

SEMINARIO GIURIDICO  
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
CCCXXI

---

# «E SARAI MECO SANZA FINE CIVE»

Temi, personaggi e fortuna  
della cultura politica e giuridica di Dante

a cura di  
IVANO PONTORIERO  
MARCO VEGLIA

**Bologna**  
University Press

SEMINARIO GIURIDICO  
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
CCCXXI

---

# «E SARAI MECO SANZA FINE CIVE»

Temi, personaggi e fortuna  
della cultura politica e giuridica di Dante

a cura di  
IVANO PONTORIERO  
MARCO VEGLIA

**Bologna**  
University Press

Il volume beneficia di un contributo per la pubblicazione da parte del Dipartimento di Scienze giuridiche - Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

Fondazione Bologna University Press  
Via Saragozza 10, 40123 Bologna  
tel. (+39) 051 232 882  
fax (+39) 051 221 019

[www.buonline.com](http://www.buonline.com)  
e-mail: [info@buonline.com](mailto:info@buonline.com)

Questa opera è pubblicata sotto licenza  
Creative Commons CC BY-4.0

ISSN 2283-916X  
ISBN 979-12-5477-317-8  
ISBN online 979-12-5477-318-5  
DOI 10.30682/sg331

Impaginazione: DoppioClickArt, San Lazzaro di Savena (Bologna)

Prima edizione: agosto 2023

## INDICE

INTRODUZIONE <i>Ivano Pontoriero e Marco Veglia</i>	V
Il <i>Liber Augustalis</i> e il pensiero di Dante sulla sovranità attraverso la mediazione del <i>dictamen</i> di Nicola da Bari <i>Donatella Stocchi-Perucchio</i>	1
Dante e la giustizia di Traiano <i>Ivano Pontoriero</i>	19
L'insegnamento del diritto a Bologna nell'età di Dante. La riscoperta di Giulio Polluce? <i>Andrea Padovani</i>	51
Il governo di uno solo. Il primo libro della <i>Monarchia</i> di Dante e la ricezione medievale di Aristotele <i>Roberto Lambertini</i>	61
Il punto sul "parallelo" fra Dante e Marsilio da Padova dall'ecclesiologia alla filosofia politica <i>Gregorio Piaia</i>	107
Fortuna (e sfortuna) della <i>Monarchia</i> in età di Antico Regime <i>Francesco Sberlati</i>	125
Il Dante dei puritani e l'eredità della teologia gotica <i>Igor Candido</i>	145

Guido Vernani e la <i>vexata quæstio</i> della modernità del pensiero politico dantesco <i>Mariano Pérez Carrasco</i>	163
«Tetragono ai colpi di ventura»: culto privato e prospettive politiche del dantismo carducciano <i>Francesca Speranza</i>	177
Politiche moderniste all'ombra di Dante: James Joyce, T.S. Eliot, Ezra Pound <i>Ernesto Livorni</i>	201
La <i>lectura Dantis</i> di un giovane giurista: Hans Kelsen <i>Pietro Costa</i>	223

## INTRODUZIONE

Il volume contiene il testo delle relazioni presentate in occasione del Convegno Internazionale di Studi dal titolo «*E sarai meco senza fine cive*». *Temî, personaggi e fortuna della cultura politica e giuridica di Dante*, svoltosi a Bologna dal 30 novembre al 2 dicembre 2021, nell'ambito delle celebrazioni per il settecentenario della morte di Dante. Il Convegno, che intendeva promuovere una rinnovata riflessione, attraverso l'adozione di un approccio corale e interdisciplinare, sul pensiero politico e giuridico di Dante, è stato organizzato dai dipartimenti di Filologia Classica e Italianistica (FICLIT), di Scienze Giuridiche (DSG), di Storia, Culture, Civiltà (DISCI) dell'Università di Bologna, in collaborazione con l'Istituto per la Storia dell'Università di Bologna (ISTUB). I lavori congressuali, articolati in sei dense sessioni, sono stati presieduti da Gian Mario Anselmi, Marco Cavina, Paola Italia, Laura Pasquini, Antonio Rotolo e Marco Veglia.

I primi quattro contributi indagano le coordinate storiche e culturali all'interno delle quali si inserisce la riflessione dantesca sull'impero universale. Il volume si apre con il testo della relazione presentata da Donatella Stocchi-Perucchio (University of Rochester), dal titolo *Il Liber Augustalis e il pensiero di Dante sulla sovranità attraverso la mediazione del dictamen di Nicola da Bari*, che, attraverso una puntuale disamina delle fonti, prende in considerazione il ruolo assunto da Federico II di Svevia nell'opera

dantesca. Nel saggio su *Dante e la giustizia di Traiano*, Ivano Ponoriero (Università di Bologna) si sofferma sulla fortuna tardoantica dell'*optimus princeps* e sulla ricezione della leggenda della giustizia di Traiano nella *Commedia*.

A seguire, il contributo di Andrea Padovani (Università di Bologna), dal titolo *L'insegnamento del diritto a Bologna nell'età di Dante. La riscoperta di Giulio Polluce?*, considera alcuni luoghi del *Rosarium Decretorum* di Guido da Baisio, ponendo in nuova luce la storia della cultura letteraria del XIII secolo e la diffusione dell'*Onomasticon* di Giulio Polluce.

Gli elementi costitutivi del pensiero politico medievale, individuati nella loro matrice aristotelica favorevole al governo monarchico, vengono scandagliati da Roberto Lambertini (Università di Macerata), nel saggio su *Il governo di uno solo. Il primo libro della Monarchia di Dante e la ricezione medievale di Aristotele*, ov'egli dimostra come l'Alighieri fosse «partecipe di una tradizione di interpretazione» e fosse «nel medesimo tempo capace di reinterpretare, con altrettanta forza, quella stessa tradizione».

Dopo il contributo di Lambertini si dischiude al lettore di questo volume il multiforme paesaggio della fortuna del pensiero politico dantesco. Gregorio Piaia (Università di Padova) traccia *Il punto sul "parallelo" fra Dante e Marsilio da Padova dall'ecclesiologia alla filosofia politica*, mentre Francesco Sberlati (Università di Bologna), ripercorre filologicamente le vicende della diffusione editoriale e della circolazione del testo della *Monarchia* tra il sedicesimo e il diciottesimo secolo: *Fortuna (e sfortuna) della Monarchia in età di Antico Regime*.

Un vivido affresco sulla fortuna e sulla ricezione di Dante, considerato nientemeno che come pensatore "protestante" *ante litteram* nella letteratura inglese e americana, è delineato da Igor Candido (Trinity College Dublin), nel saggio dal titolo *Il Dante dei puritani e l'eredità della teologia gotica*. Da parte sua, Mariano Pérez Carasco (Universidad de Buenos Aires), in *Guido Vernani e la vexata quæstio della modernità del pensiero politico dantesco*, osserva come le ragioni della serrata critica rivolta dal frate riminese nei confronti della *Monarchia*, e, in particolare, il mito della *beatitudo huius vite*, costituiscano motivi di apprezzamento dell'opera dante-

sca per la critica otto-novecentesca, intenta, invece, a sottolinearne la modernità e la portata innovativa.

Il dantismo di Giosuè Carducci, tra dimensione privata e impegno politico, viene indagato nella sua ampia prospettiva da Francesca Speranza (Università di Pisa): «*Tetragono ai colpi di ventura*»: *culto privato e prospettive politiche del dantismo carducciano*. Ernesto Livorni (University of Wisconsin-Madison) si sofferma, invece, sul rapporto di tre grandi protagonisti del modernismo con la scrittura e il pensiero di Dante: *Politiche moderniste all'ombra di Dante: James Joyce, T.S. Eliot, Ezra Pound*. Conclude il volume il saggio di Pietro Costa, *La lectura Dantis di un giovane giurista: Hans Kelsen*, che offre al lettore un'attenta storicizzazione del lavoro kelseniano, collocandolo nel dibattito culturale del tempo.

L'occasione del Convegno è stata a tal segno preziosa da aver dato luogo a un volume nel quale convivono e si compenetrano diverse prospettive scientifiche e culturali, a specchio della sovrana latitudine del pensiero dantesco e della vastità e articolazione di quella che Carducci semplicemente chiamava la "varia fortuna di Dante".

Nel licenziare questo volume, i curatori intendono innanzitutto ringraziare Francesca Sofia, Direttrice del Dipartimento di Storia, Culture, Civiltà, Michele Caianiello, Direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Nicola Grandi, Direttore del Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, per aver aderito con entusiasmo all'iniziativa e per averle sempre garantito un pieno e fattivo supporto. Un pensiero riconoscente va infine a Francesca Speranza, per l'aiuto offerto nell'organizzazione, e a Martina Beggiano, che ha svolto un paziente e accurato lavoro di revisione e di uniformazione redazionale.

Bologna, giugno 2023

Ivano Pontoriero

Marco Veglia



IL *LIBER AUGUSTALIS* E IL PENSIERO DI DANTE  
SULLA SOVRANITÀ ATTRAVERSO LA MEDIAZIONE  
DEL *DICTAMEN* DI NICOLA DA BARI

*Donatella Stocchi-Perucchio*

Il ruolo di Federico II di Svevia nell'opera di Dante è un passaggio obbligato per chi voglia capire il pensiero politico dantesco. Tra i tanti interrogativi suscitati in tale contesto dalla figura dell'imperatore svevo, quello che ci interessa di più in questa sede rimane il motivo del pesante giudizio morale che Dante gli riserva nella *Commedia*. Tale giudizio continua a lasciare spazio all'indagine sia che si considerino quegli aspetti che hanno indotto più di uno studioso a vedere in Federico II l'incarnazione dell'ideale imperiale dantesco, sia che si prenda atto dell'evidenza che ha permesso ad altri di mettere in risalto le manchevolezze<sup>1</sup>. Nel procedere in questa indagine non si può prescindere dall'opera tuttora fondamentale di Ernst

---

<sup>1</sup> Si vedano ad esempio A. DE STEFANO, *L'idea imperiale di Federico II*, Bologna, Zanichelli, 1952 e E.H. KANTOROWICZ, *Federico II Imperatore*, trad. G. Piloni Colombo, Milano, Garzanti, 2000. Tra i lettori disincantati spicca A.R. Ascoli che rileva l'inconciliabilità del Federico storico con la teoria dantesca, motivandone così l'assenza dalla *Monarchia*. Cfr. *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 290. Degna di nota a questo proposito è anche la tesi di D. Boccassini che, identificando nella mancata apertura alla trascendenza i limiti di quella che a suo giudizio è la sovranità a carattere filosofico-sapienziale di Federico II – affine in quanto tale a quella dantesca – ne motiva così la condanna per epicureismo. Cfr. *Il volo della mente. Falconeria e Sophia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante*, Ravenna, Longo, 2003. Va detto anche che questa ambivalenza di giudizi potrebbe apparire come un riflesso dell'ambivalenza caratteristica del mito di Federico II, tra Messia e Anticristo. Cfr. F. DELLE DONNE, *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma, Viella, 2012.

Kantorowicz che, a fronte della sostanziale identità di intenti da lui rilevata tra l'imperatore e Dante, minimizzava l'importanza di questa condanna attribuendola esclusivamente, se non alla sua fama di miscredente, all'indifferenza dell'imperatore verso la trascendenza:

Federico [...] non dava importanza ad altro che al paradiso terrestre, onde per la sua indifferenza verso la vita eterna Dante lo colloca nelle arche infuocate degli spregiatori dell'al di là, gli "epicurei." E tuttavia il poeta nutrì profonda venerazione per lo Staufen: durante la sua vita, Federico II fu ai suoi occhi reggitore e giudice, dotto e poeta, principe esemplare il quale – *eroe illustre* –, dovunque, *finché la fortuna permase*, aveva tenuto dietro all'umano, e, incoronato, aveva raccolto intorno a sé gli spiriti più nobili e luminosi della terra. Non tanto come figura storica, quanto piuttosto come ideale dell'imperatore della giustizia, vive Federico II nell'opera del poeta<sup>2</sup>.

Quel giudizio morale che, sull'onda dell'entusiasmo avvertito nel *De vulgari eloquentia*, lo studioso relegava qui a fatto marginale ha invece a nostro avviso motivazioni più profonde che, emergendo dal terreno della poesia, suggeriscono piuttosto una dipendenza dell'eresia del «secondo Federico» proprio da quella concezione della sovranità imperiale e dalla sua applicazione pratica sulla quale tanto eloquentemente il Kantorowicz stesso ha fatto luce.

Il documento *princeps* di tale concezione sono le Costituzioni di Melfi del 1231, altrimenti designate come *Liber Augustalis*. Grande opera di Federico legislatore, la cui stesura è dovuta all'ingegno retorico-giuridico di Pier delle Vigne, il codice, soprattutto nel proemio, nel primo titolo e in alcuni passi teorici, costituisce, oltre ad una raccolta di leggi, un'affermazione di principio e il testo programmatico di una linea politica ampiamente riscontrabile anche nei documenti della cancelleria imperiale. Nel *Liber* si esprime l'idea di una sovranità universale che trova ragion d'essere nel concorso tra Provvidenza divina e necessità naturale. Al peccato originale, inteso in senso agostiniano come trasgressione della legge, la Provvidenza ripara istituendo la sovranità temporale con il compito di restaurare, attraverso la legge, l'ordine perduto. L'imperatore, in quanto ese-

<sup>2</sup> E.H. KANTOROWICZ, *Federico II Imperatore*, cit., p. 239.

cutore della Provvidenza e giudice supremo, rivendica su di sé una funzione redentrice e di mediazione tra uomo e Dio, mettendosi implicitamente in un rapporto figurale sia con il Cristo venuto che con il Cristo venturo.

Queste le grandi linee di una concezione che a buon diritto può definirsi giuridicocentrica e insieme cristocentrica<sup>3</sup>. Infatti, pur fondandosi principalmente sul diritto e su un'autorità imperiale che, come «legge animata in terra», del diritto vuole essere incarnazione, tale sovranità è non meno cristocentrica, se osserviamo i modi e le forme del suo manifestarsi: modi e forme che sono quelli del sacro e che, quando non trasferiti sul piano della *religio iuris*, si rifanno all'antica tradizione della regalità cristomimetica. Di questo troviamo testimonianza, con diverse gradazioni di tono e intensità, non solo nel proemio e nei documenti della cancelleria, ma nella letteratura encomiastica fiorita attorno alla curia imperiale e nella simbologia del potere variamente iscritta nei monumenti, nei castelli e nell'iconografia federiciana<sup>4</sup>.

È su questo piano simbolico-sacrale che l'idea imperiale di Federico II si interseca con quella di Dante poeta. Imperatore e poeta sembrano muoversi nell'ambito di una comune semiotica del sacro in cui risaltano il simbolismo cristologico solare, la tipologia edenica, il figuralismo davidico-salomonico e l'emblematica della giustizia. Ma proprio in questo ambito comune Dante, giocando sulla doppia valenza semantica del termine "sacro", già presente nella lingua latina, da una parte afferma – in apparente sintonia con Federico – la propria visione sacra dell'impero iscritto nel disegno provvidenziale della Redenzione e con a capo l'imperatore cristomimete, ma dall'altra indica nello stesso Federico colui che è nel contempo propugnatore della sacralità e suo supremo dissacratore. È su questo piano di incontro e scontro che intendiamo soffermarci.

Dante ebbe con le fonti federiciane una notevole familiarità, quando non del tutto storicamente documentabile, almeno ipotizza-

---

<sup>3</sup> La terminologia è di E.H. KANTOROWICZ, in *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

<sup>4</sup> Cfr. F. DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione. Letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce (FR), 3 Nuovi Segnali, 2005.

bile sulla base dell'evidenza testuale<sup>5</sup>. Ricerche relativamente recenti hanno altresì dimostrato, corroborando così tali ipotesi, come il Dante autore delle epistole fosse largamente indebitato con la tradizione epistolare siciliana della Magna Curia, della corte papale e degli ambienti comunali che va sotto il nome di *ars dictaminis*<sup>6</sup>.

Un testo celebrativo dell'imperatore che, per raffinatezza retorica e ricchezza di contenuti, costituisce un documento eloquente della teocrazia regia di Federico II è il *dictamen* dell'abate o diacono *Nicolaus Barensis*, scoperto in Germania dal Kloos nel 1954: questo testo offre spunti suggestivi in relazione al problema, da approfondire ulteriormente, di quanto Dante si confronti con i principi del *Liber* e attraverso quali mediazioni<sup>7</sup>. Mentre l'encomio di *Nicolaus* erige un monumento alla cristomimesi imperiale e al suo carattere sacro, Dante sembra intento a smantellarlo sistematicamente. Il testo dell'abate è un concentrato dell'apparato simbolico usato dal poeta nelle tre cantiche per elaborare la propria teologia politica e contemporaneamente decostruire il mito federiciano. Non potendo in questa sede far giustizia di ogni connessione, ci limiteremo ad una sintesi del *dictamen*, sottolineandone alcuni aspetti che autorizzano a trattarlo come una glossa *sui generis* al proemio delle Costituzioni, per poi rivisitare, sulla scorta di questo testo, alcuni momenti danteschi relativi alla semiotica del sacro.

Seguendo la pratica diffusa nell'ambiente curiale di appropriazione delle Scritture, il *dictamen* sviluppa la triplice tematica del versetto davidico, *Magnus dominus, et magna virtus eius et sapientie eius non est numerus* (*Sal* 146,5), con la differenza che il Signo-

<sup>5</sup> Un esempio della validità di tale ipotesi è il saggio di W.A. STEPHANY, *Pier della Vigna's Self-Fulfilling Prophecies: the 'Eulogy' of Frederick II and 'Inferno' 13*, in *Traditio*, 1982, XXXVIII, pp. 193-212.

<sup>6</sup> Cfr. B. GRÉVIN, *Al di là delle fonti «classiche». Le Epistole dantesche e la prassi duecentesca dell'ars dictaminis*, Venezia, Ca' Foscari, 2020; e A. MONTEFUSCO, G. MILANI (a cura di), *Le lettere di Dante: Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, Berlino e Boston, De Gruyter, 2020, in particolare pp. 105-185.

<sup>7</sup> R.M. KLOOS, *Nicolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friederich II*, in *Deutsches Archiv*, 1954-55, XI, pp. 166-190; N. PICE, *Il "dictamen" di Nicolaus: uno scritto encomiastico dell'età federiciano*, in F. MORETTI (a cura di), *Cultura e società in Puglia in età sveva e angioina*, Bitonto, 1987, pp. 283-310.

re la cui grandezza, virtù e sapienza vengono descritte e celebrate non è Dio, ma Federico II. Appena enunciato l'argomento, l'autore fa le dovute distinzioni tra imperatore celeste e terreno monarca, tra il Figlio di Dio e «il suo successore al regno», tra il Cristo «supremo re sopra tutti gli altri dei» e l'imperatore terreno (par. 1-2, p. 57)<sup>8</sup>. Queste iniziali distinzioni sfumano poi in un'oscillazione, caratteristica del testo, tra piano cristologico e piano cristomimetico, e tale oscillazione – forse strategica per scongiurare il pericolo della profanazione – crea l'effetto, presumibilmente voluto, della sovrapposizione e quindi annullamento della distanza tra i due piani. Kantorowicz, riferendosi alla formula «Padre e Figlio della Giustizia» con cui Federico sembrava volersi sostituire a Cristo, riconosce in questo effetto un *quid pro quo* per lui attribuibile alle interpretazioni allegoriche, e comunque considerato irrilevante ai fini del suo argomentare<sup>9</sup>. Diversa è l'ottica di Dante che, mettendo a fuoco questa ambiguità, fa da questa scaturire l'eresia di Federico II.

La prima delle tre analogie miranti all'effetto di assimilazione dell'imperatore a Cristo verte sulla grandezza e ricorre al simbolismo solare, alla tipologia edenica e alla genealogia biblica:

*Magnus est dominus* imperator nobilitatis genere [...] *Magnus est dignitate honoris* [...] *Ipse est sol in firmamento mundi* [...] *Unus est et secundum non habet* [...]

*Magnus est, major et maximus, magnus qua rex Sicilie, maior qua rex Iherusalem, maximus qui imperator Romanus. Hic est, quem gloria et honore dominus cornavit et constituit eum super omnia opera sua. O dominum mirabilem, humilem et sublimem* [...] *Hec est virga de radice Iesse* [...] *flos campi et lilium convallium*<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Tutte le citazioni in traduzione qui riportate provengono dalla prima versione italiana del testo di Nicola da Bari di E. Paratore in H.M. SCHALLER, *L'ambone della Cattedrale di Bitonto e l'idea imperiale di Federico II, con contributi di E. Paratore e R. M. Kloos*, in *Quaderni bitontini*, 1970, I. In questa sede il testo che noi abbiamo scelto di classificare con Pice come *dictamen*, viene considerato una predica.

<sup>9</sup> E. H. KANTOROWICZ, *King's Two Bodies*, cit., pp. 100-101.

<sup>10</sup> Nicolaus Barenensis, *Lob Friederich II* (nach 1235), in R.M. KLOOS, *Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friederich II*, cit., par. 4-8 (corsivo originale), pp. 166-190.

Grande è il signore imperatore per la nobiltà della sua progenie [...] Grande egli è per l'altezza della sua dignità [...] Egli è il sole nel firmamento del mondo [...] È solo e non ha un secondo [...] È grande, più grande, e grandissimo, grande perché re di Sicilia, più grande perché re di Gerusalemme, grandissimo perché imperatore romano. È colui che il Signore coronò di gloria e d'onore e pose a capo di tutto il creato [...] O padrone meraviglioso, umile e sublime [...] In lui è [...] il vertice di ogni giustizia [...] Questa è la verga della radice di Iesse [...] fiore del campo e giglio delle convalli (par. 4-8, pp. 57-58).

La grandezza dell'imperatore è qui dilatata fino a conferirgli dimensioni cosmiche: pari al sole e ad Adamo, cosmocratore nell'Eden. Viene costruita poi una genealogia vetero e novotestamentaria che, mediante riferimenti al Cantico dei Cantici, incorpora la stirpe sveva in quella davidica, assimilando l'imperatore anche al secondo Adamo. Nei passi citati emerge una prima concordanza tra *dictamen* e proemio sull'origine prelapsaria della sovranità, da cui consegue l'adombrata perfezione adamitico-cristica dell'Imperatore. Nel proemio questo è implicito nella parola "diadema", ben collocata ad alterare le fonti scritturali su cui il brano è costruito<sup>11</sup>. Il *dictamen*, che si rifà alle stesse fonti, non esita invece a metter l'Imperatore direttamente al posto di Adamo nel paradiso terrestre.

La seconda parte, dedicata alla potenza o virtù, estende l'assimilazione a Cristo in senso messianico-apocalittico proiettando la stirpe sveva sullo sfondo del Giudizio Universale e facendo coincidere, sempre nel linguaggio della solarità, l'avvento dell'imperatore con il sorgere della giustizia e della pace, con palese connessione al *Liber* e soprattutto alla legislazione antiereticale. La sacralità dell'ufficio imperiale, posta dal Codice a tutela della pace e di una maestà imperiale da obbedire «come un dogma di fede»<sup>12</sup>, traspare nella minaccia rivolta dal *dictamen* ai perfidi – coloro che tradiscono la fede – e ai

<sup>11</sup> *Sal* 8,6 e *Eb* 2,9. Sul diadema si veda E.H. KANTOROWICZ, *Federico II*, cit., p. 238.

<sup>12</sup> Cfr. F. CALASSO, *Rileggendo il 'Liber Augustalis'*, in A.L. TROMBETTI BUDRIESI (a cura di), *Il 'Liber Augustalis' di Federico II di Svevia nella storiografia*, Bologna, Patron, 1987, p. 60.

ribelli che osano turbare la pace, attraverso l'allegoria biblico-evangelica della vigna: «omne palamite in hac vinea vera non ferentum fructum, tollet eum, ut fructum plus afferat salutarem»<sup>15</sup> (se in questa florida vigna [*vinea vera*] spunteranno rami incapaci di produrre frutti, egli [l'imperatore] li svellerà tutti, perché la pianta produca frutto più fecondo). La terza parte, relativa alla sapienza, identifica l'imperatore con il re Salomone, già nella tradizione carolingia, ottoniana e sveva *typus Christi* per prefigurazione<sup>14</sup>. Il *topos* geminato dell'umiltà davidica e della sapienza salomonica, sottilmente incorporato anche nel proemio e applicato nel *dictamen* a Federico II fin dall'esclamazione iniziale «O dominum mirabilem, humilem et sublimem», lega le tre parti del testo spingendolo oltre la soglia cristomimetica. Rifacendosi alla tradizione patristica della sapienza come prefigurazione del *logos*, l'autore arriva infatti, incorporando un passo dagli *At* 17,28, a porre Federico – come il *logos* – a fondamento dell'essere: «Vivat, vivat imperator Fridericus [...]; “in ipso enim vivimus, movemur et sumus”»<sup>15</sup> (Viva, viva l'Imperatore Federico [...] “in lui infatti noi viviamo, ci muoviamo, e siamo”).

Se l'Eden federiciano dell'origine richiama con qualche diritto l'Eden dantesco, figura della *beatitudo huius vite* nella *Monarchia* e destinazione ultima della “strada del mondo” (*Purg.* XVI 108-109) nella *Commedia*, è pur vero che nell'immaginario del poeta il ricordo di Federico II è legato ad una selva che all'Eden rimanda, ma per antitesi. Nella selva dei suicidi tutto appare all'insegna della degradazione e della caduta: innanzitutto caduta morale, spirituale e storica del suicida Pier delle Vigne, ma non meno caduta di Federico II, tolto dal piedistallo su cui lo poneva il *De vulgari eloquentia* e detronizzato dai “fastigi” edenico-imperiali ai quali lui stesso si era “sublimato” nel *Liber*<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Nicolaus Barenis, *Lob* 12.

<sup>14</sup> G.R. SAROLLI, *Salomone*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970 e *Prolegomena alla “Divina Commedia”, Biblioteca dell'Archivium Romanicum*, Serie I: Storia – Letteratura – Paleografia, Firenze, 1971, CXII, p. 343.

<sup>15</sup> Nicolaus Barenis, *Lob* 24.

<sup>16</sup> *Nos itaque, quod ad Imperii Romani fastigia [...] preter spem hominum sublimavit [...]* (E così noi, che Egli ha elevato al di là di ogni umana speranza ai fastigi dell'Impero Romano [...]). Trad. mia) in W. STÜRNER, *Rerum necessitas und*

L'imperatore, pur se collocato nel sesto cerchio, in cui l'eresia viene presentata come problema politico, appartiene idealmente anche a quello della violenza, in cui è il problema politico del tradimento a comparire, secondo la visione del *Liber*, come eresia. Fin da Teodosio e Giustiniano, avendo la concezione sacra della sovranità un fondamento divino, il crimine contro la fede eguagliava il tradimento o crimine di lesa maestà in quanto minava i fondamenti della sovranità stessa<sup>17</sup>. Di questo principio, opportunamente adattato per colpire nei Patarini alcuni dei maggiori avversari politici, Federico II si era avvalso come arma politica, mettendo al rogo il capo della rivolta messinese del 1232 e combattendo i comuni lombardi come covi di eresia. Dante, trattando l'imperatore da eretico, coglie in questa strumentalizzazione della legge il sacrilegio che secoli dopo farà dire all'illustre storico del diritto Francesco Calasso: «Evidentemente, agli occhi di Federico II, tra la *divina maiestas* offesa dall'eretico e la *imperialis maiestas* contro cui il ribelle messinese era insorto, non c'era differenza. Era qui l'eresia!»<sup>18</sup>.

Ma è soprattutto nel costruire la storia e il contrappasso di Pier delle Vigne – decaduto da *Vicarius Christi* a eretico dell'*Ecclesia Imperialis* e caso esemplare del destino riservato ai colpevoli di lesa maestà – che Dante trasmette il senso di un reciproco sacrilegio. La selva sterile dei suicidi sembra infatti il riflesso di più vigne degradate: quella di *Nicolaus* piena di piante infruttifere «disvelte» (*Inf.* XIII 95) e quella di Dante «che tosto imbianca, se 'l vignaio è reo» (*Par.* XII 87)<sup>19</sup>. Che «Federigo di Soave» sia il «reo» oggetto dell'attenzione dantesca più ancora di Pier delle Vigne, appare anche quando il personaggio si identifica, quale detentore delle chiavi petrine, in base alla crismomimesi imperiale da cui derivava il suo ruolo apostolico:

---

*divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionem von Melfi* (1231), in *Deutsches Archiv*, 1983, XXXIX, p. 352.

<sup>17</sup> R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucione)*, Padova, CEDAM, 1994, pp. 51-61.

<sup>18</sup> *Rileggendo il Liber*, cit., p. 60, corsivo originale.

<sup>19</sup> Le citazioni dalla *Commedia* sono tratte da G. PETROCCHI, <https://danteonline.it/opere/index.php>.

Io son colui che tenni ambo le chiavi  
del cor di Federigo, e che le volsi,  
serrando e disserrando, sì soavi,  
che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi  
(*Inf.* XIII 58-61)

Si tratta però di un cristomimete slittato dall'ambito sacro a quello sacrilego ereditando, in questo «trapassar del segno», non l'innocenza adamitica ma la colpa (cfr. *Par.* XXVI 109-117). Mentre il personaggio di Pier delle Vigne fa del «disdegno» il marchio della reciproca ingiustizia sua e dell'imperatore – «L'animo mio, per disdegnoso gusto, / credendo col morir fuggir disdegno, / ingiusto fece me contra me giusto» (vv. 70-72) – il poeta, sempre mediante il disdegno, capovolge il senso della frase con cui aveva esaltato l'imperatore e il figlio Manfredi nel *De vulgari eloquentia*: «humana secuti sunt, brutalia dedignant» (I XII 4), (si comportarono da veri uomini, sdegnando di vivere da bestie)<sup>20</sup>. Dante trasmette così l'opposto messaggio di un Federico caduto nella brutalità e getta un'ombra sinistra sull'ideale di giustizia da lui rappresentato. Se il senso del *brutalia* nel *De vulgari* non era di violenza, ma di ignoranza – per cui l'*humana secuti sunt* equivaleva al «seguir vertute e canoscenza» di Ulisse<sup>21</sup> – ciò non esclude che la violenza sia ugualmente leggibile come antitesi della sapienza, quando per questa s'intenda la prudenza regale.

A confortare questa lettura, l'immagine del «cor di Federigo» su cui Dante impernia l'antitesi tra l'Imperatore e il re Salomone: immagine che è un altro filo conduttore dell'argomentazione del *dic-tamen*. Nel primo paragrafo leggiamo: «Brevis est auctoritas superfecunda [...] *Non aurum preciosius hac [...] sed cor*» (Imponente è la fecondissima autorità...di essa non è più prezioso l'oro, ma il cuore) e, prima dell'inizio delle successive partizioni del testo, «Accede homo ad cor altum» (Avvicinati, o uomo, al suo grande cuore) (par. 9) e «dilatabitur cor eius» (si allargherà il suo cuore, par. 17)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Trad. P.V. MENGALDO in <https://danteonline.it/opere/index.php>.

<sup>21</sup> Cfr. P.V. MENGALDO, in Dante Alighieri, *Opere Minori*, II, Milano, 1979, pp. 100-101.

<sup>22</sup> Nicolaus Barenis, *Lob* 1, 9 e 17, corsivo originale.

Infine, nella terza parte si giunge al *cor sapiens* del Salomone-Federico: «Ecce dedit Salomoni nostro cor sapiens et intelligens» (Ecco che il Signore ha dato al nostro Salomone un cuore così ricco di sapienza e d'intendimento [...] Trad. mia)<sup>23</sup>. Qui *Nicolaus* si appella all'autorità di Isidoro per l'etimologia di "sapienza" (da *sapio* e *sapor*), innanzitutto come capacità di giudizio morale, «sic et ipse discernit bonum a malo» (così egli distingue il bene dal male) e quindi sapienza nell'amministrare la giustizia, evidente ripresa delle parole di Salomone: «ut populum tuum iudicare possit et discernere inter malum et bonum» (1 *Re* 3,9)<sup>24</sup>. Questo *cor sapiens*, simbolo di visione e discernimento, diventa nel passo infernale luogo di invidia nel senso etimologico di visione ostile, da *in-video*, 'vedo contro' e, per estensione, di cecità: all'accecaimento letterale perpetrato in carcere su Pier delle Vigne – i «tristi lutti» (v. 69) – corrisponde l'accecaimento metaforico dell'invidia dei cortigiani, che contagia l'Imperatore – il «contra me» del v. 68 – e che Piero ritorce contro di sé – il «contra me» del v. 72. A comprovare questo nesso, nel canto XIII del *Purgatorio*, l'etimologia dell'invidia è letteralizzata nella pena delle palpebre cucite col fil di ferro attraverso la mediazione della falconeria.

Ma non è tutto: il canto impiega anche l'etimologia della sapienza usata da *Nicolaus*. La figura di Sapìa, che contraddice, come Federico rispetto alla *fides*, il senso etimologico del proprio nome, media l'ironia dantesca sulle implicazioni sapienziali del trattato come allegoria dell'arte di governo<sup>25</sup>.

All'ironia verso l'imperatore riconduce anche il motivo della carità, virtù opposta all'invidia e di cui, come sappiamo dalla *Monarchia* (I XI 13), massimamente necessita l'imperatore per combattere la cupidigia. Quel concetto che nella «selva oscura» si traduceva nell'allegoria della lupa e del veltro riemerge, a nostro avviso, in forma dissacrata nella selva dei suicidi. Insieme alle «brutte Arpie,» controparte degradata di più nobili rapaci, questa selva produce «nere cagne» lanciate in una caccia selvaggia «come veltri ch'uscisser di catena» (*Inf.* XIII 125-126), antitetica all'arte nobile e

<sup>23</sup> Nicolaus Barenensis, *Lob* 22.

<sup>24</sup> Nicolaus Barenensis, *Lob* 20.

<sup>25</sup> D. BOCCASSINI, *Il volo della mente*, cit.

sapienziale della falconeria: in questo branco di veltri in cui riappare moltiplicato e scomposto il veltro del prologo, si frantuma nella *Commedia* l'ideale cristomimetico di Federico.

Da questo Eden degradato l'imperatore è assente, ma il suo ministro vive ancora nella terrena illusione: quasi che l'etimologia del proprio titolo di logoteta avesse valore ontologico, egli si rapporta all'imperatore come al *logos* incarnato, centro e referente ultimo del suo universo o, come direbbe il *dictamen*, come se «in lui vivesse, si muovesse e fosse». Nel buio della selva dei suicidi, il sedicente *Sole di giustizia* è eclissato e ridotto ad una proiezione dell'io narcisista di Pier delle Vigne. Eppure la violenza subita e perpetrata non ha intaccato la devozione del ministro, vittima-complice del *quid pro quo* sul *logos-Federico-logos-Cristo*, alimentato dalla sua stessa retorica. Obbedendo al precetto del *dictamen* – «debemus ei: pro dignitate honorem» (in grazia della dignità gli dobbiamo l'onore) – egli rinnova la professione di fede nel suo divinizzato signore:

Per le nove radici d'esto legno  
vi giuro che già mai non ruppi fede  
al mio signor che fu d'onor sì degno<sup>26</sup>.

L'eco delle parole di Adamo che racconta «la cagion del gran disdegno» (*Par.* XXVI 109-117) suggellano in questi versi la caduta di entrambi.

L'esaltazione di Federico II come fondamento dell'essere e implicitamente *logos* – punto culminante del *dictamen* – fa parte dell'argomentazione sulla sapienza salomonica del sovrano, con fondamento scritturale: «Ecce dedit dominus Salomoni nostro cor sapiens et intelligens in tantum, ut nullus ante eum fuerit similis nec post eum resurrecturus sit» ([...] che prima di lui non c'è stato nessuno simile a lui né alcuno dopo di lui sorgerà)<sup>27</sup>. Il motivo del *cor sapiens*, sotteso nella *Commedia* alla rappresentazione dantesca della «regal prudenza» (*Par.* XIII 104), ci rimanda al Cielo del sole. Nei canti pertinenti il *logos* è posto in primo piano fin dall'inizio – «Guardando nel suo Figlio» (*Par.* X 1) – per poi elaborare la teolo-

<sup>26</sup> Cfr. Nicolaus Barenis, *Lob* 23, e *Inf.* XIII 73-75.

<sup>27</sup> Nicolaus Barenis, *Lob* 22; cfr. *1 Re* 3,12.

gia trinitaria del cosmo e della creazione. In questo cielo imperniato sul simbolismo del *Sol Christi*<sup>28</sup>, Salomone emerge quale archetipo della cristomimesi, cardine del sistema teologico-politico dantesco, ma anche quale mezzo per definirne i limiti, come se Dante volesse mettere in guardia contro quegli abusi del figuralismo di cui il *dictamen*, sconfinando nell'idolatria, è esempio eloquente.

«Ipse est sol in firmamento mundi [...] Unus est et secundum non habet» (Egli è il sole nel firmamento del mondo [...] È solo e non ha un secondo)<sup>29</sup>. Con queste parole *Nicolaus* anticipa il nesso figurale dell'Imperatore con Adamo e Cristo. Non può infatti sfuggire l'assonanza con le parole di San Tommaso «a veder tanto non surse il secondo» (*Par.* X 114) e «quando narra che non ebbe il secondo» (*Par.* XIII 47) con cui viene introdotto e poi ripreso il tema della sapienza salomonica. Kantorowicz, che al tempo del *Kaiser Friedrich der Zweite* non aveva a disposizione il *dictamen*, basandosi sia sulla storia dell'origine adamitica della sovranità nell'esordio del *Liber* sia sull'encomio all'imperatore di Pier delle Vigne, così scriveva:

a togliere ogni dubbio che Federico II si ritenesse prefigurato nei due *unici* creati da Dio stesso senza peccato e adorni del diadema del cosmocratore [...] intervengono più tardi in uno scritto celebrativo [...], le parole del suo più fedele amico: “il principe puro...che la mano dell'artefice supremo formò a uomo<sup>30</sup>.”

Il *dictamen*, assimilando l'imperatore ad Adamo, contribuisce oggi a togliere quei dubbi, ma anche a invalidare la tesi, sostenuta da Kantorowicz, della convergenza ideologica tra Dante e Federico. A riprova di questo due dati significativi: l'espressione «secundum non habet» è assente nella fonte biblica del sogno di Salomone, a cui Dante e *Nicolaus* attingono, e proprio sui limiti dell'unicità del re rispetto ad Adamo e Cristo verte la disquisizione di San Tommaso. Mentre nel *dictamen* «bona gracie» (i beni della grazia) e «bona nature» (i beni della natura) convergono nel Salomone-Federico

<sup>28</sup> Cfr. J. FRECCERO, *The Dance of the Stars: Paradiso X*, in *Dante, The Poetics of Conversion*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986, pp. 221-244.

<sup>29</sup> *Nicolaus Barenensis, Lob 5*.

<sup>30</sup> E.H. KANTOROWICZ, *Federico II*, cit., p. 238.

unificando «i due corpi del re», Tommaso, distinguendo le nature, li separa<sup>31</sup>. La coincidenza col *Paradiso* potrebbe essere quindi la spia di una mediazione del *dictamen* e con esso di Federico II come polo negativo della crismomimesi salomonica qui ridimensionata.

Non a caso il monito di san Tommaso contro i giudizi umani fallaci – «Non sien le genti, ancor, troppo sicure a giudicar» (*Par.* XIII 130-131) – contiene nei versi 133-138 un'immagine e una concordanza di rime che riconduce alla selva dei suicidi. La rosa che spunta in cima al «prun [...] rigido e feroce» (*Par.* XIII 134), rivelandolo inaspettatamente vitale, sembra voler iscrivere Pier delle Vigne nella prospettiva dell'errore di giudizio, mentre gli concede una possibilità d'appello contro l'ingiustizia poetica che gli aveva negato la salvezza. In questo senso la riflessione di Tommaso anticipa il grande mistero della giustizia divina e dei limiti del giudizio umano affrontato nel cielo di Giove. Ad accogliere Dante nella sesta stella è un singolare spettacolo di luci e colori in cui gli spiriti luminosi dei beati, dopo essersi disposti nel cielo a formare il versetto biblico del Libro della *Sapienza* 1,1, «Diligite iustitiam qui iudicatis terram», trasformano senza soluzione di continuità la emme di *Terram* in una lettera gliata e poi in un'aquila. Si fanno così strumenti nelle mani del divino artefice di una rappresentazione grafico-pittorica della storia universale della salvezza dalla caduta di Adamo all'avvento concomitante dell'Impero Romano e di Cristo fino al prosieguo dell'opera della Redenzione mediante l'imperatore crismomimete<sup>32</sup>. La sequenza è tale da far avvertire nello spettatore il senso diacronico del divenire storico combinato con la sincronia della visione divina.

In questo spettacolo Dante inserisce un elemento iconografico interpretabile come cifra federiciana. Nell'abbazia cistercense di Casamari, vero e proprio mausoleo spirituale di Federico II, sull'alto di

<sup>31</sup> Nicolaus Barenis, *Lob* 18.

<sup>32</sup> Cfr. E. MALATO, *Emme*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit. La emme compare anche in relazione all'orgoglio nell'acrostico VOM del dodicesimo del *Purgatorio* (vv. 25-63) e alla gola nel volto emaciato di Forese nel ventitreesimo (v. 33), due vizi connessi al peccato originale e con esso all'incipit della storia. Sul simbolismo cristologico del giglio e crismomimetico dell'aquila, cfr. G.R. SAROLLI, «*Ingigliarsi all'emme*» (*Pd.* XVIII-113). *Archetipo di poliunivoca concordanza*, in *Prolegomena*, cit., pp. 337-362.

un capitello, si trova un bassorilievo raffigurante un'aquila sormontata da un giglio che ricorda nella sua forma proprio la emme minuscola del gotico epigrafico e tale da fungere da perfetto corrispettivo iconografico della figurazione dantesca (Fig. 1)<sup>53</sup>. Assunto dagli svevi insieme all'aquila imperiale come emblema della sovranità, il giglio è lo stesso della tradizione salomonica, il «giglio delle convalli» del *Cantico dei Cantici* (2,1) allegorizzato da san Bernardo come Cristo e di cui il *dictamen* si appropria, per argomentare la cristomimesi-cristologia federiciana. Non possiamo documentare che Dante si sia ispirato al capitello di Casamari nel dare questa veste alla sua mirabile sintesi simbolica ma, se di cifra federiciana si tratta, questo non farebbe che corroborare altre coincidenze già rilevate tra la problematica politico-imperiale e il ricordo di Federico II.

Nel cielo teocentrico di Giove, dove culmina questo processo e in cui Dante lega i due motivi biblico-salomonici di sapienza e giustizia, il discorso sulla cristomimesi si precisa attraverso il simbolismo dell'aquila *haliaetos*<sup>54</sup> il cui occhio «vede e pate il sole» (*Par.* XX 31), e quello del *Sol iustitiae* a cui si riferisce l'immagine delle mille luci sorgenti, «sì come 'l sol che l'accende sortille» (*Par.* XVII 103-5), o quella delle «molte luci, in che una risplende» (*Par.* XX 6). In questa dinamica di sguardi rivolti al sole e di raggi del sole riflessi sulle anime, si misura la distanza dalla fonte di ogni giustizia, condizione imprescindibile della mimesi regale. Dove il *dictamen* accorciava questa distanza fino a farla scomparire, l'emblema di Casamari ne suggella l'assenza con visiva immediatezza. La possibilità che questo emblema trovi posto nella rappresentazione dantesca non farebbe quindi che avvalorare quanto il testo suggerisce: lungi dall'essere l'incarnazione dell'ideale di Dante, Federico II – un po' come Ulisse – è l'orizzonte dell'errore, la dimensione del rischio in cui Dante colloca quell'ideale, la sfida della storia alla quale lo sottopone.

<sup>53</sup> Cfr. M. BERNABÒ SILORATA, *Federico II di Svevia a Casamari. Lettura simbolica degli elementi figurativi in un'antica Abbazia Cistercense*, Montepulciano (SI), Thesan & Turan, 2009.

<sup>54</sup> F. CARDINI, *L'aquila imperiale*, in AA.VV., *Federico II. Immagine e potere*, Venezia, Marsilio, 1995, p. 56.



Fig. 1. Abbazia di Casamari, capitello con aquila gigliata. Foto tratta da M. BERNABÒ SILORATA, *Federico II di Svevia a Casamari. Lettura simbolica degli elementi figurativi in un'antica Abbazia Cistercense*, Montepulciano (SI), Thesan & Turan, 2009.

Prima di fermarsi, un brevissimo accenno ad altre domande che, come accade con Dante, sorgono ogni volta che crediamo di trovare una risposta. In questo caso a generarle è un capovolgimento di punti di vista per cui l'emblema dell'aquila, da oggetto contemplato, diventa entità interlocutrice<sup>35</sup>. La transizione da un punto di vista all'altro – sottolineata da un'immagine falconaria – «quasi falcone ch' esce del cappello» (*Par.* XIX 34) – comporta il passaggio ad un orizzonte di più ampio raggio, aperto ad alterità geografiche, culturali, religiose e forse politiche, di fronte alle quali non può che risaltare il limite di ogni prospettiva che li escluda. Col monito che chiude il discorso sul duplice mistero della giustizia divina e della salvezza –

E voi, mortali, tenetevi stretti  
a giudicar: ché noi che Dio vedemo,  
non conosciamo ancor tutti li eletti  
(*Par.* XX 133-135)

– l'aquila ristabilisce, questa volta a beneficio dello spettatore, quella distanza che Dante aveva prima annullato quando, nella glorificazione celeste della propria ideologia politico-imperiale, aveva fatto coincidere il suo punto di vista con quello di Dio. Il pellegrino ritrova così la condizione di umiltà imposta dalla consapevolezza della propria miopia – «la veduta corta d' una spanna» (*Par.* XIX 81) – e che sola consente di “vedere” le ragioni dell'altro.

Ci chiediamo se quest'umiltà, che permette a Dante di inserire nel suo quadro (se pure con acrobatiche argomentazioni) la salvezza dei due pagani Traiano e Rifeo e ventilare la possibilità di un cristianesimo di fatto, se non di nome, per l'Etiopio, non potrebbe anche essere il presupposto per immaginare strumenti provvidenziali pur sempre ordinati alla salvezza ma al di fuori dei parametri teologico-politici che formano l'impalcatura della sua concezione. Ci chiedia-

---

<sup>35</sup> G. Mazzotta evidenzia questo capovolgimento in termini pittorico-prospettivi. Cfr. *Spettacolo e geometria della giustizia (Paradiso XVIII-XX): l'Europa e l'universalità di Roma*, in *Dante e l'Europa. Atti del Convegno internazionale di Studi. Ravenna, 29 novembre 2003*, Ravenna, Centro dantesco dei frati minori conventuali, 2004, pp. 59-77.

mo inoltre se non fosse stato proprio Federico II ad aver avuto, agli occhi del poeta, il potenziale per quell'apertura di orizzonte che il cielo di Giove prospetta. L'imperatore aveva infatti due anime: quella teocratica imperiale che ne faceva l'acerrimo nemico degli eretici – alterità anarcoide e scomoda coscienza critica del cristianesimo medievale – e quella cosmopolita che improntava la corte di Sicilia e gli permetteva di dialogare a livello culturale e politico con ebrei, musulmani e altre etnie. Questo potenziale, diciamo pure avveniristico, forse esisteva, ma evidentemente, come nel catalogo dei «dispregi» commessi dai re cristiani e imputati a varie forme di cupidigia, anche per lui le ragioni del potere avevano prevalso sulle ragioni della giustizia.



## DANTE E LA GIUSTIZIA DI TRAIANO\*

Ivano Pontoriero

### 1. Osservazioni introduttive

Chiamato a offrire un breve contributo sul pensiero politico e giuridico di Dante, in occasione del settimo centenario della morte del Poeta, ho ritenuto senz'altro opportuno cercare di evitare di affrontare questioni storiograficamente ormai superate, o, forse, poco produttive, e, quindi, nonostante la fortissima *vis attractiva* su di me esercitata dal mio Settore scientifico-disciplinare di appartenenza, ho prontamente maturato la decisione di rinunciare al tema, sul quale si è ormai formata una cospicua letteratura, del rapporto tra Dante e il diritto romano<sup>1</sup>.

---

\* Riproduco il testo della relazione da me tenuta in occasione del Convegno Internazionale di Studi «*E sarai meco senza fine cive*». *Temi, personaggi e fortuna della cultura politica e giuridica di Dante* (Bologna, 30 novembre - 2 dicembre 2021). Dopo essermi soffermato in questo breve intervento sulla fortuna tardoantica della figura dell'*optimus princeps* e sulla formazione del mito della giustizia di Traiano (*Purg.* X 73-96; *Par.* XX 43-48 e 110-117), ho ritenuto potesse essere di qualche interesse estendere l'angolo di visuale agli altri imperatori romani richiamati nella *Commedia*. Un mio saggio, dal titolo *Gli imperatori romani nella Divina Commedia*, è, nel frattempo, apparso su *BIDR*, 2022, CXVI, pp. 275-306. Una versione più sintetica di quest'ultimo lavoro è stata pubblicata in A. LEGNANI ANNICHINI, F. CASOLARI e G. SPEDICATO (a cura di), *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità*, Modena, Mucchi, 2022, pp. 33-59 ("Un'anima per il diritto: andare più in alto", collana *open access* diretta da G. Boni).

<sup>1</sup> Sul tema, v. F. CANCELLI, s.v. *Diritto romano*, in *Enciclopedia dantesca*, II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970 (rist. 1984), pp. 472-479. Con

Del resto, al centro della riflessione politica e giuridica dantesca non troviamo, di certo, il diritto romano nella sua dimensione storica e, neppure, quello successivamente costruito ed elaborato attraverso le interpretazioni delle fonti giuridiche romane offerte dalla lunga tradizione di studi che si è su di esse formata<sup>2</sup>. Al centro di tale riflessione è dato, invece, individuare l'idea dell'impero universale, da Dante identificato con l'Impero Romano, considerato ancora vivo, operante e attuale, che, certamente, quel diritto ha pure prodotto, nel corso dei secoli e fino all'imponente opera di sistemazione intrapresa e portata a compimento da Giustiniano<sup>3</sup>. Dell'impero, Dante ha una concezione marcatamente provviden-

---

specifico riferimento al Canto VI del *Paradiso*, cfr. inoltre S. CONTE, *Giustiniano e l'ispirazione divina dei Digesta*, in *L'Alighieri*, 2006, XXVII, pp. 25-40. Nella letteratura più recente, v. le puntuali osservazioni formulate da F. BRIGUGLIO, *Dante e il diritto romano: spunti su una vexata quaestio*, in *Dante e Diritto*, cit., pp. 19-32.

<sup>2</sup> Su questa distinzione e sulla nozione di «tradizione romanistica», elaborata da Riccardo Orestano, cfr. R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 456-459; G. SANTUCCI, *Diritto romano e diritti europei. Continuità e discontinuità nelle figure giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 2018<sup>2</sup>, pp. 20-21; nonché M. BRUTTI, *Note introduttive*, in R. ORESTANO, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino, Giappichelli, 2021, pp. xxv-xxix. Il volume contiene la ristampa della seconda edizione dell'opera di Riccardo Orestano, pubblicata nel 1961 per i tipi di Giappichelli. Sul significativo cambiamento della denominazione nella nuova stesura edita a Bologna nel 1987, v. quanto osserva lo stesso M. BRUTTI, *Note introduttive*, cit., p. xvii, nt. 1: «L'autore ha pensato che le ricerche sul diritto romano non potessero essere concepite se non come studio storico e che non vi fosse più bisogno di specificare questo aspetto. Perciò ha tolto l'aggettivo dal titolo. Gli attualizzatori, quelli che cercano nei modelli romani improbabili anticipazioni o coincidenze rispetto ai diritti vigenti, gli sembravano non più al centro della scena ed anzi ormai del tutto marginali. Guardando in prospettiva, forse si è trattato di una valutazione ottimistica».

<sup>3</sup> La realtà dell'Impero Romano è ancora viva, in virtù dell'idea della *translatio imperii a Graecis ad Francos*, maturata dopo l'investitura imperiale di Carlo Magno: cfr. W. GOEZ, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1958, pp. 214-237 e F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 21-41. Per la ricostruzione delle principali tappe dell'opera di sistemazione del diritto portata a compimento dall'imperatore bizantino, v. per tutti G. LUCHETTI, *Dall'elaborazione casistica ai codici. L'esperienza giustiniana*, in Id. (a cura di), *Legge, eguaglianza, diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013)*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2018, pp. 343-385.

zialistica, icasticamente illustrata dalla frase, che ricorre ben due volte nella sua produzione, *Romanum imperium de fonte nascitur pietatis*<sup>4</sup>.

Ho deciso, pertanto, di soffermarmi sulla figura di Traiano, collocato da Dante in Paradiso, con un livello di beatitudine superiore a quello dello stesso Giustiniano, il protagonista del canto politico, nonostante proprio l'imperatore originario della Betica<sup>5</sup> sia stato senz'altro pagano e, per giunta, anche persecutore dei cristiani<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Monarchia* II v 5 e *Epistola* V, [III], 7. L'immagine rimonta a una tradizione formatasi attraverso gli *Actus Silvestri* (dei quali non è stata ancora approntata un'edizione critica, v. pertanto BONINUS MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, II, Parisiis, apud Fontemoing et socios, 1910, pp. 510-516), che narrano della leggenda dell'imperatore Costantino colpito dalla lebbra e della guarigione operata da papa Silvestro. Sul punto, v. T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri tra Oriente e Occidente. Storia e diffusione di una leggenda costantiniana*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313-2013*, II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 241-258. L'immagine del *fons pietatis* penetra nel linguaggio ufficiale della cancelleria imperiale. Cfr. la *Conventio cum Ravennatibus* di Federico I Barbarossa, del 26 giugno 1162 (ed. Weiland, n. 213, pp. 299-300): *Dignitas et excellentia Romani imperii, quae ab ipso pietatis fonte manavit, pie semper agere consuevit, et imperatorem vel principem nichil magis quam clemencia decet, cuius consilia, cuius opera in omnibus et per omnia ex clemenciae duclidine semper debent exuberare* [La dignità e l'eccellenza dell'Impero Romano, che promanò dalla stessa fonte della pietà, è stato sempre solito agire in modo pio, e niente più della clemenza si addice al principe o all'imperatore, le cui decisioni, la cui opera in tutto e per tutto devono sempre scaturire dalla dolcezza della clemenza]. Non è poi da escludere una possibile origine liturgica: cfr. *Dies irae*, vv. 22-24 (ed. Chevalier): *Rex tremendae maiestatis, / qui salvandos salvas gratis, / salva me, fons pietatis!* Sul punto, v. le osservazioni di M. PASTORE STOCCHI, *Commento*, in DANTE ALIGHIERI, *Epistole. Ecloga. Questio de situ et forma aque et terre*, a cura di M. PASTORE STOCCHI, Roma-Padova, Antenore, 2012, pp. 31-32.

<sup>5</sup> Cfr. il ragguaglio fornito da A.M. CANTO, *Los Traii béticos. Novedades sobre la familia y los orígenes de Trayano*, in J. ALVAR, J.M. BLÁZQUEZ (a cura di), *Trajano*, Madrid, Actas, 2003, pp. 33-73.

<sup>6</sup> L'anima di Giustiniano è collocata nel cielo di Mercurio, mentre quella di Traiano si trova nel cielo di Giove: cfr. M. AURIGEMMA, s.v. *Cielo di Giove*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971 (rist. 1984), pp. 196-197; nonché ID., s.v. *Cielo di Mercurio*, *ivi*, pp. 909-910. Sulle persecuzioni contro i cristiani, v. Orosio, *Historiarum adversus paganos libri septem*, 7.12.3 (ed. Arnaud-Lindet): *In persequendis sane Christianis errore deceptus, tertius a Nerone, cum passim repertos cogi ad sacrificandum idolis ac detrectantes interfici praecepisset plurimique interficerentur, Plinii Secundi, qui inter ceteros iudices persecutor datus erat, relatu admonitus, eos homines praeter confessionem Christi*

Il migliore tra tutti gli imperatori – Traiano ha ricevuto dal senato l'epiteto di *optimus* nel 114 d.C. – è stato recentemente celebrato, nel 2017, in occasione del diciannovesimo centenario della morte, con una serie di iniziative che hanno permesso di mettere meglio a fuoco numerosi aspetti della sua attività di governo e, più in generale, dell'impatto della sua figura nella storia e nella cultura europea<sup>7</sup>.

*honestaque conventicula nihil contrarium Romanis legibus facere, fiducia sane innocentis confessionis nemini mortem gravem ac formidulosam videri, rescriptis ilico lenioribus temperavit edictum* [Ingannato certo da un falso giudizio, prese a perseguire i cristiani (terzo, a partire da Nerone), ordinando che dovunque se ne scoprissero fossero costretti a sacrificare agli idoli e uccisi se si rifiutavano; già molti ne cadevano, quando, informato da un rapporto di Plinio Secondo, tra gli altri giudici nominato pubblico accusatore, che quegli uomini non facevano nulla di contrario alle leggi romane, se non professare Cristo e riunirsi in pacifiche conventicole, e che a nessuno di essi la morte appariva dura e terribile, in virtù del coraggio che quella innocua religione infondeva, non esitò a temperare l'editto con rescritti più miti (trad. Chiarini)]. L'epistolario pliniano (*Epistularum libri*, 10.97) conserva memoria di un rescritto di Traiano relativo all'atteggiamento da adottare nei confronti dei cristiani: per l'analisi del rescritto e la discussione critica delle tesi avanzate dalla storiografia, v. per tutti R. TEJA, *Conquirendi non sunt: Traiano, Plinio y los Cristianos*, in J. GONZÁLEZ (a cura di), *Traiano. Emperador de Roma* [Atti del Congresso, Siviglia, 14-17 settembre 1998], Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2000, pp. 475-489 e F. COSTABILE, *Il principio di libertà di parola nel giudizio di Gallione su Paolo di Tarso e la coerenza giuridica di Traiano nei processi contro i cristiani*, in *MEP*, 2019, XXII, fasc. 24, *La Giustizia di Traiano: dalla storia al mito. Atti del Convegno internazionale. Reggio Calabria 3-5 novembre 2017*, pp. 287-308.

<sup>7</sup> Cfr. *Inscriptiones Latinae Selectae*. Edidit H. DESSAU, I, Berolini, apud Weidmannos, 1892, p. 77, n. 295. Il curatore, rinviando in particolare a *Doctrina numorum veterum conscripta a I. ECKHEL [...], Pars II. De moneta Romanorum. Volumen VI. continens numos imperatorios a Iulio Caesare usque ad Hadrianum eiusque familiam. Editio secunda*, Vindobonae, sumptibus F. Volke, 1828, pp. 418-420 e a *CIL*, VI.1, n. 961, annota, tuttavia, che: «ut optimus princeps celebratur etiam antea». Sull'epiteto di *optimus* assunto da Traiano, v. anche A. MAGIONCALDA, *Lo sviluppo della titolatura imperiale da Augusto a Giustiniano attraverso le testimonianze epigrafiche*, Torino, Giappichelli, 1991, p. 48. Sulle origini di questa titolatura e per impieghi più risalenti rispetto al principato traiano, v. M.J. HIDALGO DE LA VEGA, *La teoria monarchica e il culto imperiale*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, arte, cultura, società*, 2, *Una storia greca*, III, *Trasformazioni*, Torino, Einaudi, 1998, p. 1030; cui adde ora A. CANOBBIO, *Il Panegirico di Plinio il Giovane: un percorso di lettura tra intertestualità e immagine del princeps*, in *Bollettino di studi latini*, 2021, LI.2, pp. 478-484. Sulla costruzione dell'immagine pubblica dell'imperatore attraverso la monetazione di restituzione, cfr. M. GALINIER, *L'immagine publique de Trajan*, in C. AUVRAY-ASSAYAS (a cura di), *Images romaines. Actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure, (24-26 octobre 1996) par F. Dupont et C. Auvray-Assayas*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1998, pp. 115-141. Tra le varie iniziative organizzate per il diciannovesimo centenario

Prenderò quindi spunto dai versi danteschi per svolgere alcune riflessioni intorno alla fortuna di questo imperatore in età tardoantica, quando la figura dell'*optimus princeps*, più volte evocata e variamente impiegata, non senza forti connotazioni ideologiche, dalla propaganda imperiale di Costantino e di Teodosio, finì per assurgere, in età ostrogota, e presso la stessa corte di Gregorio Magno, a vero e proprio modello di regalità<sup>8</sup>.

Nell'ottica di promuovere e di incentivare il confronto interdisciplinare e cercando così di fornire una personale risposta agli intendimenti manifestati dagli altri organizzatori di questo convegno, darò conto, ovviamente senza alcuna pretesa di esaustività e in modo del tutto rapsodico, di alcuni particolari aspetti di politica del diritto e di alcune linee di tendenza del diritto romano di età traiana, per poi concludere ricordando un altro celebre e significativo esempio di reimpiego, questa volta settecentesco, dell'immagine dell'imperatore: «il Traiano 'illuminista' di Vittorio Alfieri»<sup>9</sup>.

---

della morte dell'imperatore, in Italia e all'Estero, mi piace ricordare, in particolare, il Convegno internazionale e interdisciplinare *La giustizia di Traiano: dalla realtà alla leggenda*, svoltosi a Reggio Calabria dal 3 al 5 novembre 2017, i cui Atti hanno visto la luce nell'elegante volume *La giustizia di Traiano: dalla storia al mito*, MEP, 2019, XXII, fasc. 24.

<sup>8</sup> Sulla fortuna tardoantica di Traiano, v. G. ZECCHINI, *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, in ID., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1993, pp. 127-145 (qualche utile riferimento si trova anche in ID., *Da Nicomaco Flaviano a Memmio Simmaco. La fine della storiografia classica in Occidente*, ivi, pp. 53-54); L. CRACCO RUGGINI, *Modello politico classico per un imperatore cristiano, (IV-VI secolo)*, in A. BARZANÒ et alii (a cura di), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica. Bergamo, 16-18 dicembre 1998*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2001, pp. 241-255. Con particolare riferimento al recupero effettuato da Teodosio e all'apporto del retore Temistio, cfr. U. ROBERTO, *L'eredità di Traiano: la vicenda di Lusius Quietus nel pensiero di Temistio (Or. XVI 204D-205A)*, in A. CASTALDINI (a cura di), *L'eredità di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Bucarest, 6-7 giugno 2007*, Bucarest, Istituto italiano di cultura V. Grasso, 2008, pp. 72-90. Sul punto, v. anche J. GIL, *Traiano en la edad media*, in J. GONZÁLEZ (a cura di), *Traiano. Emperador de Roma*, cit., pp. 155-178; M. VITIELLO, *Emperor Theodosius' Liberty and the Roman Past*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 2015, CVIII, in particolare pp. 573-577; E. SAVINO, *Ricerche sull'Historia Augusta*, Napoli, Naus, 2017, pp. 64-67, e, con riferimento al catalogo dei *boni principes*, pp. 127-132.

<sup>9</sup> Riprendo il suggestivo titolo del contributo di A.M. GIOMARO, *Il nuovo Traiano 'illuminista' di Vittorio Alfieri*, in MEP, 2019, XXII, fasc. 24, pp. 335-356.

## 2. *La giustizia di Traiano in Dante e nella letteratura medievale*

Dante incontra Traiano nel cielo di Giove, tra gli spiriti giusti<sup>10</sup>. Nella pupilla dell'aquila, rappresentazione allegorica della giustizia, brilla lo spirito di Davide, mentre il ciglio dell'occhio è formato dagli spiriti di altri cinque giusti, nell'ordine: Traiano, Ezechia, Costantino, Guglielmo II d'Altavilla, Rifeo (Fig. 1)<sup>11</sup>. A parlare è la stessa aquila:

Dei cinque che mi fan cerchio per ciglio,  
colui che più al becco mi s'accosta,  
la vedovella consolò del figlio:  
ora conosce quanto caro costa  
non seguir Cristo, per l'esperienza  
di questa dolce vita e del'opposta.

(Par. XX 43-48)

Il poema dantesco recepisce la leggenda, verosimilmente formata negli ambienti della corte di Gregorio Magno e divenuta, poi, molto popolare, secondo cui lo stesso pontefice, passeggiando a Roma presso il foro di Traiano, sarebbe rimasto particolarmente colpito da un bassorilievo marmoreo raffigurante l'imperatore<sup>12</sup>. Second-

<sup>10</sup> Cfr., nella più recente letteratura, F. LUCREZI, *Iustitia super principem, super arma, super leges. La giustizia di Traiano in Dante*, in *MEP*, 2019, XXII, fasc. 24, pp. 327-333 e M. JOŃCA, *Justice of Traian: between legend, law and art*, in *Jus-Online*, 2020, III, pp. 41-60.

<sup>11</sup> Rifeo, la «quinta de le luci sante» (v. 69), è l'eroe troiano celebrato da Virgilio, *Aeneis*, 2.426-428 (ed. Geymonat): *cadit et Ripheus, iustissimus unus / qui fuit in Teucris et servantissimus aequi / (dis aliter visum)* [cadde anche Rifeo, che fu tra i Troiani il più giusto e il più osservante del diritto: ma gli dei pensarono diversamente]. Sulla figura di Rifeo, cfr. G. PADOAN, s.v. *Rifeo*, in *Enciclopedia dantesca*, IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1973 (rist. 1984), pp. 923-924; cui *adde*, con specifico riferimento alla narrazione poetica virgiliana, A.M. CHIAVACCI LEONARDI, s.v. *Rifeo*, in *Enciclopedia virgiliana*, IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1988, pp. 472-473. M. PICONE, *Canto XX*, in G. GÜNTERT, M. PICONE (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, III, *Paradiso*, Firenze, F. Cesati, 2002, p. 308, sottolinea come dei sei principi giusti «che formano la parte più nobile dell'aquila, l'occhio», tre «vissero prima di Cristo (David, Rifeo, Ezechia)», mentre gli altri (Traiano, Costantino, Guglielmo II) dopo.

<sup>12</sup> M.P. DEL MORO, J. JOVANOVIĆ, *Dalla Storia alle storie di Traiano: la leggenda medievale della vedova e il racconto popolare slavo*, in C. PARISI PRESCICCE *et alii* (a cura di), *Traiano. Costruire l'impero. Creare l'Europa*, Roma, De Luca editori d'arte,



Fig. 1. Giovanni di Paolo, *Paradiso XX*, Dante Alighieri, *Divina commedia*, 1444-1450 c., London, British Library, Yates Thompson, 36, f. 164.

do la storiografia, Gregorio Magno sarebbe stato influenzato dalla tradizione filosenatoria, che, normalmente avversa agli imperatori, era favorevole solo all'*optimus princeps*, per il suo atteggiamento di formale rispetto verso l'assemblea dei *patres*<sup>15</sup>.

Nel *Purgatorio* la giustizia di Traiano si trova istoriata su un basorilievo marmoreo, che Dante e Virgilio trovano all'ingresso della prima cornice, contenente esempi di umiltà destinati ai superbi:

2017 [Catalogo della mostra tenuta a Roma dal 29 novembre 2017 al 16 settembre 2018], pp. 357-358; nonché F. COSTABILE, «La giustizia di Traiano»: un emblema nel XIX centenario, in *MEP*, 2019, XXII, fasc. 24, p. 11. In relazione alla complessa trasmissione della leggenda in età medievale, dalla produzione agiografica fiorita intorno alla figura di Gregorio Magno al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, cfr. A. DESCORPS-DECLÈRE, *De l'Enfer au Paradis: itinéraire médiéval de la postérité de l'empereur Trajan (IX<sup>e</sup>-XXII<sup>e</sup> siècle)*, in S. BENOIST et alii (dir.), *Mémoires de Trajan, mémoires d'Hadrien*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2020, pp. 277-296.

<sup>15</sup> L'osservazione è di F. COSTABILE, «La giustizia di Traiano», cit., p. 11. L'autore ricorda le significative testimonianze di Eutropio, *Breviarium ab urbe condita*, 8.1; Aurelio Vittore, *De Caesaribus*, 13.8 e *Epitome de Caesaribus*, 13.9. Sul punto, cfr. anche G. ZECCHINI, *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., pp. 142-143, che sottolinea l'apporto della storiografia di area anicia. Sul punto, v. *infra*, § 6.

Quiv'era storiata l'alta gloria  
 del roman principato, il cui valore  
 mosse Gregorio ala sua gran vittoria:  
 io dico di Traiano imperadore;  
 e una vedovella li era al freno,  
 di lagrime atteggiata e di dolore.

Intorno a lui pareva calcato e pieno  
 di cavaliere, e l'aguglie nell'oro  
 sovr'essi in vista al vento si movieno.

La miserella intra tutti costoro  
 pareva dir: «Signor, fammi vendetta  
 di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro»;  
 ed elli a lei rispondere: «Or aspetta  
 tanto ch'i' torni»; e quella: «Signor mio» –  
 come persona in cui dolor fa fretta –  
 «se tu non torni?»; ed ei: «Chi fia dov'io,  
 la ti farà»; ed ella: «L'altrui bene  
 a te che fia, se 'l tuo metti in oblio?»;  
 ond'elli: «Or ti conforta; ch'ei conviene  
 ch'i' solva il mio dovere anzi ch'i' mova:  
 giustizia vole e pietà mi ritiene».

(*Purg. X 73-93*)

La versione più risalente della leggenda della giustizia di Traiano è contenuta nella *Vita* di Gregorio composta dall'Anonimo di Whitby, tra il 704 e il 714<sup>14</sup>. Il racconto si trova anche nella *Vita* di

<sup>14</sup> Anonymus Anglus, *Vita Gregorii*, 29 (ed. Colgrave): *Quidam quoque de nostris dicunt narratum a Romanis, santi Gregorii lacrimis animam Traiani imperatoris refrigeratam vel baptizatam, quod est dictu mirabile et auditu. Quod autem eum dicimus baptizatum, neminem moveat: nemo enim sine baptizamento Deum videbit umquam: cuius tertium genus est lacrimæ. Nam die quadam transiens per forum Traiani, quod ab eo opere mirifico constructum dicunt, illud considerans repperit opus tam elemosinarium eum fecisse paganum ut Christiani plus quam pagani esse posse videret. Fertur namque contra hostes exercitum ducens prope pugnaturus, unius ad eum voce viduæ misericorditer mollitus, substetisse totius imperator orbis. Ait enim illa, "Domine Traiane, hic sunt homines qui filium meum occiderunt, nolentes mihi rationem reddere". Cui, "Cum rediero", inquit, "dicito mihi et faciam eos tibi rationem reddere". At illa, "Domine", ait, "si inde non venies, nemo me adiuvet". Tunc iam concite reos in eam fecit coram se in armis suis subarratam ei pecuniam componere quam debuerunt. Hoc igitur sanctus inveniens Gregorius, id esse agnovit quod legimus, "Iudicate pupillo et defendite viduam et venite et arguite me, dicit Dominus". Unde per eum in se habuit Christum loquentem ad refrigerium animæ eius quid*

San Gregorio Magno composta da Giovanni Diacono, su impulso di papa Giovanni VIII<sup>15</sup>. Della redazione dell'Anonimo di Whitby, inoltre, molto si giovò, sul finire del IX secolo, l'Anonimo interpolatore della *Vita* di San Gregorio Magno scritta, circa un secolo prima, da Paolo Diacono<sup>16</sup>.

*implendo nesciebat, ingrediens ad sanctum Petrum solita direxit lacrimarum fluenta usque dum promeruit sibi divinitus revelatum fuisse exaudium, atque ut nunquam de altero illud praesumpsisset pagano* [Certuni dei nostri dicono che viene anche raccontato dai Romani, che l'anima dell'imperatore Traiano sia stata confortata e battezzata dalle lacrime di San Gregorio, la qual cosa è mirabile a dirsi e ad ascoltarsi. Quanto diciamo, che quello sia stato battezzato, non impressioni nessuno: nessuno infatti senza il battesimo, del quale un terzo genere sono le lacrime, vedrà mai Dio. Infatti un certo giorno passando per il Foro di Traiano, che da quello dicono essere stato costruito con un lavoro straordinario, pensando questo scopri che lui da pagano aveva fatto un'opera di elemosina tale da poter sembrare più di un cristiano che di un pagano. Si riporta infatti che conducendo in fretta l'esercito contro i nemici per combattere, commosso in modo misericordioso dalla voce di una vedova a lui rivolta, l'imperatore di tutto il mondo si sia fermato. Disse infatti quella: «Signor Traiano, qui ci sono gli uomini che hanno ucciso mio figlio, che non vogliono rendermene conto». Le rispose: «Quando ritornerò me lo dirai e io li costringerò a rendertene conto». Ma quella, ancora: «Signore, se da lì non ritornerai, nessuno mi potrà aiutare». Allora subito indossando le sue armi fece pagare di persona ai suoi debitori il denaro che le dovevano. Scoprendo dunque questo San Gregorio, riconobbe che è ciò che leggiamo: «rendete giustizia all'orfano e difendete la causa della vedova, venite e discutete con me, dice il Signore». Non sapeva cosa fare per confortare l'anima di quello per mezzo del quale aveva ascoltato le parole di Cristo, entrando in san Pietro versò com'era suo costume fiumi di lacrime, fin quando meritò che quanto rivelato da Dio fosse esaudito, e che non avesse l'audacia di fare questo in relazione a nessun altro pagano]. Cfr. G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, in *Viator*, 1984, XV, p. 27. Nella letteratura più recente, cfr. ampiamente A. GAUTIER, *Beowulf au Paradis. Figures de bons païens dans l'Europe du Nord au haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, pp. 299-344.

<sup>15</sup> Giovanni Diacono, *Sancti Gregorii Magni vita*, 2.44. L'inizio della narrazione di quest'ultimo autore individua la fonte della leggenda in un racconto circolante presso le chiese d'Inghilterra (ed. Migne, pp. 104-105: *Legitur etiam penes eisdem Anglorum Ecclesias, quod Gregorius per forum Traiani [...]*). Cfr. P. MAYMÓ I CAPEVILA, J.A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *L'origine d'une légende grégorienne: la rédemption de Trajan*, in S. BENOIST et alii (dir.), *Mémoires de Trajan, mémoires d'Hadrien*, cit., pp. 247-251, che forniscono una possibile spiegazione dei legami della leggenda con gli ambienti anglosassoni.

<sup>16</sup> Paolo Diacono, *Sancti Gregorii Magni vita*, 27 (ed. Migne, pp. 56-57). Cfr. G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography*, cit., p. 30. Sull'opera e per l'aggiunta, sul finire del IX secolo, delle parti relative ai miracoli (i capitoli 23-28 del testo interpolato), v. inoltre L. CASTALDI, s.v. *Paolo Diacono*, in G. CREMASCOLI, A. DEGL'INNO-

Il bassorilievo ammirato da Gregorio rappresentava, verosimilmente «una scena di *clementia* verso un barbaro o piuttosto verso la personificazione di una provincia inginocchiata», supplice, al cospetto di Traiano<sup>17</sup>. Gregorio, tuttavia, interpretò diversamente la scena, immaginando che l'imperatore, in procinto di partire per una guerra, si fosse fermato ad offrire giustizia ad una vedova, che lamentava l'uccisione di suo figlio.

Secondo la stessa leggenda, Gregorio, mosso a compassione dalla giustizia e dai sentimenti di pietà dimostrati dall'imperatore pagano, con le sue preghiere avrebbe ottenuto di riportarlo in vita. La fonte che narra della leggenda sottolinea la forte suggestione esercitata su Gregorio da Isaia, 1.17: *discite benefacere: quaerite iudicium, subvenite oppresso, iudicate pupillo, defendite viduam* [imparate a fare il bene, ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova]<sup>18</sup>.

Traiano si sarebbe, allora, nel corso di questa breve resurrezione, convertito al cristianesimo, ottenendo, così, la salvezza eterna<sup>19</sup>. Questa è senz'altro la versione accolta da Dante:

La prima vita del ciglio e la quinta  
ti fa maravigliar, perché ne vedi  
la region deli angeli dipinta.  
D'i corpi suoi non uscir, come credi,  
gentili, ma cristiani, in ferma fede

---

CENTI (a cura di), *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 249 e L. CAPO, s.v. *Paolo Diacono*, in *DBI*, LXXXI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014, p. 157.

<sup>17</sup> Cfr. F. COSTABILE, «*La giustizia di Traiano*», cit., p. 11. Alcuni autori identificano senz'altro la scena che può aver ispirato l'immaginazione di Gregorio Magno con quella della conquista di un villaggio dacico contenuta nel Grande fregio traiano dell'arco di Costantino. Così, da ultima, M. CENTANNI, *Fantasmî dell'antico. La tradizione classica nel Rinascimento*, Rimini, Guaraldi, 2017, pp. 118-120. Sulla questione, v. M.P. DEL MORO, J. JOVANOVIĆ, *Dalla Storia alle storie*, cit., p. 359. Una discussione critica delle varie proposte formulate dalla storiografia, con indicazione di altri possibili riferimenti iconografici, è in P. MAYMÓ I CAPDEVILA, J.A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *L'origine d'une légende grégorienne*, cit., pp. 240-242.

<sup>18</sup> Lo ricorda, opportunamente, G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography*, cit., p. 28.

<sup>19</sup> La *Legenda aurea*, 46.173-187, propone una ben più complessa ed estesa narrazione relativa alla salvezza dell'imperatore pagano e al ruolo assunto da Gregorio, sulla quale non è possibile in questa sede soffermarsi.

quel d'i passuri e quel d'i passi piedi.  
 Ché l'una dello 'nferno, u' non si riede  
 già mai a buon voler, tornò all'ossa;  
 e ciò di viva spene fu mercede:  
 di viva spene, che mise la possa  
 ne' preghi fatti a Dio per suscitarla,  
 sì che potesse sua voglia esser mossa.  
 L'anima gloriosa onde si parla,  
 tornata ne la carne, in che fu poco,  
 credette in lui che potèa aiutarla;  
 e credendo s'accese in tanto foco  
 di vero amor, ch'ala morte seconda  
 fu degna di venire a questo gioco.

(Par. XX 100-117)

Mi piace ricordare che una scena rappresentata dal Polittico con la *Dormitio Virginis* e l'Incoronazione della Vergine (1330-1335) del Maestro dei Polittici bolognesi (Pseudo Jacopino), a suo tempo commissionato da una terziaria francescana e oggi custodito dalla Pinacoteca Nazionale di Bologna (Numero inventario 7153), ritrae Gregorio Magno nell'atto di pregare per la resurrezione di Traiano. La committente compare all'interno della stessa scena. La raffigurazione ha un significato politico non neutro, volto a sottolineare la superiorità del papato sull'impero: il pontefice chiede e ottiene la resurrezione di un imperatore<sup>20</sup>.

La leggenda della giustizia di Traiano, come anticipato, ebbe una grande popolarità in età medievale: si incontra, quindi, con alcune varianti, nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (5.8), nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (11.46), nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (46.159-198), e, persino, arrivando così proprio all'ambiente culturale fiorentino, nella biografia di Traiano contenuta nei *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* (opera attribuita dal suo primo editore, Vincenzio Nannucci [1837-1839], proprio a Brunetto Latini) e nel Novellino (Nov. 69)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. sul punto M.P. DEL MORO, J. JOVANOVIĆ, *Dalla Storia alle storie*, cit., p. 360. Su questo tema raffigurativo, cfr. F. BISOGNI, *Iconografia di Gregorio Magno*, in *Enciclopedia gregoriana*, cit., p. 174 e V. CERUTTI, *I temi devozionali*, ivi, p. 176.

<sup>21</sup> M. PICONE, *Canto XX*, cit., pp. 314-315, ricorda come sia opportuno distinguere tra la tradizione agiografica e le più tarde versioni: «umanistiche»,

Mi sembra interessante ricordare come *Legenda aurea* riporti anche un secondo episodio della giustizia di Traiano:

*Legenda aurea, De sancto Gregorio, XLVI* (Maggioni 2007, 344): *Fertur quoque quia dum quidam filius Traiani per urbem equitando nimis lascive discurreret, filium cuiusdam vidue interemit. Quod cum vidua Traiano lacrimabiliter exponeret, ipse filium suum qui hoc fecerat vidue loco filii sui defuncti tradidit et magnifice ipsam dotavit* [Si narra anche che un figlio di Traiano, mentre cavalcava con troppo impeto per la città uccise il figlio di una vedova. E dal momento che la vedova piangendo aveva raccontato a Traiano l'accaduto, egli fece consegnare alla vedova il figlio che aveva compiuto il delitto, al posto di quello che era morto, e le diede grandi ricchezze (trad. Stella)].

Questo secondo episodio costituisce, nel diciassettesimo secolo, il nucleo centrale del racconto poetico sulla giustizia di Traiano de *Il giudizio estremo* [...] composto ad imitazione di Dante Alighieri, poema in ottave di Toldo Costantini<sup>22</sup>.

situabili nel corso del XII secolo, e inserite in trattati filosofici (come la *Theologia christiana* di Abelardo) o politici (come il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury). Lo scopo di queste versioni non è tanto la dimostrazione della "santità" di Gregorio quanto l'esibizione della "virtù" di Traiano, considerato come il migliore degli imperatori romani». Come osserva lo stesso autore, a queste versioni si affiancano, più tardi quelle: «"letterarie", nel senso che esse, pur tenendo in debita considerazione la questione teologica, in realtà la superano, proiettandola in una dimensione poetica. I testi più rappresentativi sono i *Fiori e vita di filosofi* (n. 26), il *Novellino* (n. LXIX) e naturalmente la *Commedia*». A. DESCORPS-DECLÈRE, *De l'Enfer au Paradis: itinéraire médiéval de la postérité de l'empereur Trajan (IX<sup>e</sup>-XXII<sup>e</sup> siècle)*, cit., pp. 288-292, sottolinea come la recezione della leggenda in Abelardo e in Giovanni di Salisbury rappresenti un momento di profondo cambiamento: «les auteurs de l'humanisme chrétien fusionnent les récits des historiens avec ceux des hagiographes de Grégoire. Trajan devient alors le moyen de sauver la culture et les valeurs antiques païennes». Nel *Novellino* (Nov. 44), incontriamo un altro grande personaggio della *Commedia*: Marco Lombardo.

<sup>22</sup> Sull'opera e sull'episodio della giustizia di Traiano, v. M. ARNAUDO, *Dante barocco. L'influenza della Divina Commedia su letteratura e cultura del Seicento italiano*, Ravenna, Longo, 2013, pp. 239-242 e pp. 257-259. Del poema di Toldo Costantini esistono tre edizioni: Padova, Paolo Fambrotto, 1642 e 1648; Padova, Sebastiano Sari, 1651. La figura dell'imperatore Traiano compare nell'opera a partire dalla seconda edizione, che si presenta notevolmente ampliata rispetto alla prima. La narrazione relativa all'*optimus princeps* si sofferma anche sul tema della

### 3. Alle radici della leggenda: la narrazione dionea

La narrazione contenuta nella Ῥωμαϊκὴ ἱστορία di Cassio Dione, che possiamo conoscere, per i libri dal sessantunesimo all'ottantesimo, grazie all'epitome realizzata nell'undicesimo secolo da Giovanni Xifilino, conserva solo il ricordo di un generico interesse di Traiano per l'amministrazione della giustizia<sup>23</sup>:

Cassio Dione, Ῥωμαϊκὴ ἱστορία, 68.10.2: Τραιανὸς δὲ τὰ τε νικητήρια ἤγαγε καὶ Δακικὸς ἐπωνομάσθη, ἐν τε τῷ θεάτρῳ μονομάχους συνέβαλε (καὶ γὰρ ἔχαιρεν αὐτοῖς), καὶ τοὺς ὀρχηστὰς ἐς τὸ θεάτρον ἐπανήγαγε (καὶ γὰρ ἐνὸς αὐτῶν τοῦ Πυλάδου ἦρα), οὐ μέντοι, οἷα πολεμικὸς ἀνὴρ, τᾶλλα ἤττον διῆγεν ἢ καὶ ἤττον ἐδίκασεν, ἀλλὰ τοτὲ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ τοῦ Αὐγούστου, τοτὲ δ' ἐν τῇ στοᾷ τῆς Λιουῖα ὠνομασμένη, πολλάκις δὲ καὶ ἄλλοθι ἔκρινεν ἐπὶ βήματος [Traiano riportò un trionfo e ricevette il titolo di *Dacicus*; fece celebrare in teatro degli spettacoli gladiatori (un vanto, per lui) e reintrodusse sul palcoscenico i pantomimi (tra i quali c'era Pilade, del quale era innamorato). Tuttavia, da vero uomo d'arme qual era, non trascurò mai l'amministrazione degli altri affari, né tanto meno quella della giustizia: anzi, al contrario, proprio in quel periodo presiedeva dei processi, ora nel foro di Augusto, ora nel cosiddetto portico di Livia, o spesso in qualche altro tribunale (trad. Stroppa)].

Nella trattazione dionea relativa al principato di Adriano si menziona, invece, l'episodio, che presenta una certa affinità con la leggenda della giustizia di Traiano, di una donna (γυνή), che si rivol-

---

salvezza dell'imperatore pagano e persecutore dei cristiani (XIV.23: «[...] Traian, che 'l Chistianesimo tutto hà si mal concio, e quasi appien distrutto? [...]») ed occupa, con una straordinaria estensione, ben diciannove ottave del quattordicesimo canto (XIV.23-42).

<sup>23</sup> Sull'epitome bizantina e sul lavoro condotto da Xifilino sotto Michele VII Ducas (1071-1078), v. L. CANFORA, *Xifilino e il libro LX di Dione Cassio*, in *Klio*, 1968, LX.2, pp. 403-407. Per l'opinione che l'epitomatore si sia limitato semplicemente a riprodurre l'ultimo libro delle storie, già di per sé particolarmente sintetico, cfr. S. FARO, *Sull'anno della morte di Ulpiano*, in *Index*, 2002, XXX, pp. 251-252. Sulla testimonianza dionea dell'interesse di Traiano per l'amministrazione della giustizia, cfr. F. COSTABILE, «*La giustizia di Traiano*», cit., p. 9.

se con una certa insistenza all'imperatore, ottenendo poi di essere da lui ascoltata<sup>24</sup>:

Cassio Dione, *Ῥωμαικὴ ἱστορία*, 69.6.3: ἔφερε γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ οὐκ ἠγανάκτει εἶ τι καὶ παρὰ γνώμην καὶ πρὸς τῶν τυχόντων ὠφελοῖτο. ἀμέλει γυναικὸς παριόντος αὐτοῦ ὁδῶ τινι δεομένης, τὸ μὲν πρῶτον εἶπεν αὐτῇ ὅτι “οὐ σχολάζω,” ἔπειτα ὡς ἐκείνη ἀνακραγοῦσα ἔφη “καὶ μὴ βασιλευε,” ἐπεστράφη τε καὶ λόγον αὐτῇ ἔδωκεν [Tollerava simili episodi, e non s'irritava se veniva corretto dalla gente comune o contro il suo parere. Per esempio, quando una donna si era avvicinata a lui per strada e gli aveva chiesto qualcosa, sebbene prima le avesse detto: «non ho tempo», successivamente, quando essa esclamò: «allora smetti di regnare!», si girò e le diede ascolto (trad. Stroppa)].

#### 4. *Traiano e la propaganda costantiniana*

In età costantiniana, si assiste a un'imponente attività di recupero e di valorizzazione della figura di Traiano, il vincitore dei Daci<sup>25</sup>. L'arco di Costantino venne eretto dopo la battaglia di Ponte Milvio, che segnò la vittoria di Costantino su Massenzio<sup>26</sup>.

Massenzio è figlio di Massimiano, originario della Pannonia, mentre Eutropia, sua madre, è di origini siriane<sup>27</sup>. Si profila, all'orizzonte, lo scontro con Licinio, di origini daciche, come Galerio, che era venuto a mancare nel 311<sup>28</sup>. Il grande fregio traiano, reim-

<sup>24</sup> Cfr. F. COSTABILE, «La giustizia di Traiano», cit., p. 9.

<sup>25</sup> Cfr. in particolare G. ZECCHINI, *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., pp. 130-132.

<sup>26</sup> Cfr. A. BRAVI, *L'arco di Costantino. Un monumento dell'arte romana di rappresentanza*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313-2013*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 543-556.

<sup>27</sup> Cfr., rispettivamente, W. ENSSLIN, s.v. *Maximianus (Herculus)*, in *PWRE*, XIV.2, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1930, col. 2486 ed E. GROAG, s.v. *Maxentius*, *ivi*, col. 2419. Si veda, inoltre, R. DONCIU, *L'empereur Maxence*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 39-40.

<sup>28</sup> Cfr. O. SEECK, s.v. *Licinius* 31a, in *PWRE*, XIII.1, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1926, col. 222 e W. ENßLIN, s.v. *Maximianus (Galerius)*, in *PWRE*, XIV.2, cit., col. 2517.

piegato nell'arco di Costantino, raffigura la scena della conquista di un villaggio dacico (Fig. 2)<sup>29</sup>.

Solo Costantino, secondo Lattanzio, può dare all'impero una *pax iucunda et serena*<sup>30</sup>. La propaganda costantiniana contro Gale-

<sup>29</sup> Sostiene la tesi di un reimpiego solo funzionale e non ideologico P. LIVERANI, *Reimpiego senza ideologia: la lettura antica degli spolia dall'arco di Costantino all'età carolingia*, in *Römische Mitteilungen*, 2004, CXI, pp. 383-434 (con riferimento all'immagine qui considerata, v. p. 391). Sulla questione, cfr. anche M.G. CAENARO, *Forma urbis. La tutela del patrimonio storico-artistico in età imperiale*, in A. CAMEROTTO, F. PONTANI (a cura di), *L'esilio della bellezza*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 160.

<sup>30</sup> Cfr. Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 1.3. Sul punto, cfr. G. LETTIERI, *Lattanzio ideologo della svolta costantiniana*, in *Costantino I*, II, cit., p. 50; nonché F. ZAPPALÀ MARELLI, *Il topos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio*, in *Acme*, 2020, II, p. 107. Sull'ideologia di Lattanzio e sulle influenze costantiniane, cfr. anche F. HEIM, *L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire*, in J. FONTAINE, M. PERRIN (a cura di), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Chantilly 21-23 septembre 1976*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 55-70; F. AMARELLI, *Vetustas – Innovatio. Un'antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli, Jovene, 1978, in particolare pp. 56-86 e *Id. Obbedienza e critica all'autorità delle leggi. L'atteggiamento di Lattanzio*, in *Studi per G. Nicosia*, I, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 1-5; A. MARCONE, *Lattanzio e Costantino*, in J. VILELLA MASANA (a cura di), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2015, pp. 15-23. Giovan Francesco Pico della Mirandola – nipote del ben più celebre Giovanni e più giovane di lui di sei anni: v. CH.B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle*, The Hague, M. Nijhoff, 1967, pp. 11-30; J. JACOBELLI, *Quei due Pico della Mirandola. Giovanni e Gianfrancesco*, prefazione di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 87-111; E. SCAPPARONE, s.v. *Pico, Giovan Francesco*, in *DBI*, LXXXIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2015, pp. 264-268 – considero Lattanzio il Cicerone cristiano: cfr. IOANNIS FRANCISCI PICI MIRANDULAE *de Studio Divinae & Humanae philosophiae, libri duo* [1496], in *Opera omnia*, IOANNIS FRANCISCI PICI, MIRANDULAE Domini [...], *Tomus Secundus* [...], Basileae, ex officina Henricpetrina, [1573], p. 21 (rist. Hildesheim, Georg Olms, 1969 e Torino, Bottega d'Erasmus, 1972): *Quis apud nos non videat esse Ciceronem sed Christianum, hoc est, aliquem qui eum ad lineam unguemque expresserit? Quis enim non advertit, Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praecelluisse in eloquendo* [Chi presso di noi non vede che è un Cicerone ma Cristiano, cioè, uno che lo ha finemente imitato alla perfezione? Chi infatti non avverte che Firmiano Lattanzio lo ha eguagliato e, forse, gli è stato superiore nell'eloquenza?]. Cfr., sul punto, F. AMARELLI, *Due recenti studi su Lattanzio*, in *SDHI*, 1984, L, pp. 475-476. Sul *De studio divinae et humanae philosophiae*, cfr. F. TATEO, *L'idea dello scrittore cristiano moderno in Gianfrancesco Pico*, in G. TOURNOY, D. SACRÉ (a cura di), *Ut granum sinapis. Essays on Neo-Latin Literature in Honour of J. Ijsewijn*, Leuven, Leuven University Press, 1997, pp. 138-151. Per il profilo intellettuale dei

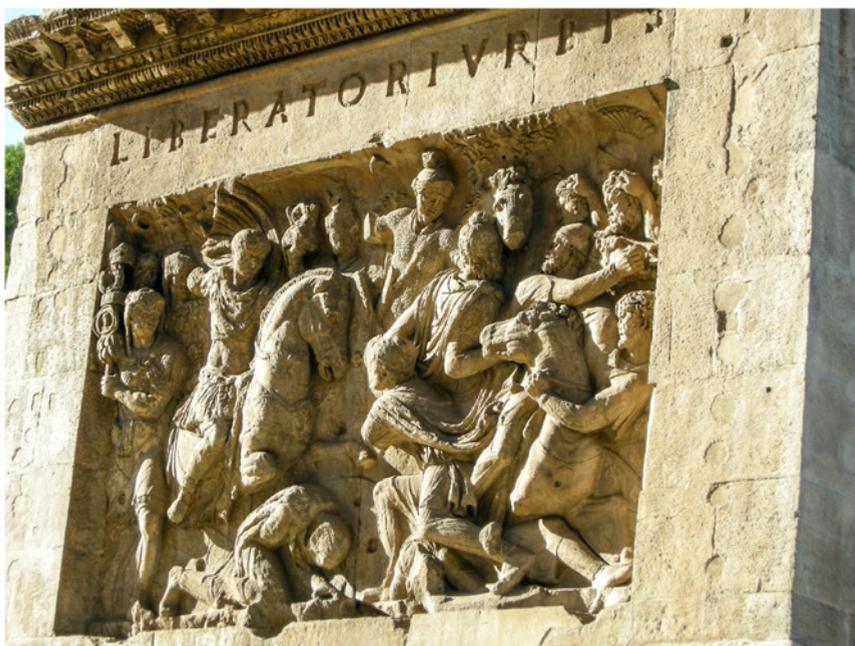


Fig. 2. Arco di Costantino, grande fregio traiano (conquista di un villaggio dacico).

rio emerge dalla narrazione del *De mortibus persecutorum*, di cui richiamo, a titolo esemplificativo, due significativi passaggi<sup>31</sup>:

due Pico, v. i contributi raccolti nel volume di P. CASTELLI (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze, Olschki, 1998. Il confronto tra Cicerone e Lattanzio è già in Girolamo, *Epistula LVIII*, 10 (ed. Hilberg): *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra adfirmare potuisset, quam facile aliena destruxit!* [Lattanzio un vero e proprio fiume di eloquenza tulliana, o se avesse potuto tanto affermare le nostre credenze, quanto facilmente ha distrutto quelle altrui!].

<sup>31</sup> Sull'opera, probabilmente composta tra il 318 e il 321, cfr. F. AMARELLI, *Il 'de mortibus persecutorum' nei suoi rapporti con l'ideologia coeva*, in *SDHI*, 1970, XXXVI, pp. 207-264 e F. ZAPPALÀ MARELLI, *Il tópos del tiranno sconfitto nel De mortibus persecutorum di Lattanzio*, cit., pp. 97-111. Con specifico riferimento alla propaganda contro Galerio, v. G. ZECCHINI, *Dall'imperium Daciscum alla Ghotia: il ruolo di Costantino nell'evoluzione di un tema politico e storiografico*, in G. BONAMENTE, F. FUSCO (a cura di), *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Macerata 18-20 dicembre 1990*, II, Macerata, Università degli Studi, 1993, pp. 915-933; nonché ID., *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., in particolare, pp. 130-131.

Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 23.5: *Quae veteres adversus victos iure belli fecerant, et ille adversus Romanos Romanisque subiectos facere ausus est, quia parentes eius censui subiugati fuerant, quem Traianus Daciis assidue rebellantibus poenae gratia victor imposuit* [Quello che gli antenati avevano fatto contro i vinti per diritto di guerra, egli osava perpetrarlo contro i Romani e i soggetti ai Romani: andava dicendo che i suoi vecchi erano stati obbligati al censimento che Traiano vincitore aveva imposto, per castigare i Daci in continua rivolta (trad. Monzini)].

Il censimento indetto da Galerio nel 306 viene reinterpretato da Lattanzio come una «ritorsione» di un discendente dei Daci contro i Romani per l'analoga iniziativa a suo tempo intrapresa da Traiano<sup>32</sup>. Galerio, secondo la narrazione dello stesso Lattanzio e la propaganda costantiniana, intendeva persino trasformare l'impero da romano in dacico<sup>33</sup>:

Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 27.8: *Olim quidem ille ut nomen imperatoris acceperat, hostem se Romani nominis erat professus, cuius titulum immutari volebat, ut non Romanum imperium, sed Daciscum cognominaretur* [Una volta costui, ricevuto il titolo d'imperatore, si era dichiarato nemico del nome romano: voleva mutarne le insegne, in modo da non chiamarsi più romano impero, ma impero della Dacia (trad. Monzini)].

Come efficacemente osservato da Giuseppe Zecchini: «l'antitipo di Galerio è Traiano, che ne aveva sottomesso gli avi, come viene significativamente sottolineato anche dall'inserimento dei noti rilievi traianei nel coevo arco di Costantino [...], e che già per i tradizionalisti del III secolo era stato simbolo di genuina romanità tanto che Decio ne aveva assunto il nome, il modello invece è Massimino il Trace»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Così G. ZECCHINI, *Dall'imperium Daciscum alla Ghotia*, cit., p. 926.

<sup>33</sup> Cfr. ancora G. ZECCHINI, *Dall'imperium Daciscum alla Ghotia*, cit., pp. 924-925; nonché ID., *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., p. 131 e nt. 20.

<sup>34</sup> G. ZECCHINI, *Dall'imperium Daciscum alla Ghotia*, cit., p. 927. Sul punto, v. anche ID., *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., p. 131.

Costantino, seguendo il modello offerto da Traiano, inizia inoltre a fregiarsi del titolo di *humanarum rerum optimus princeps*, attestato da diversi militari provenienti dall'Italia settentrionale<sup>35</sup>. Il dato non deve sorprendere: il primo imperatore cristiano cerca di instaurare una solida alleanza con il senato. A ciò si presta la rievocazione dell'immagine di Traiano, che proprio dall'assemblea dei *patres* aveva ricevuto l'appellativo di *optimus princeps*.

### 5. Teodosio e il principato di Traiano

La propaganda di Teodosio, di origini spagnole, come Traiano, cerca di instaurare ancora una volta un legame con l'immagine dell'*optimus princeps*. Ad accomunare i due imperatori è anche il modo con cui hanno raggiunto il potere, entrambi scelti per i propri meriti: Traiano da Nerva, Teodosio da Graziano. Il 3 ottobre 382 viene concluso da Teodosio un trattato di pace con i Goti, ai quali viene riconosciuto il diritto di stanziarsi in terre deserte situate tra il Danubio e i Balcani. Il trattato porta alla creazione del primo stato germanico all'interno dell'Impero Romano<sup>36</sup>. Le trattative dirette alla conclusione del *foedus* sono condotte dal generale Saturnino, che viene, quindi, premiato da Teodosio con il conferimento del consolato. Il 1° gennaio 383 Temistio pronuncia in senato – e alla presenza di Teodosio – un'orazione di ringraziamento per la pace e per il consolato conferito a Saturnino<sup>37</sup>. Nel contesto dell'orazione, qui diret-

<sup>35</sup> Cfr. I. TANTILLO, *Humanarum rerum optimus princeps. Osservazioni sul formulario di alcuni militari costantiniani dell'Italia settentrionale*, in M. GHILARDI, CH.J. GODDARD, P. PORENA (a cura di), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, École française de Rome, 2006, pp. 269-280. Per la spiegazione del genitivo *rerum humanarum*, cfr. in particolare V. CICALA, "Optimus princeps rerum humanarum": *ideologia imperiale ed ottica cristiana nella propaganda politica costantiniana*, in *Rivista storica dell'antichità*, 1986, XVI, pp. 183-188.

<sup>36</sup> Cfr. A. PIGANIOL, *Histoire romaine*, IV.2, *L'empire chrétien (325-395)*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, pp. 213-214 e M. CESA, 376-382: *Romani e Barbari sul Danubio*, in *Studi urbinati B/3*, 1984, LVII, 63-99.

<sup>37</sup> U. ROBERTO, *L'eredità di Traiano: la vicenda di Lusius Quietus nel pensiero di Temistio (Or. XVI 204D-205A)*, cit., pp. 75-78. Per un accenno, v. anche M. VITIELLO, *Emperor Theodosius' Liberty and the Roman Past*, cit., p. 575, nt. 12.

to a elogiare Teodosio per aver scelto Saturnino, anziché riservare il consolato a se stesso o al proprio figlio (il riferimento è al figlio maggiore di Teodosio, Arcadio, perché Onorio non è ancora nato), viene evocato Traiano, che in passato aveva compiuto un'identica scelta, di carattere meritocratico, designando come console e proprio successore Lusio Quieto<sup>38</sup>:

Temistio, *Orat.* XVI, 204d-205a: Ἀλλ' ἔχων ἐν ὀφθαλμοῖς υἱὸν ἀγαπητόν, ἤδη παῖδα, ἤδη μειράκιον, ἤδη φθεγγόμενον ὀλοκλήρως, τάχα οἷόν τε καὶ δημηγορῆσαι – ὦ τῆς καρτερίας – ἠττήθης μᾶλλον τῆς ἀρετῆς ἢ τῆς φύσεως. Οὕτω καὶ ὁ σὸς πρόγονος καὶ ἀρχηγέτης. Παῖδες μὲν οὐκ ἦσαν αὐτῷ, παῖδες δὲ ἀδελφῶν καὶ ἀδελφιδῶν· ἀλλ' ὅμως οὐδένα ἐκείνων τῆς εὐνοίας Λουσίου προὔτιμῆσεν, ἀλλ' οὐδὲ Ῥωμαῖον ὄντα τὸν ἄνδρα, ἀλλ' οὐδὲ Λίβυν ἐκ τῆς ὑπηκόου Λιβύης, ἀλλ' ἐξ ἀδόξου καὶ ἀπωκισμένης ἐσχατιᾶς, ἐπειδὴ Μάρδους κατεστρατήγησεν, ἀνέδειξε πρότερον ὕπατον, εἶτα τῆς βασιλείας διάδοχον κατεστήσατο. Οὗτο τοῖς τότε ἦν αὐτοκράτορσι περὶ πολλοῦ μηδεπώποτε ἀποστρεφεῖν τῶν προσηκόντων ἄθλων τὴν ἀρετὴν [Pur avendo sotto gli occhi il tuo diletto figliuolo già adolescente, già esperto oratore e forse già capace di parlare in pubblico, hai preferito – che forza d'animo! – lasciarti conquistare dalla virtù piuttosto che dal vincolo del sangue. Così fece anche il tuo antenato e capostipite: anche se non aveva figli, ne avevano i fratelli e le nipoti, eppure non volle che nessuno fra questi prevalesse sulla sua benevolenza per Lusio, e allorché questi sconfisse i Mardi, sebbene non fosse un romano, e neppure un libico della regione soggetta a Roma, ma del territorio più oscuro e lontano, prima lo nominò console e poi lo designò come suo successore nell'impero. Tanto importante era per gli imperatori di un tempo non privare la virtù del meritato riconoscimento! (trad. Maisano)].

Traiano, in ragione delle comuni origini spagnole, è dunque ricordato come come πρόγονος καὶ ἀρχηγέτης [antenato e capostipite] di Teodosio. Del recupero della figura di Traiano è prova anche

<sup>38</sup> Sulla figura di Lusio Quieto e per l'impiego che ne fa Temistio, in difesa della barbarizzazione dell'esercito, v. ancora U. ROBERTO, *L'eredità di Traiano: la vicenda di Lusius Quietus nel pensiero di Temistio (Or. XVI 204D-205A)*, cit., pp. 78-88.

nell'*Epitoma rei militaris* di Vegezio, composta tra il 383 e il 388 e dedicata a proprio a Teodosio<sup>39</sup>:

Vegezio, *Epitoma rei militaris*, I, prolog., 5-6: *De dilectu igitur atque exercitatione tironum per quosdam gradus et titulos antiquam consuetudinem conamur ostendere, (6) non quo tibi, imperator invicte, ista videantur incognita, sed ut quae sponte pro rei publicae salute disponis agnoscas olim custodisse Romani imperii conditores et in hoc parvo libello quicquid de maximis rebus semperque necessariis requirendum credis invenias* [Noi cerchiamo pertanto di mostrare le usanze degli antichi riguardo alla scelta e all'addestramento delle reclute in varie tappe e con titoli; (6) non perché queste sembrino a te, imperatore invitto, sconosciute, piuttosto affinché tu sappia che le disposizioni che tu dai spontaneamente per la salvezza dello stato sono state già un tempo meditate dai fondatori dell'Impero Romano e tu possa trovare in questo piccolo opuscolo qualsiasi rimedio tu creda che vada trovato per le cose più importanti e sempre necessarie (trad. Formisano)].

Come osserva Giuseppe Zecchini: «Vegezio presenta come esercito ideale quello plasmato dalle costituzioni e dai regolamenti di Augusto e di Traiano e Adriano: in realtà accoglie in questo suo esercito anche innovazioni successive, di età severa e tetrarchica, ma ha cura di non precisarne mai la cronologia, cosicché sembra al lettore che il tutto risalga alle riforme di Traiano e Adriano»<sup>40</sup>. La costruzione di questo legame è sostenuta dall'apporto della storiografia fi-

<sup>39</sup> Cfr. in particolare G. ZECCHINI, *Da Nicomaco Flaviano a Memmio Simmaco*, cit., p. 54 e nt. 21; nonché ID., *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., p. 134. Per una diversa datazione e l'ipotesi secondo cui il destinatario dell'*Epitoma* sarebbe in realtà Teodosio II, cfr. tuttavia M. COLOMBO, *La datazione dell'"Epitoma rei militaris" e la genesi dell'esercito tardoromano: la politica militare di Teodosio I, Veg. R. Mil. 1.20.2-5 e Teodosio II*, in *Ancient Society*, 2012, XLII, pp. 255-292; nonché ID., *Nuove prove per la datazione di Vegezio sotto Teodosio II e la sua collocazione nell'Impero Romano d'Oriente*, in *Klio*, 2019, CI, pp. 256-275.

<sup>40</sup> Così G. ZECCHINI, *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., p. 134. Per l'individuazione delle fonti dell'*Epitoma*, cfr. A.R. NEUMANN, s.v. *Publius (Flavius) Vegetius Renatus*, in *PWRE*, S. X, Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1965, col. 1005.

lo senatoria, come dimostrano diversi luoghi dell'anonima *Epitome de Caesaribus*<sup>41</sup>.

Il forte legame tra Teodosio e il principato di Traiano risulterebbe senz'altro ulteriormente rafforzato dall'adesione alla tesi secondo cui l'enigmatica *Institutio Traiani* pseudoplutarchea, ricordata da Giovanni di Salisbury, sarebbe, in realtà «una *institutio Theodosii* o di altro imperatore del tempo»<sup>42</sup>.

## 6. *La figura di Traiano in età ostrogota e la creazione della leggenda presso la corte di Gregorio Magno*

Traiano costituisce un modello di regalità anche in età ostrogota, come testimonia la *Pars posterior* dell'Anonimo Valesiano<sup>43</sup>. Teoderico, come osserva Massimiliano Vitiello, intende «proporsi come successore dei migliori imperatori»<sup>44</sup>:

<sup>41</sup> *Epitome de Caesaribus*, 48.1: *Theodosius, genitus patre Honorio, matre Thermantia, genere Hispanus, originem a Traiano principe trahens...* [Teodosio, figlio di Onorio e di Termanzia, di origine spagnola e discendente dell'imperatore Traiano...]. *Epitome de Caesaribus*, 48.8: *Fuit autem Theodosius moribus et corpore Traiano similis, quantum scripta veterum et picturae docent...* [Fu poi Teodosio simile a Traiano nei costumi e nel corpo, come insegnano gli scritti e i dipinti degli antichi...]. *Epitome de Caesaribus*, 48.10: *Illa tamen quibus Traianus aspersus est, vinolentiam scilicet et cupidinem triumphandi, usque eo detestatus est ut bella non moverit...* [Ma i difetti che rovinavano la reputazione di Traiano, vale a dire l'ubriachezza e la passione per il trionfo, a tal punto li detestava che non muoveva guerre...]. Cfr. G. ZECCHINI, *Da Nicomaco Flaviano a Memmio Simmaco*, cit., p. 54 e nt. 19; ID., *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., pp. 135-136; U. ROBERTO, *L'eredità di Traiano: la vicenda di Lusius Quietus nel pensiero di Temistio (Or. XVI 204D-205A)*, cit., p. 77; M. VITIELLO, *Emperor Theodosius' Liberty and the Roman Past*, cit., pp. 573-577; nonché E. SAVINO, *Ricerche sull'Historia Augusta*, cit., p. 66 e nt. 30.

<sup>42</sup> Cfr. S. DESIDERI, *La "Institutio Traiani"*, Genova, Istituto di Filologia Classica [Arti grafiche A. Chicca, Tivoli], 1958, pp. 46-47. Sul punto, v. anche le osservazioni di G. ZECCHINI, *Da Nicomaco Flaviano a Memmio Simmaco*, cit., pp. 53-54.

<sup>43</sup> Sull'opera, cfr. M. FESTY, M. VITIELLO, *Introduction*, in *Anonyme de Valois II. L'Italie sous Odoacre et Théodoric*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, pp. VII-LII. Con particolare riferimento al confronto con Traiano, v. anche A. PERGOLI CAMPANELLI, *Cassiodoro alle origini dell'idea di restauro*, Milano, Jaca Book, 2013, p. 17.

<sup>44</sup> Cfr. M. VITIELLO, *Teoderico a Roma. Politica, amministrazione e propaganda nell'"adventus" dell'anno 500*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 2004,

Anonimo Valesiano, *Pars posterior: Theodericiana*, 12.60 (ed. Festy): *Nihil enim perperam gessit. Sic gubernavit duas gentes in uno, Romanorum et Gothorum, dum ipse quidem Arrianae sectae esset, tamen nihil contra religionem catholicam temptans. Militiam Romanis sicut sub principes esse praecepit. Dona et annonas largitus, quanquam aerarium publicum ex toto faeneum invenisset, suo labore recuperavit et opulentum fecit; exhibens ludos circensium et amphitheatrum, ut etiam a Romanis Traianus vel Valentinianus, quorum tempora sectatus est, appellaretur, et a Gothis secundum edictum suum quem eis constituit rex fortissimus in omnibus iudicaretur* [Infatti non agì mai in modo poco giudizioso. Così governò due popoli contemporaneamente, i Romani e i Goti, e, benché appartenesse alla setta ariana, non tentò di far nulla contro la religione cattolica. Stabilì che l'amministrazione civile si svolgesse per i Romani come sotto gli imperatori. Elargì doni e distribuzioni di grano, e, sebbene avesse trovato il pubblico erario integralmente vuoto, riuscì col suo lavoro a recuperare e a renderlo opulento; organizzò giochi di circo e di anfiteatro, al punto da essere chiamato anche dai Romani Traiano o Valentiniano, avendo preso a modello i loro tempi, e da essere giudicato dai Goti, sulla base dell'editto che aveva emanato per loro, il più forte dei re in tutto].

La testimonianza elogia la tolleranza religiosa di Teoderico e le sue capacità di amministratore: era infatti riuscito a risollevare le finanze del regno<sup>45</sup>. Aveva, inoltre, conservato ai Romani l'ammini-

LIII, p. 106 e *passim*. In proposito, può essere richiamata anche la testimonianza di Cassiodoro, *Variae*, 8.15.1, in cui Atalarico menziona Teoderico come *bonus princeps*. Cfr. ancora M. VITIELLO, *Teoderico a Roma*, cit., p. 78, nt. 20, il quale sottolinea come *bonus princeps* sia un «appellativo traiano (più volte ricorrente nel panegirico pliniano)»; e, ancora con riferimento ad Atalarico, Id., *Momenti di Roma ostrogota: adventus, feste, politica*, Stuttgart, Franz Steiner, 2005, p. 88. Sulla conoscenza e sull'impiego da parte di Cassiodoro del panegirico pliniano, cfr. G. ARICÒ, *Cassiodoro e la cultura latina*, in S. LEANZA (a cura di), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1986, p. 167. Per la politica di recupero e di valorizzazione del patrimonio storico-artistico di Roma intrapresa da Teoderico, v. B. SAITTA, *La civiltas di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1993, pp. 103-138; nonché M.G. CAENARO, *Forma urbis*, cit., pp. 171-176.

<sup>45</sup> Sul giudizio positivo formulato dall'Anonimo Valesiano in relazione all'operato di Teoderico, v. già A. MOMIGLIANO, *Gli Anicii e la storiografia latina*

strazione civile<sup>46</sup>. Valentiniano, verosimilmente, si tratta di Valentiniano I, è richiamato per la politica religiosa, mentre Traiano per le elargizioni<sup>47</sup>. L'Anonimo Valesiano è riconducibile all'ambiente culturale degli Anicii: siamo ormai alle soglie della formazione della leggenda della giustizia di Traiano presso la corte di Gregorio Magno<sup>48</sup>.

### 7. Traiano nella sua realtà storica: aspetti di politica del diritto e tendenze del diritto romano nell'età dell'oro

Le direttrici ideologiche del principato traiano risultano tracciate dal Panegirico di Plinio il Giovane<sup>49</sup> e, ancora, dalle quat-

---

del VI sec. d.C., in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, vol. XI, fasc. 11-12, novembre-dicembre 1956, pp. 282-283 (= *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 235-236). Con specifico riferimento all'amministrazione finanziaria e per l'indicazione di altre fonti, cfr. M. VITIELLO, *Teoderico a Roma*, cit., pp. 92-102.

<sup>46</sup> Per l'interpretazione dell'espressione *militiam Romanis sicut sub principes esse praecepit*, cfr. M. VITIELLO, «Per il bene di Roma». *I privilegi imperiali di Teoderico: da Cassiodoro alla Constitutio Pragmatica*, in *Latomus*, 2009, LXVIII, p. 161, nt. 52; nonché Id., *Commentaire*, in *Anonyme de Valois II. L'Italie sous Odoacre et Théodoric*, cit., pp. 58-59, nt. 5.

<sup>47</sup> M. VITIELLO, *Teoderico a Roma*, cit., pp. 108-114 (con riferimento a Valentiniano e per l'identificazione con Valentiniano I) e pp. 114-118 (per l'impiego dell'immagine di Traiano); sul punto v. ancora Id., *Commentaire*, cit., pp. 62-65, nt. 9.

<sup>48</sup> Per l'apporto della produzione storiografica di area anicia, cfr. A. MOMIGLIANO, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d.C.*, cit., pp. 282-283 (= *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, cit., pp. 235-236), e, con particolare riferimento alla figura di Gregorio Magno, G. ZECCHINI, *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, cit., pp. 142-143.

<sup>49</sup> Sul Panegirico, che contiene il testo, rielaborato e ampliato, della *gratiarum actio* tenuta da Plinio in senato il 1° settembre del 100 d.C., cfr. P. FEDELI, *Il 'Panegirico' di Plinio nella critica moderna*, in *ANRW*, II.53.1, Berlin-New York, de Gruyter, 1989, pp. 387-514; D. LASSANDRO, *Il concentus omnium laudum in onore dell'imperatore nel Panegirico di Plinio e nei Panegirici Latini*, in L. CASTAGNA, E. LEFÈVRE (a cura di), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München-Leipzig, K.G. Saur, 2003, pp. 245-255. Sui motivi del Panegirico, v. inoltre CANOBBIO, *Il Panegirico di Plinio il Giovane: un percorso di lettura tra intertestualità e immagine del princeps*, cit., pp. 460-494. L'opera di Plinio venne poi inclusa nel *corpus* dei dodici *Panegyrici Latini*, che, ignorato nel Medioevo, venne scoperto solo nel

tro orazioni *Περὶ βασιλείας* di Dione di Prusa<sup>50</sup>. La *φιλανθρωπία* e l'*humanitas* ispirano il regno di Traiano.

L'imperatore è artefice, come ha avuto modo di osservare Werner Eck, del «più completo programma di sostegno a lunga scadenza di tutta l'antichità»: l'*Institutum Traiani*, a favore di *pueri* e di *puellae* in condizioni disagiate<sup>51</sup>. Al motivo della *φιλανθρωπία*, si deve aggiungere anche la forte preoccupazione di reagire alla crisi demografica, come ricorda Mario Mazza: «da Traiano, gli *Alimenta* furono istituiti soprattutto per sviluppare la natalità in Italia, e per favorire il reclutamento dell'esercito»<sup>52</sup>.

---

1433 dall'umanista Giovanni Aurispa – forse, insieme a Francesco Pizolpasso – nella biblioteca della cattedrale di Magonza: cfr. D. LASSANDRO, *I Panegyrici Latini nella Biblioteca Malatestiana di Cesena*, in P. FIORETTI (a cura di), *Storie di cultura scritta. Studi per F. Magistrale*, II, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 515-516.

<sup>50</sup> Cfr. D. FERRANTE, *Introduzione*, in DIONE CRISOSTOMO, *Περὶ βασιλείας* (*Or. IV*). *Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di D. Ferrante*, Napoli, Casa editrice Federico & Ardia, 1975, pp. 7-28; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'Impero Romano*, Messina-Firenze, Casa editrice G. D'Anna, 1978, pp. 283-375; P. VOLPE, F. FERRARI, *Introduzione*, in AA.VV., *Ricerche su Dione di Prusa*, Napoli, Luciano, 2001, pp. 7-13; A.M. MILAZZO, *Dimensione retorica e realtà politica. Dione di Prusa nelle orazioni III, V, VII, VIII*, Hildesheim-Zürich-New-York, Georg Olms, 2007, pp. 51-107. Per un quadro d'insieme sui motivi che caratterizzano questi discorsi, v. P. DESIDERI, *Dione di fronte all'imperatore: riflessioni sulla regalità*, in G. VAGNONE, *Dione di Prusa. Orazioni I-II-III-IV* ("Sulla regalità"). *Orazione LXII* ("Sulla regalità e sulla tirannide"). *Edizione critica, traduzione e commento (con una introduzione di P. Desideri)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2012 (Supplemento n. 26 al «Bollettino dei Classici»), pp. 7-21.

<sup>51</sup> W. ECK, *Die staatliche Organisation Italiens in den hohen Kaiserzeit*, München, Beck, 1979, p. 146 (= *L'Italia nell'Impero Romano. Stato e amministrazione in epoca imperiale*, edizione italiana a cura di K. FABIAN, S. STRASSI, Bari, Edipuglia, 1999, p. 151). Sul punto, cfr. anche C. CORBO, *Potere politico e infanzia disagiata: dalla Tabula Alimentaria di Veleia alla legislazione tardoantica*, in P.L. DALL'AGLIO, C. FRANCESCHELLI, L. MAGANZANI (a cura di), *Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Veleiati. Veleia-Lugagnano Val d'Arda, 20-21 settembre 2013*, Bologna, Ante Quem, 2014, p. 247; nonché EAD., *Traiano e gli 'alimenta': profili ermeneutici e sviluppi storici*, in *MEP*, 2019, XXII, fasc. 24, p. 183 e nt. 8.

<sup>52</sup> M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 178; cui adde R. LAURENDI, *Institutum Traiani. Alimenta Italiae. Obligatio praediorum. Sors et usura. Ricerche sull'evergetismo municipale e sull'iniziativa imperiale per il sostegno all'infanzia nell'Italia romana*, Romae, «L'Erma» di Bretschneider, 2018, pp. 141-149. Per la rappresentazione

Il fisco concedeva prestiti, garantiti da ipoteche sui terreni, a tasso d'interesse agevolato: nel caso di Veleia è attestato il 5 per cento, in quello della *Tabula alimentaria Baebiana* il tasso d'interesse è ancora più vantaggioso (il 2,5 per cento)<sup>55</sup>. Gli interessi venivano

---

dell'*Institutio alimentaria* sull'Arco di Benevento, v. P. VEYNE, *Une hypothèse sur l'arc de Bénévont*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1960, LXII, pp. 197-200; nella letteratura più recente, cfr. L. LAUDINO, *L'Arco di Benevento e le Institutiones Alimentariae*, in L. ZERBINI (a cura di), *L'Arco di Traiano a Benevento e gli Archi trionfali romani: tra ideologia e propaganda*, Benevento, Kinetès, 61-66 e A. GUASCO, *Geometrie del diritto romano nell'Arco di Benevento*, *ivi*, pp. 67-72.

<sup>55</sup> La *Tabula dei Ligures Baebiani* è in *CIL*, IX, n. 1455. Per l'edizione critica e la traduzione della *Tabula* di Veleia, v. N. CRINITI, *Veleia: la Tabula Alimentaria*, in *Id.* (a cura di), *Ager Veleias. Tradizione, società e territorio sull'Appennino Piacentino (con nuova edizione e traduzione della Tabula Alimentaria di Veleia)*, Parma, La Pilotta, 2003, pp. 269-329. Sui numerosi problemi posti dall'inquadramento di questi prestiti, v. G. MAININO, *Veleia, Plinio il giovane e la Tabula alimentaria per il diritto romano*, *ivi*, pp. 117-130 (= *Id.*, *Studi giuridici sulla Tabula Alimentaria di Veleia*, Milano, LED - Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, 2019, pp. 41-61 [Collana della Rivista di Diritto Romano. Saggi, dir. F. Zuccotti]); L. MAGANZANI, *L'obligatio praediorum nella Tabula Alimentaria veleiate: profili tecnico-giuridici*, in P.L. DALL'AGLIO, C. FRANCESCHELLI, L. MAGANZANI (a cura di), *Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Veleiati*, *cit.*, pp. 157-167; R. LAURENDI, *Institutum Traiani*, *cit.*, pp. 114-126. Laretta Maganzani richiama l'attenzione sulla fattispecie del collocare la *pecuniae publicae*, risultante da D. 22.1.33 (Ulp. *lib. sing. de off. curat. rei publ.*): *Si bene collocatae sunt pecuniae publicae, in sortem inquietari debitores non debent et maxime, si parient usuras: si non parient, prospicere rei publicae securitati debet praeses provinciae, dummodo non acerbum se exactorem nec contumeliosum praebat, sed moderatum et cum efficacia benignum et cum instantia humanum: nam inter insolentiam incuriosam et diligentiam non ambitiosam multum interest. 1. Praeterea prospicere debet, ne pecuniae publicae credantur sine pignoribus idoneis vel hypothecis* [Se i denari pubblici siano bene investiti e, soprattutto, se generino interessi, i debitori non devono essere assillati per la restituzione del capitale, se non li generino, il preside della provincia deve badare alla sicurezza della cosa pubblica, purché non si mostri esattore rigido o oltraggioso, ma moderato e benigno con efficacia e umano con premura: vi è molta differenza infatti tra l'insolenza noncurante e la diligenza non importuna. 1. Inoltre deve badare a che i denari pubblici non vengano dati in prestito senza adeguati pigni o ipoteche]. Sul testo, cfr. L. PELLECCHI, *Dimensione economica e azione della giurisprudenza: il caso delle garanzie reali*, in E. LO CASCIO, D. MANTOVANI (a cura di), *Diritto romano e economia. Due modi di pensare e organizzare il mondo (nei primi tre secoli dell'Impero)*, Pavia, Pavia University Press, 2018, pp. 461-462; nonché D. MANTOVANI, *Giuristi romani e storia dell'economia antica. Elementi per una dialettica*, in C. BUZZACCHI, I. FARGNOLI (a cura di), *Il diritto allo stato puro? Le fonti giuridiche romane come documento della società antica*, Milano, Giuffrè, 2021, pp. 209-210.

destinati ad offrire i mezzi di sostentamento per *pueri* e per *puellae indigenti*<sup>54</sup>.

Il Senatoconsulto Rubriano, in materia di fedecommissi di libertà, riconosce la libertà dello schiavo, nel caso in cui l'onerato sia stato ingiustificatamente assente<sup>55</sup>. Nei processi contro i cristiani, è esclusa la procedibilità d'ufficio e non devono essere prese in considerazione le denunce anonime<sup>56</sup>.

Ulpiano, nei suoi *libri de officio proconsulis*, ricorda due rescritti dell'imperatore<sup>57</sup>:

D. 48.19.5 pr. (Ulp. 7 *de off. procons.*): *Absentem in criminibus damnari non debere divus Traianus Iulio Frontoni rescripsit. sed nec de suspicionibus debere aliquem damnari divus Traianus Adsidio Severo rescripsit: satius enim esse inpunitum relinqui facinus nocentis quam innocentem damnari. [...]* [Il divo Traiano rescrisse a Giulio Frontone che nei processi criminali l'assente non dovesse essere condannato. Ma che nessuno potesse essere condannato sulla base di sospetti il divo Traiano rescrisse ad Assiduo Severo: e che fosse infatti preferibile lasciare impunito il misfatto di un colpevole, piuttosto che condannare un innocente. (...)].

<sup>54</sup> Cfr. in particolare R. LAURENDI, *Institutum Traiani*, cit., pp. 149-156.

<sup>55</sup> A. LOVATO, *Giustizia e giuristi al tempo di Traiano*, in *MEP*, 2019, XXII, fasc. 24, pp. 210-212; *amplius* v. A. TORRENT, *El senadoconsulto Rubriano de fideicommissariis libertatibus Ulp. (5 fideic.) D. 40,5,26,7: si hi, a quibus libertatem praestari oportet, evocati a praetore adesse nolissent. Un intento de explicación material y procesal*, in *AG*, 2018, CL.3, 2018, pp. 451-509; per gli sviluppi successivi, v. ID., *El senadoconsulto Dasumiano y otros de época adrianea: Vitrasiano, Articuleiano, Iunciano de fideicommissariis libertatibus*, in *AG*, 2021, CLIII.1, pp. 39-103.

<sup>56</sup> Per le fonti e la principale letteratura di riferimento, v. *supra*, p. 22, nt. 6.

<sup>57</sup> Sui *libri de officio proconsulis* di Ulpiano, cfr. D. MANTOVANI, *Il 'bonus praeses' secondo Ulpiano. Studi su contenuto e forma del 'de officio proconsulis' di Ulpiano*, in *BIDR*, 1993-1994, XCVI-XCVII, pp. 203-267. Sul genere letterario, si segnalano, inoltre, i contributi raccolti nel volume E. STOLFI (a cura di), *Giuristi e officium. L'elaborazione giurisprudenziale di regole per l'esercizio del potere fra II e III secolo d.C.*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011. Dell'opera ulpiana sta per essere pubblicata un'edizione critica, curata da Mario De Nonno e Dario Mantovani: cfr. D. MANTOVANI, *Aspetti dell'edizione critica di opere giurisprudenziali. L'esempio del de officio proconsulis di Ulpiano*, in A. SCHIAVONE (a cura di), *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani*, Torino, Giappichelli, 2017, pp. 257-278.

Nel primo, si fa divieto di condanna a carico del reo assente nel procedimento (*Absentem in criminibus damnari non debere divus Traianus Iulio Frontoni rescripsit*), nell'altro si vieta la condanna sulla base di semplici sospetti o indizi (*sed nec de suspicionibus debere aliquem damnari divus Traianus Adsidio Severo rescripsit: satius enim esse impunitum relinqui facinus nocentis quam innocentem damnari*)<sup>58</sup>. È la giustificazione di una regola di giudizio che trova, ancora oggi, accoglimento nell'ambito del processo penale<sup>59</sup>. Ci troviamo di fronte un'embrionale prospettazione della presunzione d'innocenza, con matrici culturali legate alla riflessione dello stoicismo. Secondo Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 81.26: *quidquid dubium est humanitas inclinatur in melius*<sup>60</sup>.

Dopo i *mali principes* e, in particolare, dopo il tiranno Domiziano, si avverte l'esigenza della legalità nel processo. Al riguardo, sono particolarmente significativi anche due passaggi del Panegirico pliniano: 36.4 [...] *Eodem foro utuntur principatus et libertas* [...] e 65.1: [...] *nunc primum audio, nunc primum disco, non est: «Princeps super leges», sed «Leges super principem»*<sup>61</sup>. Emergono esigenze di certezza del diritto e di legalità, che vengono espresse anche dalla produzione giurisprudenziale del tempo.

<sup>58</sup> Per l'esegesi della testimonianza, v. A. DELL'ORO, *I libri de officio nella giurisprudenza romana*, Milano, Giuffrè, 1960, pp. 149-150; A. BELLODI ANSALONI, *Ricerche sulla contumacia nelle cognitiones extra ordinem*, I, Milano, Giuffrè, 1998, pp. 8-9 (con particolare riferimento al prosieguo del testo ulpiano e alla nozione di contumacia); V. MAROTTA, *Ulpiano e l'impero*, II, *Studi sui libri de officio proconsulis e la loro fortuna tardoantica*, Napoli, Loffredo, 2004, pp. 145-149; A. LOVATO, *Giustizia e giuristi al tempo di Traiano*, cit., pp. 213-214.

<sup>59</sup> Su questo aspetto, v. ora A. PETRUCCI, *Fondamenti romanistici di diritto pubblico*, Torino, Giappichelli, 2022, pp. 122-123.

<sup>60</sup> Sul testo di Seneca, cfr. A. SETAIOLI, *L'ep. 81 di Seneca e la postilla al De beneficiis*, in *Prometheus*, 2019, XLV, pp. 162-174. Sull'affermazione traiana, sui suoi referenti culturali e sui suoi sviluppi nel diritto romano, v. in particolare G. COPPOLA BISAZZA, *Traiano e la presunzione d'innocenza*, in *MEP*, 2019, XXII, fasc. 24, pp. 253-271; EAD., *Traiano, l'affermarsi del principio del favor rei e il suo consolidarsi anche in campo privatistico*, in *TSDP*, 2019, XII, pp. 1-33.

<sup>61</sup> Plinio il Giovane, *Panegyricus Traiano Imperatori dictus*, 36.4 e 65.1 (ed. Durry, Paris, 1938, p. 141 e p. 184). Per l'interpretazione, rinvio alle osservazioni di A. D'ORS, *Introducción*, in PLINIO EL JOVEN, *Panegyrico de Trajano. Traducción, introducción y notas por A. d'Ors*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, *praecipue* pp. XXXVI-XLVII. Sul punto, v. A. LOVATO, *Giustizia e giuristi al tempo di Traiano*, cit., p. 214.

Fanno parte del *consilium principis* di Traiano personalità del calibro di Aristone e Nerazio<sup>62</sup>. Nella produzione scientifica di quest'ultimo, *consul suffectus* nel 97 e pure governatore della Pannonia, tra la fine del 102 e il 106, si ritrova un celebre testo, destinato a fornire una giustificazione della diversità di regime tra *error iuris*, sempre irrilevante ed *error facti*, destinato invece ad assumere rilievo quando essenziale e riconoscibile<sup>63</sup>:

D. 22.6.2 (Ner. 5 membr.): *In omni parte error in iure non eodem loco quo facti ignorantia haberi debet, cum ius finitum et possit esse et debeat, facti interpretatio plerumque etiam prudentissimos fallat* [In generale l'errore nel diritto non dovrà essere considerato allo stesso modo dell'ignoranza del fatto, dal momento che il diritto può e deve essere definito, l'interpretazione del fatto il più delle volte potrebbe ingannare anche i più esperti].

La motivazione richiama l'idea di certezza del diritto (*cum ius finitum et possit esse et debeat*)<sup>64</sup>. Nerazio Prisco percepì e inter-

<sup>62</sup> A. LOVATO, *Giustizia e giuristi al tempo di Traiano*, cit., p. 216.

<sup>63</sup> Per la biografia di Nerazio, v. G. CAMODECA, *Il giurista L. Neratius Priscus Cos. Suff. 97. Nuovi dati su carriera e famiglia*, in *SDHI*, 2007, LXXIII, pp. 291-311 e S. CASTAGNETTI, *Le Membranae di Nerazio Prisco. Saggi introduttivi. Testo, traduzione e commento*, Napoli, Jovene, 2021, pp. 3-30. Con particolare riferimento alla notizia, tradita dal biografo di *Vita Hadriani*, 4.8, secondo cui Traiano avrebbe desiderato avere come successore Nerazio, cfr. anche V. SCARANO USSANI, *L'altro successore*, in L. ZERBINI (a cura di), *Traiano. L'Optimus Princeps*, Treviso, Associazione culturale Brè, 2019, pp. 37-51. Sui diversi requisiti di rilevanza dell'errore di diritto e dell'errore di fatto nell'elaborazione della giurisprudenza romana, cfr. I. PONTORIERO, *I vizi del consenso nella tradizione romanistica*, Torino, Giappichelli, 2020, pp. 24-50.

<sup>64</sup> Sul testo, v. ora l'ampia esegesi offerta da S. CASTAGNETTI, *Le Membranae di Nerazio Prisco*, cit., pp. 244-252, e, da ultima, M. FRUNZIO, *Nerazio interlocutore privilegiato di Paolo*, in G. SANTUCCI et alii, *Iulius Paulus. Ad Neratium libri IV*, Roma-Bristol, «L'Erma» di Bretschneider, 2021, p. 34 e p. 58. Cfr. inoltre A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2017<sup>2</sup>, p. 359, secondo cui emergerebbe un'immagine del diritto: «come struttura già ontologicamente compiuta e perfetta in sé, indipendente dall'analisi dell'osservatore: una conclusione dogmatica e paradossalmente antilabeoniana, debitrice verso un razionalismo meno creativo, meno fiducioso – quasi pessimista e sulla difensiva» (ma v. comunque, in precedenza, anche ID., *Studi sulle logiche dei giuristi romani. Nova negotia e transactio da Labeone a Ulpiano*, Napoli, Jovene, 1971, pp. 147-148).

pretò, anche nella sua attività di giurista, gli interessi dei gruppi aristocratici e conservatori che concorsero alla caduta di Domiziano, patrocinando l'ascesa al potere di Nerva, prima, e, dopo, di Traiano<sup>65</sup>.

## 8. *Vittorio Alfieri e il Panegirico di Traiano*

Vittorio Alfieri, nel marzo del 1785, mentre si trova a Pisa, legge il Panegirico di Plinio, non lo apprezza, e decide, pertanto, di riscriverlo<sup>66</sup>. Si tratta, a giudizio di Mario Fubini, della «meno personale [...] delle sue operette, lo svolgimento retorico di un luogo comune»<sup>67</sup>. Nel Panegirico si riflette la tendenza di Vittorio Alfieri a «considerare l'antichità come, si potrebbe dire, una galleria di eroi, tutti compresi nella loro missione di far la parte di eroi, di opporsi ai tiranni, e, magari, di ucciderli»<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. V. SCARANO USSANI, *Ermeneutica, diritto e 'valori' in L. Nerazio Prisco*, in *Labeo*, 1977, XXIII, pp. 197-198; ID., *Valori e storia nella cultura giuridica fra Nerva e Adriano. Studi su Nerazio e Celso*, Napoli, Jovene, 1979, p. 77. Per il riferimento alla certezza del diritto, v. anche ID., *Empiria e dogmi. La scuola proculiana fra Nerva e Adriano*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 9-11. L'impiego dell'espressione *ius finitum* da parte di Nerazio potrebbe rivelare influenze ciceroniane e quintilianee: v. ID., *Cicerone nei giuristi adrianei*, in *Disciplina iuris e altri saperi. Studi sulla cultura di alcuni giuristi romani fra tarda repubblica e secondo secolo d.C.*, Napoli, M. D'Auria, 2012, pp. 229-230. Per una posizione più sfumata in relazione al «conservatorismo» del giurista, v. F. SITZIA, *Il conservatorismo di Nerazio*, in *Labeo*, 1983, XXIX, pp. 33-44 (= *Scritti di diritto romano*, I, a cura di F. BOTTA et alii, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, pp. 65-76).

<sup>66</sup> Della genesi dell'opera dà conto lo stesso V. ALFIERI, *Vita di Vittorio Alfieri da Asti scritta da esso*, in ID., *Opere*, I, introduzione e scelta di M. FUBINI, testo e commento a c. di A. DI BENEDETTO, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1977, pp. 249-251 (l'episodio è narrato nel Capitolo Decimoquinto dell'Epoca quarta: virilità). Cfr., sul punto, N. TERZAGHI, *Il Panegirico di Plinio a Traiano di Vittorio Alfieri*, in AA.VV., *Vittorio Alfieri. Studi commemorativi in occasione del centenario della Nascita*, Firenze, Soc. editrice universitaria, 1951, p. 115 e A.M. GIOMARO, *Il nuovo Traiano 'illuminista' di Vittorio Alfieri*, cit., p. 337.

<sup>67</sup> Cito da M. FUBINI, *Introduzione*, in V. ALFIERI, *Opere*, I, cit., p. XLVI.

<sup>68</sup> Così, con riferimento al plutarchismo alfieriano, N. TERZAGHI, *Il Panegirico di Plinio a Traiano di Vittorio Alfieri*, cit., p. 115 e nt. 1. Sul tema, v. M. BONI, *Plutarchismo alfieriano*, in *Convivium*, 1949, n. 3-4, pp. 352-387 (con specifico riferimento al Panegirico, pp. 377-378).

Alfieri, per giustificare l'invenzione letteraria, ricorre allo stragemma di immaginare il ritrovamento di un nuovo manoscritto del Panegirico pliniano<sup>69</sup>:

IL TRADUTTORE A CHI LEGGE. Questo non è il *Panegirico di Plinio a Traiano*, stampato per lo più dopo le sue *Epistole*: è un altro, cavato da un manoscritto antico nuovamente trovato. Senza entrare in discussione coi letterati per appurare qual dei due sia il vero, e fosse in senato recitato a Traiano, dico soltanto che questo, più breve assai, e non minori cose contenendo, pare che da un ottimo cittadino potesse recitarsi a un ottimo principe.

Nell'opera dell'Alfieri, in luogo dell'«originaria enfatica esaltazione dell'impero e del suo detentore», si trova «la vibrata esortazione a Traiano ad abbandonare il potere assoluto e a ripristinare in Roma la libertà repubblicana»<sup>70</sup>.

Il Panegirico di Alfieri è preceduto, in esergo, da un motto, ricavato dalle *Historiae* di Tacito: *Rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis, et quae sentias dicere licet*<sup>71</sup>. Il motto inneggia alla libertà di pensiero ed è riferito, anche nel suo contesto originario,

<sup>69</sup> Cfr. V. ALFIERI, *Della tirannide. Del principe e delle lettere. Panegirico di Plinio a Traiano. La virtù sconosciuta*, a cura di A. DONATI, Bari, Laterza, 1927, p. 247.

<sup>70</sup> Così C. MAZZOTTA, *Per il «Panegirico di Plinio a Traiano» dell'Alfieri*, in S. ROTA GHIBAUDI, F. BARCIA (a cura di), *Studi politici in onore di L. Firpo*, II, *Ricerche sui secoli XVII-XVIII*, Milano, Franco Angeli, 1990, p. 759-760 (= ID., *Scritti alfieriani*, a cura di M.G. TAVONI, Bologna, Pàtron, 2007, p. 126). Cfr. anche A.M. GIOMARO, *Il nuovo Traiano 'illuminista' di Vittorio Alfieri*, cit., pp. 350-351.

<sup>71</sup> *Historiae*, 1.1.4: *Quod si vita suppeditet, principatum divi Nervae et imperium Traiani, uberiorem securioremque materiam, senectuti seposui, rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet* [Ché, se mi basterà la vita, io mi son riservato di narrare l'impero di Nerva e di Traiano; materia più ricca e meno pericolosa, grazie alla rara felicità di un tempo in cui si può pensare quello che si vuole e dire quello che si pensa (trad. Arici)]. Cfr. E. NARDUCCI, *Tacito e la Pro Marcello di Cicerone: nota a Historiae 1.1*, in *Prometheus*, 2006, XXXII, pp. 231-232, che individua nell'orazione ciceroniana l'ipotesi dal quale Tacito può aver tratto ispirazione. Sul testo, v. da ultimo C. BUONGIOVANNI, *Intrecci tra storiografia e retorica in Tacito Agr. 30, 1*, in M. PALADINI (a cura di), *Templa serena. Studi in onore di E. Flores*, Napoli, FedOA Press, 2021, p. 221 e nt. 7.

al principato traiano<sup>72</sup>. Mi piace ricordare anche la chiusa di Alfieri<sup>73</sup>:

IL TRADUTTORE A CHI HA LETTO. È fama che Trajano e lo ascoltante senato, inteneriti da questa orazione, piangessero; e che a Plinio molta gloria ne ridondasse. Ma, ne rimase, con tutto ciò, a Trajano l'impero; a Roma, al senato, ed a Plinio stesso, il servaggio.

---

<sup>72</sup> Cfr. N. TERZAGHI, *Il Panegirico di Plinio a Traiano di Vittorio Alfieri*, cit., p. 116 e A.M. GIOMARO, *Il nuovo Traiano 'illuminista' di Vittorio Alfieri*, cit., p. 338 e p. 345.

<sup>73</sup> V. ALFIERI, *Della tirannide. Del principe e delle lettere. Panegirico di Plinio a Traiano. La virtù sconosciuta*, cit., p. 280. Cfr. le osservazioni di N. TERZAGHI, *Il Panegirico di Plinio a Traiano di Vittorio Alfieri*, cit., pp. 118-119.



## L'INSEGNAMENTO DEL DIRITTO A BOLOGNA NELL'ETÀ DI DANTE. LA RISCOPERTA DI GIULIO POLLUCE?

*Andrea Padovani*

Il titolo di questo contributo riprende solo nella parte iniziale quello che diedi alla mia comunicazione del 2 dicembre 2021. L'aggiunta – *La riscoperta di Giulio Polluce?* – scaturisce ora dall'approfondimento di alcuni spunti che caratterizzano il libro edito nel settembre dello stesso anno dal Mulino per il CISUI<sup>1</sup>. Nel convegno organizzato dal collega Marco Veglia mi limitai allora ad esporre nelle grandi linee certi temi trattati in quel volume: cosa comprensibile e in fondo giustificabile per la novità editoriale che pochissimi, tra i presenti, avevano già preso in visione.

Oggi, però, riproporre per intero il testo di quella comunicazione non sarebbe di alcuna utilità. Altri dovranno giudicare il valore e la correttezza delle opinioni espresse nel mio libro che, nelle intenzioni, vorrebbe recare nuova luce su un periodo della storia universitaria bolognese consegnata da troppo tempo a valutazioni spesso superficiali, quasi sempre di segno negativo, senza tener conto della loro contraddittorietà. Come, appunto, l'assunto che da un lato biasima i postaccursiani per il loro presunto arido, piatto, esausto interesse alla prassi, dall'altro li incolpa di perdersi in astratte sottigliezze logiche ereditate dalla scolastica. Senza avvedersi che le due critiche, assunte contestualmente, non possono coesistere e si elidono a vicenda.

---

<sup>1</sup> A. PADOVANI, *L'insegnamento del diritto nell'età di Dante*, Bologna, il Mulino, 2021.

A me pare, viceversa, che le raffinate tecniche logico-dialettiche usate dai giuristi civilisti furono precisamente volte a districare non solo la complessità delle fonti giustiniane ma ancora l'intrico di sempre nuovi casi *de facto emergentes* in una società multiforme sotto vari profili: politici, etici, religiosi ed economici.

Ovunque, nei commenti o *lecturae* sul *Corpus Iuris*, come nelle discussioni dentro e fuori l'Università – si tratti di solenni *quaestiones* imposte dagli statuti dello *Studium* o di serrati confronti entro le aule giudiziarie – affiora l'importanza del metodo scientifico da seguire, della coerenza a principi ermeneutici indeclinabili. Si annunciano così, tra il declinare del Duecento e i primi decenni del Trecento, motivi teorici e spunti scientifici che troveranno larga risonanza all'aprirsi della modernità: e non soltanto nell'ambito degli studi giuridici.

L'ingresso della logica moderna e di una nuova sensibilità all'interno delle discipline grammaticali, infine ben attestato negli scritti dei *legum doctores*, matura tuttavia in un clima di aperte contrapposizioni, di esplosive tensioni. Perché perdura – anzi si rinfocola – nel medesimo arco di tempo, giusto nel passaggio da un secolo all'altro, l'annosa polemica tra giuristi ed *artista*. Gli uni, riservando solo a se stessi il titolo di *doctores*, chiamano gli altri col nome sprezzante di *magistri*; questi ultimi bollano gli avversari come favolisti, digiuni di logica che *istorialiter procedunt* (con attenzione a fatti particolari, a dati singolari, narrati ed esaminati puntualmente)<sup>2</sup>.

La discussione intorno alla prevalenza della giurisprudenza sulla medicina (e la filosofia) o viceversa è appena agli inizi. Andrà avanti fino al Cinquecento, nella cosiddetta “disputa delle arti”.

Così alla luce del sole e apertamente: ma come l'evangelico Nicodemo, di notte, i giuristi leggono le opere degli artisti per trarne insegnamenti. E quasi certamente fanno lo stesso i medici/filosofi che dimostrano di ben conoscere gli scritti degli altri, non foss'altro che per criticarne i difetti di metodo e i pretesi fraintendimenti della logica (fingendo di non sapere che ogni disciplina – e la giurisprudenza tra queste – oltre alle regole di una logica generale, può e deve assumere quelle di una specifica e particolare).

---

<sup>2</sup> Cfr. A. PADOVANI, *L'insegnamento del diritto a Bologna*, cit., pp. 95-98.

Nella polemica entra, tra il 1334 ed il 1335, anche Cino da Pistoia, verosimilmente su incarico dei colleghi civilisti. Pur dimostrando d'averne qualche familiarità con le opere di Aristotele, il maestro pistoiese non è attratto dalle tecniche logico-dialettiche nelle quali eccellono, al contrario, altri colleghi suoi contemporanei quali Iacopo Buttrigari, Iacopo d'Arena, Riccardo da Saliceto e Ranieri Arsendi. Simile, almeno sotto questo aspetto<sup>3</sup>, a Giovanni d'Andrea, suo amico e protagonista assoluto della scienza canonistica in ambito, soprattutto, bolognese. Solidamente e pervicacemente legato all'antica tradizione, Giovanni d'Andrea continua ad illustrare le fonti giuridiche ecclesiastiche tramite il metodo della glossa, tenendosi ben lontano dal suggestivo richiamo del commento, ormai prevalente tra i cultori del diritto romano giustiniano. Né, ancora, egli mostra interesse per la strumentazione logica e dialettica usata da questi ultimi: caratteristica che, nuovamente, misura una notevole distanza tra le due scuole che, sebbene abbia radici piuttosto remote nel tempo<sup>4</sup>, permane negli scritti di uno dei più influenti maestri di Giovanni, l'arcidiacono bolognese Guido da Baisio<sup>5</sup>.

Questi, pur sottolineando il valore della dialettica «que arguendi et opponendi pueros modum docet. Nam modus sciendi noster est ut sic nobis per congrua argumenta et per rationes debitas sit positum manifestum» per cui «est necessaria dialectica ne in argumentando erretur directio intellectus»<sup>6</sup>, altrove si mostra pre-

---

<sup>3</sup> Checché ne pensasse Onesto da Bologna che a lui si rivolgeva in questi termini: «Non so chi'l vi fa fare o vita o morte / ché, per andar filosofando / avete stanco qualunqu'è 'l più forte». Cfr. A. PADOVANI, *Dall'alba al crepuscolo del commento. Giovanni da Imola (1375 ca.-1436) e la giurisprudenza del suo tempo*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2017 ("Studien zur europäische Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte", Frankfurt am Main, Band 303), p. 7.

<sup>4</sup> Cfr. A. PADOVANI, *L'argomentazione dialettica negli ordines iudicarii canonistici. Secoli XII-XIII*, in Y. MAUSEN et al. (a cura di), *Der Einfluss der Kanonistik auf die Europäische Rechtskultur*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2014, pp. 21-43.

<sup>5</sup> Su di lui si v. la voce curata da F. LIOTTA, *Guido da Baisio (Abaisius, Baiso, Baixio) detto l'Arcidiacono (Bologna, 1250 ca.-Borgo Val di Taro, 1312/13)*, in I. BIROCCHI et al. (a cura di), *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2013, vol. I, pp. 1092-1093.

<sup>6</sup> G. DE BAYSIO ARCHIDIACONUS, *Rosarium Decretorum*, Venetiis, Apud Iunctas, 1601, 14.iv.1495 (ISTC ib 00289000) c. n.n., ma 100<sup>a</sup> ad D. 37, c. 12

occupato per l'uso spesso indebito di questa disciplina, facilmente attraibile nei gorgi ingannevoli – e perciò peccaminosi – della sofistica<sup>7</sup>.

Non intendo soffermarmi su questo aspetto della produzione dell'Arcidiacono, cui in verità – nonostante la sua importanza per comprendere i caratteri salienti della cultura canonistica bolognese tra Due e Trecento – ho dedicato solo pochi cenni nel mio libro. La ricerca che ho avviato di recente su di lui ha comunque già evidenziato l'esattezza delle affermazioni di Stephan Kuttner<sup>8</sup> tese a sottolineare l'ampiezza dei riferimenti non solo alle opere dei civilisti, ma soprattutto dei canonisti più antichi (molti dei quali appena noti) come dei Padri della Chiesa, dei teologi, dei filosofi e letterati (classici e medievali).

Un autore, in particolare, tra quelli citati, ha attratto la mia attenzione, al punto da giustificare la trattazione che segue. Guido da Baisio ne parla in alcuni passi del *Rosarium Decretorum* terminato nell'anno 1300 (non, però, nel posteriore commento al *Liber Sextus*). Li riferisco di seguito, nella speranza di non averne ome-so alcuno:

A) «Et no. quod curia a cura dicitur propter frequentes curas que ibi sunt. Est enim locus ubi initur consilium de rebus administrandis et est triplex significatio curie. Nam curia dicitur planities terre. Est etiam curia regum, sed curtis canonicorum ut dicitur in gracismo secundum polł., vel dic secundum pap(iam). Quod curia dicitur quia ibi cura de cunctis administretur»<sup>9</sup>;

B) «Lacessit, idest trahit. Lacessit idem est quod affligit, detrahit, instigat et provocat, exasperat secundum papiam. Dic quod hoc

<sup>7</sup> Cfr. G. DE BAYSIO ARCHIDIACONUS, *Rosarium Decretorum*, cit., c. 569<sup>b</sup> ad C. 22, q. 2, c. 4; c. 608<sup>a-b</sup> ad C. 23, q. 6, c. 3; c. 628<sup>b</sup> ad C. 24, q. 3, c. 32.

<sup>8</sup> S. KUTTNER, *Joannes Andreae and his Novella on the Decretals of Gregory IX. An Introduction*, in *The Jurist*, 1964, vol. XXIV, pp. 393-408, ora in *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney, Ashgate, 1999, XVI.

<sup>9</sup> G. DE BAYSIO ARCHIDIACONUS, *Rosarium Decretorum*, cit., c. 403<sup>b</sup> ad C. 11, q. 1, c. 10 (*Si quis*).

verbum est desiderativum secundum papiam, q.d. cum desiderio... et idem polli.»<sup>10</sup>;

C) «Pris(cianus) tria accidunt littere, nomen, figura, potestas et est secundum ipsum Pris(scianum) potestas ipsa pronuntiatio littere secundum polli.»<sup>11</sup>;

D) «Contumeliosus est qui promptus est ad verba tumoris et superbie proferenda in convitium aliorum secundum polli. et ad hoc concordat papia qui dicit quod contumeliosus est qui audax est et tumet verbis superbie. Contumeliis afficere est increpare, invehere, male dicere, probra dicere, insultare, convitari, exprobare, abiectare. Insectari, irruere verbis secundum polli. [...] Erubescencia tamen est proprie effectus verecundie apparens in rubore exterius in facie, sed verecundia est in animo vel mente erubescens secundum polli.»<sup>12</sup>.

Che questo “polli.” o “polli.” sia un grammatico e un lessicografo lo si intuisce almeno dal suo accostamento a Papia e a Prisciano: ciò che contribuisce a delimitare l’area della ricerca. Il sospetto che il nome abbreviato rinvii a Giulio Polluce<sup>15</sup> è di per sé forte: ma l’ipotesi solleva gravi questioni che tenterò di discutere, pur nella consapevolezza delle mie limitate competenze in una materia che eccede le mie specifiche conoscenze.

Comincerò prendendo in esame il frammento A), sopra riportato. La parola “curia” – asserisce Guido da Baisio – ha tre significati.

---

<sup>10</sup> G. DE BAYSIO ARCHIDIACONUS, *Rosarium Decretorum*, cit., c. 404<sup>b</sup> ad C. 11, q. 1, c. 17 (*Silvester*).

<sup>11</sup> G. DE BAYSIO ARCHIDIACONUS, *Rosarium Decretorum*, cit., c. 407<sup>a</sup> ad C. 11, q. 1, c. 28 (*Magnum documentum*).

<sup>12</sup> G. DE BAYSIO ARCHIDIACONUS, *Rosarium Decretorum*, cit., c. 301<sup>b</sup> ad Q. 7, c. 2 (*Puto*).

<sup>15</sup> Non è molto quello che sappiamo di questo autore, egiziano di nascita e allievo di un discepolo di Erode Attico a nome Adriano di Tiro ad Atene, cui poi successe, non prima del 178, nella cattedra di retorica. *L’Onomasticon* è dedicato all’imperatore Commodo, suo discepolo. Muore, forse verso il 192, all’età di 58 anni. Cfr. P. RADICI COLACE, *Polluce nell’Onomasticon*, in CH. MANDUIT, *L’Onomasticon de Pollux: aspects culturels, rhétoriques et lexicographiques*, Lion, CEROR, 2013, pp. 25-34; C. BEARZOT, F. LANDUCCI, G. ZECCHINI (a cura di), *L’Onomasticon di Giulio Polluce tra lessicografia e antiquaria*, Milano, Vita e pensiero, 2007.

Il terzo è tratto da Papias: «quia ibi cura de cunctis administratur»<sup>14</sup>. Il primo e il secondo sono presi (è detto esplicitamente) dal *Grecismus* di Eberardo di Béthune composto, a quanto pare, verso il 1212<sup>15</sup>. Quanto è scritto di seguito («secundum poll.») risulterebbe senz'altro incomprensibile ed errato se si intendesse che Eberardo, parlando di «curia canonicorum», dipese da Polluce. A VIII, 145, nell'edizione Bethe<sup>16</sup>, questi si occupa della *boulè* ateniese senza richiamarsi, ovviamente, alla comunità ecclesiastica menzionata dal proto-ducecentesco Eberardo. A meno che questi non fosse ingannato dalla *curia ecclesia* o *súnkletos ecclesia* di cui parla Polluce ad VIII. 96 e 116<sup>17</sup>.

Il passo di cui a B), che esamina i vari sensi del verbo “lacesse-re”, richiama nuovamente Papias per il quale «hoc verbum est desiderativum... et idem polli.»<sup>18</sup>. Effettivamente, Polluce, nell'edizione Bethe, sia a II, 23 che a V, 165, evidenzia il carattere “epizumetikòs” del verbo in questione<sup>19</sup>.

Quanto a C), laddove Guido da Baisio parla di «potestas ipsa pronunciatio littere secundum poll.»<sup>20</sup>, il riscontro col testo offerto da Polluce è rintracciabile, sempre nell'edizione Bethe, a IX, 60<sup>20</sup>.

Veniamo ora a D). Ciò ch'è detto, riguardo a «contumeliis afficere est increpare, invehere, male dicere, probra dicere, insultare,

<sup>14</sup> PAPIAS, *Vocabulista*, Venetiis, Philippus Pincius, 19.iv.1496 (ISTC ip00079000), fol. 42ra.

<sup>15</sup> E. BETHUNIENSIS, *Grecismus cum commento [Iohannis Vincentii Metulini]*, *De nominibus latinis femininis*, c. X, Parisiis, Pierre Levet, 4.i.1487/88 (ISTC ie00011500): «Curia planicies in terris: curia regum. Sed curtis proprie dicatur canonicorum».

<sup>16</sup> I. POLLUCIS, *Onomasticon e codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit E. Bethe. Fasciculus posterior lib. VI-X continens*, Lipsiae, B.G. Teubnerii, 1931.

<sup>17</sup> Si v., per entrambe le espressioni, P.A. TUCI, *Boulé e assemblea ateniesi in Polluce*, in *L'Onomasticon di Giulio Polluce*, cit., pp. 84-94.

<sup>18</sup> PAPIAS, *Vocabulista*, cit., fol. 87va: «Lacesso a lacero desiderativum, sicut arceo arcesso».

<sup>19</sup> Segnalato anche nella versione latina di Rudolf Walther (I. POLLUCIS *Onomasticon, hoc est instructissimum rerum et synonymorum Dictionarium nunc primum Latinitate donatum Rodolpho Gaulthero Tigurino interprete*, Basileae, Robertus VVinter, 1541, l. V, c. 48, p. 258).

<sup>20</sup> Nella versione di Walther abbiamo, a l. IV, c. 8, p. 432: «Haec vero significationem diversam habentia orationis figura conveniunt: concinnitas... dicendi facultas... pronunciationis integritas».

convitiari, exprobare, abiectare», sicché vale «irruere verbis, secundum polł.», è traduzione quasi letterale di III, 138 (sempre secondo l'edizione Bethe)<sup>21</sup>. Di seguito, quanto è scritto intorno ad “erubescentia” riprende un passo presente in Bethe II, 87<sup>22</sup>.

Se, davvero, come pare, l'Arcidiacono bolognese ebbe occasione di utilizzare una traduzione latina di Giulio Polluce, si aprono nuovi scenari per la storia della cultura letteraria almeno sul finire del secolo XIII.

Osservo subito che il canonista francese Gilles Bellemère (1342-1407), in tutti i canoni sopra riferiti<sup>23</sup> non fa altro che riprodurre *ad litteram* Guido da Baisio senza sciogliere la sigla “polł.” o “polli.”: probabile indizio del fatto che egli non sembra in grado di individuare precisamente l'autore già citato dall'Arcidiacono.

Il problema, a questo punto, è quello di individuare la fonte dalla quale attinse Guido da Baisio. Per quanto ne so, tutti coloro che si sono occupati dei lessici in uso entro il secolo XIII non menzionano una traduzione dell'*Onomasticon* di Polluce<sup>24</sup>. La prima

<sup>21</sup> La citazione di Papias («qui dicit quod contumeliosus est qui audax est et tumet verbis superbie») corrisponde a PAPIAS, *Vocabulista*, cit., fol. 38vb.

<sup>22</sup> I. POLLUCIS *Onomasticon e codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit E. Bethe. Fasciculus prior lib. I-V continens*, Lipsiae, B.G. Teubnerii, 1900.

<sup>23</sup> AE. BELLAMERAE, *Praesulis Avenionen. i.u. consulti remissorius, qui secundus est tomus Commentariorum in Gratiani Decreta*, Lugduni, apud Sennetonios fratres, 1550, fol. 12rb, n. 18 ad *Si quis*, C. 11, q.1, c. 10; fol. 12vb, n. 19 ad *Sylvester*, C. 11, q. 1, c. 17; fol. 14va, n. 3 ad *Magnum documentum*, C. 11, q. 1, c. 28; AE. BELLAMERAE, *Praesulis Avenionen. i.u. consulti remissorius, qui primus est tomus in duas partes diductus ad Commentaria in Gratiani Decreta*, cit., fol. 156vb, n. 1 ad *Puto*, q. 7, c. 2.

<sup>24</sup> Cf. R. CERVANI, *Considerazioni sulla diffusione dei testi grammaticali: la tradizione di Donato, Prisciano, Papias nei secoli XII-XV*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 1984, XCI, pp. 397-421; O. WEIJERS, *Lexicography in the Middle Ages*, in *Viator*, 1989, XX, pp. 139-53; EAD., *Les Index au Moyen Âge sont-ils un genre littéraire?*, in C. LEONARDI, M. MORELLI, F. SANTI (a cura di), *Fabula in tabula. Una storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico. Atti del convegno della Fondazione E. Franceschini e della Fondazione IBM Italia, Certosa del Galluzzo, 21-22 ottobre 1994*, Spoleto 1995, pp. 11-21; EAD., *Lexicographie au Moyen Âge et Lexicographie du Latin Médiéval*, in J. HAMESSE (a cura di), *Bilan et perspectives des Études médiévales (1993-1998). Euroconférence (Barcelone, 8-12 Juin 1999). Actes du II<sup>e</sup> Congrès européen d'Études Médiévales*, Turnhout, Brepols, 2004 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et

versione latina di quell'opera nota ed accessibile, era rimasta fino ad oggi quella di Rudolf Walther (1519-86), pubblicata a Basilea nel 1541<sup>25</sup>. Considerata la sua ridotta estensione al confronto del testo faticosamente e presuntivamente edito da Bethe (l'originale pare essere andato perduto), è probabile che Walther si servisse di uno tra i lacunosi manoscritti greci diffusi, ancor prima del secolo X, dall'arcivescovo di Cesarea Areta e ancora in circolazione in Europa verso il secolo XII<sup>26</sup>.

Sebbene l'umanista e teologo di Tegernsee ritenesse d'essere il primo a cimentarsi nella traduzione latina dell'*Onomasticon* ("nunc primum Latinitate donatum"), qualcuno l'aveva fatto prima di lui e soprattutto sulla scorta di un esemplare più completo, dato che Guido da Baisio allude a passi che Walther trascura ma ben figurano, viceversa, nei codici utilizzati da Bethe.

---

études du Moyen Âge), vol. XXII, pp. 283-297; G. CREMASCOLI, *Tabulae di lessici mediolatini*, in *Fabula*, cit., pp. 43-55; D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, *Les glossaires et les dictionnaires dans les bibliothèques médiévales*, in J. HAMESSE (a cura di), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 23-30 Septembre 1994)*, Louvain-la-Neuve, Turnhout, 1996 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et études du Moyen Âge), vol. IV, pp. 145-204. Occorre convenire con P. GATTI, *Su alcune raccolte lessicografiche mediolatine*, in J. HAMESSE (a cura di), *Bilan et perspectives des Études médiévales en Europe. Actes du premier Congrès européen d'Études Médiévales, Spoleto, 27-29 mai 1993*, Louvain-la-Neuve, Turnhout, 1995, pp. 277-287 che sono ancora molti, ad oggi, i lessici mediolatini inediti.

<sup>25</sup> V. *supra*, note 18 e 19.

<sup>26</sup> E. BETHE, *Praefatio ad I. POLLUCIS Onomasticon*, lib. I-V, cit., p. VIII. Si v. anche F. AMARASCHI, *Note su alcuni lemmi giuridici di Polluce*, in *Erga-Logoi*, 2015, vol. VIII, pp. 167-181. Com'è noto, Aldo Manuzio edita, il 3 aprile 1502, un apografo greco (*Iulii Pollucis Vocabularium*) dedicato al bresciano Elia Capriolo "bonarum litterarum studiosiss(imo)" senza la corrispondente traduzione latina. Esibisce, in apertura, solo un *Pollucis vocabularii Index in Latinum translatum ut vel graece nescientibus nota sint, quae a Polluce tractantur*. Dovrebbe essere questo il libro che di lì a breve, prima della morte (1505), entra a far parte della biblioteca di Filippo Beroaldo: «Iulius Pollux et Stephanus de urbibus». Si v. F. PEZZAROSSA, *Canon est litterarum. I libri di Filippo Beroaldo*, in G. LOMBARDI, D. NEBBIAI DALLA GUARDA (a cura di), *Libri, lettori e biblioteche dell'Italia medievale (secoli IX-XV). Fonti, testi, utilizzazione del libro. Atti della tavola rotonda italo-francese (Roma, 7-8 marzo 1997). Livres, lecteurs et bibliothèques de l'Italie médiévale (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Roma, ICCU, 2001, p. 346, nota 173.

Ma chi fu l'erudito medievale che si incaricò di tale faticosa impresa? Brancolando nel buio, non posso fare altro che rilanciare il quesito a chi possiede le conoscenze di cui ora non dispongo. Almeno lieto – se non mi sono ingannato fin qui – d'aver forse un poco dischiuso il velo che cela tuttora le vicende e la diffusione medievale di un testo che, fino ai primi decenni del Cinquecento, pareva consegnato all'oblio<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Su Guido da Baisio e per ulteriori riferimenti all'*Onomasticon* di Giulio Polluce nel *Rosarium*, si veda A. PADOVANI, *Ricerche sulla cultura di Guido da Baisio*, in *Bulletin of Medieval Canon Law*, n.s. 39, pp. 77-126, in particolare alle pp. 102-103, nota 90.



IL GOVERNO DI UNO SOLO.  
IL PRIMO LIBRO DELLA *MONARCHIA* DI DANTE  
E LA RICEZIONE MEDIEVALE DI ARISTOTELE\*

*Roberto Lambertini*

*Nota previa*

Il nucleo originario di questo saggio è stato presentato nella splendida e ospitale cornice del CESR a Tour nel settembre del 1994. Alle preziose osservazioni dei presenti, seguì una versione scritta, che l'obsolescenza degli strumenti digitali non mi consente più di ricostruire. Con il titolo *La monarchia prima della Monarchia: le ragioni del regnum nella ricezione medioevale di Aristotele* uscì sotto la direzione di Bruno Pinchard con l'apporto fondamentale di Christian Trottmann nel volume miscelaneo intitolato

---

\* Questo testo riproduce nella sostanza quanto letto durante il colloquio nel settembre 1994, con aggiunte e mutamenti suggeriti anche dagli interventi dei partecipanti. L'apparato delle note non intende fornire una bibliografia completa, ma indicare una prima rete di rimandi che fungano soprattutto come giustificazione delle affermazioni contenute nel testo. Per il resto, si è deciso di privilegiare la citazione dei testi latini, non sempre di facile reperibilità. Per l'incoraggiamento a questo lavoro sono debitore, in vario modo, a Christian Trottmann, Andrea Tabarroni, Carlo Dolcini, Ovidio Capitani, Christoph Flüeler. Dell'opportunità di discuterlo con studiosi ben più esperti sono grato al direttore del CESR e ai suoi collaboratori. Pietro B. Rossi, Michele C. Ferrari, Martin Kaufhold, Irene Scaravelli, Achille Zoerle sono stati preziosissimi nell'aiuto a recuperare materiali. Senza di loro sarebbe stato ben più misero il risultato di questo lavoro, che dedico a mia figlia Cecilia. Nei testi latini riportati «...» segnala un brano omissso, «[...]» una proposta di espunzione, «<...>» una proposta di integrazione, «(...)» una parola che non mi è riuscito di leggere «[?]» uno scioglimento incerto, mentre «<\*\*\*>» indica una lacuna.

*Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, presso Champion, solo nel 2001. Pur dovuto a fattori indipendenti dalla volontà dei soggetti interessati, il ritardo non ha certo giovato alla ricezione di un contributo che era e voleva essere di storia del pensiero politico medievale. Dal momento della sua consegna la ricerca ha compiuto passi in avanti significativi, che non si possono ricordare con completezza. Per i commenti all'*Ethica nicomachea* Irene Zavattero e Iacopo Costa hanno fatto progredire in modo decisivo le nostre conoscenze; per la *Politica* di Aristotele, dopo Christoph Flüeler i lavori filologici e storico-filosofici di Lidia Lanza e Marco Toste hanno trasformato il panorama storiografico. Jürgen Miethke ha portato a termine importanti lavori di sintesi. Karl Ubl ha aperto nuove strade su Engelbert di Admont. C'è stata la felice e irripetibile avventura della rivista *Pensiero Politico Medievale*, fondata e diretta da Carlo Dolcini. Pur impegnato su diversi fronti, il periodico bolognese ha dedicato un'attenzione particolare alla *Monarchia* dantesca, inserendosi così in una fervida stagione storiografica, che si segnala per la sua intensità anche in un mondo sempre effervescente come quello degli studi danteschi. Senza che ciò possa implicare una svalutazione per chi non può essere menzionato nei limiti di una nota esplicativa, basti ricordare almeno tre nuove edizioni della *Monarchia*, quelle di Prue Shaw, di Diego Quaglioni, di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni. Di fronte a tale ricchezza, piuttosto che a un «aggiornamento» impossibile nella pratica, ho ritenuto che fosse (paradossalmente) più adeguato riproporre il saggio nella sua forma originaria, con minimi interventi formali e un titolo più aderente al contenuto: ma auguro che al lettore possa servire a misurare il cammino compiuto nel frattempo dagli studi e, forse, a trovare qualche pista di ricerca che gli paia ancora meritevole di ulteriore sviluppo.

## 1. *Introduzione*

«What but the common stock-in-trade of medieval theory are the notions to which Dante resorts from ch. IV onwards...?»: questo interrogativo retorico, che si riferisce al primo libro della *Monar-*

chia di Dante, è tratto da *Dante as a Political Thinker* di A. Passerin d'Entrèves<sup>1</sup>. In effetti, più di un lettore può aver avuto, nell'affrontare quelle pagine dantesche, una sensazione di *dejà vu*, che certo non si applica – come vuol ricordare lo stesso Passerin d'Entrèves – al capitolo III, in cui si individua la «*propria operatio humane universitatis*»<sup>2</sup>. Di fronte però ad un fenomeno psicologico talvolta ingannevole, è legittimo richiamare alla mente le forme precedentemente assunte dalle nozioni cui Dante ricorre, proprio per verificare quanto di comune ci sia nell'«armamentario teorico» da lui utilizzato. Lasciando dunque per una volta da parte gli aspetti più palesemente originali – peraltro oggetto d'attenzione da parte della critica più agguerrita – può valere la pena di mettere in questione l'ovvietà, riproponendo la domanda di Passerin d'Entrèves, senza condividerne, almeno metodologicamente, il giudizio implicito. *Medieval theory* è concetto troppo ampio per essere affrontato nella sua totalità. Il tema che toccherò sarà quindi limitato sia quanto al fulcro d'attenzione scelto all'interno della *Monarchia* sia quanto agli elementi di paragone. Rinuncerò *a priori* ad affrontare nel loro complesso teorie del reggimento monarchico o concezioni della regalità<sup>3</sup>, per concentrarmi sull'aspetto più tecnico delle *rationes* cui si ricorre quando si argomenta a favore dell'istituto monarchico. Non mi proporrò certo di individuare fonti di Dante in senso proprio, ma soltanto di

---

<sup>1</sup> A. PASSERIN D'ENTREVES, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 44; ma si vedano anche le pagine seguenti in cui si precisa ulteriormente il senso di questo giudizio.

<sup>2</sup> D. ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di B. NARDI, *Opere Minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, vol. XI, p. 292. Con «Monarchia» si farà d'ora in poi riferimento a questa edizione.

<sup>3</sup> Mi riferisco ad indagini come J. MIETHKE, *Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späteren Mittelalter*, in J. EHLERS (a cura di), *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter*, Sigmaringen, Jean Thorbecke Verlag, 1989, pp. 121-144, oppure – per un periodo più tardo – H.G. WALTHER, *Regimen Regnum magis assimilatur dominio quam simplici regimini. Zur Attraktivität der Monarchie in der politischen Theorie gelehrter Juristen des 15. Jahrhunderts*, in J. MIETHKE, K. SCHREINER (a cura di), *Sozialer Wandel im Mittelalter*, Sigmaringen, Jean Thorbecke Verlag, 1994, pp. 383-399; preziose indicazioni nella direzione da me scelta si ritrovano in J. DUNBABIN, *Aristotle in the Schools*, in B. SMALLEY (a cura di), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1965, in particolare pp. 67 e ss.

cogliere alcuni tratti di un *background*<sup>4</sup> con il quale potranno essere confrontate le *rationes* del primo libro della *Monarchia*<sup>5</sup>. Mi chiederò con quali argomenti – prima di Dante – si era soliti sostenere la preminenza della monarchia, interrogando testi che testimoniano la ricezione delle teorie politiche di Aristotele nell’Occidente medievale, a partire dai commenti all’*Ethica nicomachea*, per allargare poi necessariamente l’attenzione anche ai commenti alla *Politica* e agli *specula principis*, composti dopo la traduzione di quest’ultima. La scelta di questo campo di indagine, non certo il solo possibile, non è però del tutto arbitraria, dal momento che l’Aristotele pratico costituisce senz’altro uno dei referenti autoritativi privilegiati dell’opera politica di Dante<sup>6</sup>. In effetti, è dichiarata la familiarità di Dante con l’*Ethica nicomachea* e per lo meno con il commento a questa

<sup>4</sup> Sull’interesse di ricognizioni di questo genere, cfr. per esempio O. CAPITANI, *Riferimento storico e pubblicitario nel commento di Bruno Nardi alla Monarchia dantesca*, ora in *Chiose minime dantesche*, Bologna, Patron, 1984, pp. 83-114, in particolare p. 90; ma anche Id., «Romana ecclesia» e «cattedra Petri» in Michele Maccarrone, *A proposito di una raccolta di saggi*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1992, XXVIII, pp. 592-598.

<sup>5</sup> Il termine di paragone sarà costituito dalle «consequentie» del I libro della *Monarchia*, argomenti filosofici che costituiscono un’unità anche secondo B. NARDI, *Commento a Monarchia*, I, XV.1, pp. 361-363.

<sup>6</sup> La “pista” scelta in questo lavoro, che prende le mosse dai commenti all’*Ethica*, può considerarsi ispirata da un’indicazione contenuta in B. NARDI, *Commento a Monarchia*, I, XI.1, pp. 338-339, dove si richiamano proprio i brani dell’VIII libro dell’*Ethica nicomachea* che parlano dei regimi retti e corrotti; essa non va intesa in senso esclusivo, ma come uno dei percorsi possibili – forse non tra i più frequentati – che possono contribuire ad una migliore conoscenza dello sfondo sul quale si staglia la *Monarchia*. Va da sé che verrà lasciato consapevolmente da parte – in questa sede – il campo d’indagine costituito dai rapporti tra il I libro della *Monarchia* e la tradizione argomentativa formatasi attorno alla difesa della monarchia papale, questione che riguarda sia la tesi di un’applicazione di modelli ecclesiali all’Impero da parte di Dante (cfr. per esempio É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1953<sup>2</sup>, pp. 179 e ss.), sia il rifiuto della *reductio ad unum* in *Monarchia*, III, XI.3, a proposito della quale si veda B. NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1992 (rist. anast. dell’edizione di Roma del 1960), pp. 263-272; preziosi gli interventi di O. CAPITANI, *Monarchia. Il pensiero politico e Spigolature minime sul III della Monarchia*, in *Chiose minime*, cit., pp. 33-82; si vedano anche, a questo proposito, le osservazioni di C. FLÜELER, *Einleitung a Dante Alighieri, Monarchia, Studienausgabe*, Stuttgart, Reclam, 1989, pp. 36 e ss.

dedicato da Tommaso d'Aquino<sup>7</sup>, ma anche con il più diffuso degli *specula*, il *De regimine principum* di Egidio Romano<sup>8</sup>. Per quanto la questione sia stata oggetto di discussioni, è molto probabile che anche la *Politica* facesse parte delle conoscenze dell'Alighieri, forse con la mediazione del commento di Tommaso e di Pietro d'Alvernia<sup>9</sup>; si obietterà che, come è già stato fatto notare<sup>10</sup>, il quesito «Utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit» non si ritrova – di solito – nelle opere appartenenti a questi generi letterari, per il periodo precedente Dante. Se questo è vero, e porta con sé qualche difficoltà aggiuntiva alla comparazione, resta fermo che nei commenti all'*Ethica* e alla *Politica* si discute della naturalità e della superiorità del regime monarchico, pur senza far riferimento ad una sua estensione universale. Nella misura in cui l'Impero di Dante, ancorché esteso a tutto il genere umano, è una monarchia, esiste quindi una base di confronto. Del resto, come si vedrà nell'ultimo capitolo, anche altri autori che affrontano il tema della monarchia universale mostrano, nella loro trattazione, di tenere conto di argomenti già emersi in quei contesti.

Il presente contributo, che non aspira alla completezza, ma propone esemplificazioni che si sperano significative, segue, per motivi di brevità, la falsariga dei diversi generi letterari, anche se, come si vedrà, emergono interessanti influenze «trasversali». Ciò

---

<sup>7</sup> Si veda E. BERTI, *Etica*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, vol. II, pp. 756-758, dove non si esclude una conoscenza anche del commento di Alberto Magno.

<sup>8</sup> Cfr. F. CANCELLI, *Egidio Romano*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. II, cit., pp. 636-639.

<sup>9</sup> E. BERTI, *Politica*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1973, vol. IV, pp. 585-587, dove, pur riconoscendo casi in cui Dante cita la *Politica* non direttamente, ma attraverso opere di altri autori, si sostiene la tesi della conoscenza diretta. Sulle mediazioni si vedano in particolare le belle pagine di L. MINIO PALUELLO, *Dante lettore di Aristotele*, ora in *Luoghi cruciali in Dante. Ultimi saggi. Con un inedito su Boezio e la bibliografia delle opere*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1993, pp. 29-49; per la presenza di Aristotele in generale, M.C. DE MATTEIS, *Aristotele*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, vol. I, pp. 372-377. Per un riesame della questione delle fonti del *Convivio*, si veda C. VASOLI, *Introduzione a Dante Alighieri. Opere minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, vol. I.1, pp. LXVII e ss., ma anche pp. 547-559.

<sup>10</sup> C. FLÜELER, *Einleitung a Dante Alighieri, Monarchia*, cit., pp. 27-28.

comporta un percorso cronologicamente a zig-zag, di cui verranno però segnalate le singole tappe.

2. «*Harum optima quidem regnum*»: *il regnum nei commenti all'«Ethica»*

Prima ancora della diffusione della *Politica*, gli autori bassomedievali avevano potuto conoscere la classificazione aristotelica delle costituzioni politiche nell'VIII libro dell'*Ethica nicomachea*, in cui il Filosofo istituisce una serie di confronti tra costituzioni, vincoli familiari, forme di amicizia. Il regno, costituzione retta in cui uno solo è al comando, è posto in relazione con quel tipo di amicizia tra diseguali che è il rapporto tra padre e figli. Tra le forme costituzionali rette (essendo le altre aristocrazia e timocrazia) il regno ha però un primato: «*Harum quidem optima regnum*», recita la traduzione di Grossatesta<sup>11</sup>. Non v'è ragione di credere che gli autori medievali abbiano trovato singolare questo giudizio<sup>12</sup>; piuttosto, si deve constatare che i commentatori hanno avvertito l'esigenza di formulare argomentazioni a favore di quella tesi che Aristotele enunciava senza fornirne, nel contesto immediato, giustificazioni. Questa tendenza si mostrava già nel commento greco che Grossatesta ha voluto accompagnasse la sua versione dell'*Ethica nicomachea*, attribuito dal Medioevo interamente ad Eustrazio, ma per questo libro risalente, almeno in parte, ad Aspasio. La lunga porzione di testo rilevante per la nostra indagine non ha, in verità, corrispondente nel testo greco così come noi lo co-

<sup>11</sup> ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, VIII, 12, (1160a35-36), citata secondo l'edizione dell'*Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber Ethicorum. B. Recensio recognita*, a cura di R.-A. GAUTHIER, Leiden-Bruxelles, E.J. Brill, Desclée de Brouwer, 1973, p. 533 (ARISTOTELES LATINUS, vol. XXVI.1-3, fasc. IV).

<sup>12</sup> Basterà il richiamo al classico E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 87 e ss., trad. it. di G. RIZZONI, Torino, Einaudi, 1989, pp. 76 e ss.; ricordo però anche la nitida sintesi sugli *specula principis* dovuta a D. QUAGLIONI, *Il Modello del principe cristiano. Gli «specula principum» fra medioevo e prima Età Moderna*, in V.I. COMPARATO (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Firenze, 1987, vol. I, pp. 103-122; ma anche T. STRUVE, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1978.

nosciamo; ulteriori elementi consigliano di parlare di uno «Ps. Aspasio» che, secondo i ragionevoli argomenti di Paul Mercken, potrebbe essere identificato con lo stesso Roberto Grossatesta<sup>13</sup>.

All'inizio del brano, in corrispondenza con il giudizio di Aristotele sul regno, se ne avanzano due spiegazioni: la prima sostiene che pace e concordia, finalità del principato, derivano più dall'unità che dalla pluralità dei capi. La seconda si fonda su di un'osservazione dal sapore più organicistico, basata sull'analogia tra corpo e corpo sociale: è più naturale che il corpo unico, di un'unica *universitas*, abbia un'unica testa<sup>14</sup>. Più avanti, a proposito di un'affermazione di Aristotele che fa risalire alla natura sia l'autorità paterna sia quella regale, nel commento si apre una questione in cui ci si chiede «numquid de lege naturali est regnum»<sup>15</sup>. La perplessità nasce dal contrasto tra la tesi della naturalità del *regnum* e l'idea di una naturale uguaglianza tra gli uomini, cui si sarebbe poi sovrapposta, per volontà umana, l'istituzione di sovrani. La soluzione si basa sulla considerazione che la naturalità del dominio regale è ricavabile per analogia da quella della ragione sulle potenze sensitive ed animali: nel regno infatti il re domina sull'animalità dei suoi sudditi. Resta comunque vero che, se l'istituzione in sé è naturale, può dipendere dalla volontà del popolo stabilire chi debba nello specifico essere re<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Per un'introduzione si veda H.P.F. MERCKEN, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (1253). Eustratius on Book I and The Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Leiden, Brill, vol. I, 1973 (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, vol. VI.1); per la questione della stratificazione del commento latino all'VIII libro, si vedano in part. le pp. 60-64 dell'introduzione. Il testo utilizzato è tratto dal terzo volume della medesima edizione critica di H.P.F. MERCKEN, ancora in corso: *The Anonymous Commentator on Book VII. Aspasio on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Leuven, Leuven University Press, 1991.

<sup>14</sup> PS. ASPASIUS, *In Ethicam nicomacheam*, VIII, 10, cit., p. 160: «Principatus enim finis est pax subiectorum et concordia, quae magis provenit sub uno capite quam sub pluribus, et naturalius est unum corpus unius universitatis uno participare capite quam pluribus».

<sup>15</sup> PS. ARISTOTELES, *In Ethicam nicomacheam*, VIII, 10, cit., p. 166. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, (1161a18-20), VIII, 13, cit, p. 535.

<sup>16</sup> PS. ASPASIUS, *In Ethicam nicomacheam*, VIII, 10, cit., pp. 166-167: «Quod autem hic aliquis sit rex potest esse a populi voluntate, sed cum est rex, ut principetur populo est naturale».

Il primo commento di Alberto Magno, spesso indicato come *Lectura*, mostra evidenti i segni dell'influsso del commento dello Ps. Aspasio. A proposito del brano in cui Aristotele si pronuncia a favore del *regnum*, Alberto apre una questione in cui ci si chiede quale tipo di divisione, se in diverse specie o secondo analogia, abbia adottato il Filosofo per distinguere le diverse costituzioni. All'interno della *quaestio* trovano però spazio anche argomenti a favore della monarchia: oltre a riecheggiare la *ratio* proposta da Ps. Aspasio, secondo la quale la concordia deriva più direttamente da ciò che è uno, la *Lectura* propone un'analogia con l'universo, anch'esso mosso da un solo primo motore<sup>17</sup>. Inoltre, nel contesto della *lectio* seguente, vengono proposte tre questioni che riguardano direttamente la naturalità delle forme costituzionali rette: «Videtur, quod dominium regni vel praelatio non sit naturalis; videtur, quod regimen aristocratiae non sit naturalis; videtur, quod timocrazia non sit naturalis»<sup>18</sup>. La discussione a proposito della naturalità del *regnum*, che qui come in Aspasio si confronta con la tesi dell'uguaglianza specifica di tutti gli uomini, porta con sé anche elementi rilevanti per l'attribuzione del primato a questa forma costituzionale. Alberto lascia infatti capire che *regnum*, *aristocratia* e *timocratia* si collocano in una scala discendente di naturalità; nello stesso senso paiono interpretabili gli argomenti addotti a favore del governo di uno solo. Alberto si richiama infatti in primo luogo, sulla scorta di Boezio, alla riconducibilità di ogni moltitudine all'uno; nel secondo argomento fa valere la naturalità della sottomissione di api e gru a un solo capo; nel terzo, si fa forte dell'analogia con il cielo, in cui tutti i movimenti sono retti da un primo motore; infine, cita la chiusa del dodicesimo libro della *Metafisica* per sostenere che la medesima universale *ordinatio ad unum* vale anche

<sup>17</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica commentum et quaestiones*, lib. VIII, *lectio* X, in ID., *Opera Omnia instruenda curavit Institutum Alberti Magni coloniense*, B. Geyer Praeside, a cura di W. KIBEL, Monasterii Westfolorum, 1987, vol. XIV.2, p. 631: «urbanitatis ratio per prius salvatur in rege, quando unus praeficitur; hoc enim decentius est, quia in toto mundo motus provenit ab uno primo motore, et iterum est facilius sic gubernare rem publicam, quia multi non ita concordant sicut unus ad seipsum».

<sup>18</sup> Cfr. A. MAGNUS, *Super Ethica commentum et quaestiones*, lib. VIII, *lectio* XI, cit., pp. 635-637.

per il *minor mundus* costituito dall'uomo<sup>19</sup>. Nel corpo della questione, poi, Alberto si richiama alla Caduta per sostenere la necessità dell'istituzione di re che guidino gli uomini dopo che il *naturale lumen rationis* è stato ottenebrato dal peccato<sup>20</sup>. Nella parafrasi dell'*Ethica* composta un quindicennio dopo, Alberto è molto meno problematico<sup>21</sup>, limitandosi a glossare le affermazioni di Aristotele con una ripresa dello Pseudo-Dionigi: del regno è lodata la riduzione *ad unum* che corrisponderebbe alla perfetta giustizia<sup>22</sup>. La *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino è ancora più sintetica ed aggiunge alla tesi di Aristotele solo un'osservazione quasi incidentale, che si richiama al principio della maggiore efficacia: un governante dotato di ottime virtù, se fornito da solo di una piechezza di poteri, ha una maggiore «potestas ad bene agendum»<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> A. MAGNUS, *Super Ethica commentum ed quaestiones*, lib. VIII, lectio XI, cit, pp. 635-636: «Sicut probat Boethius in Arithmetica omnis multitudo procedit ab aliquo uno et reducitur ad unum; sed ad unum non potest multitudo regibilium reduci nisi aliquo regente; ergo naturale est, quod multitudo hominum aliquo uno regatur. Preterea naturale iustum est, quod 'natura omnia' vel quaedam 'animalia docuit'; sed quod multitudo regatur per unum, natura docuit multa animalia, sicut patet in apibus et gruibus; ergo etc. Preterea, homo inter omnia inferiora est simillimum caelo; sed in caelo ita est, quod omnes motus reguntur ab uno motore; ergo etc. Preterea in XI Metaphysicae probat Philosophus, quod totus mundus ordinatur ad unum; sed homo, qui dicitur minor mundus, habet similitudinem maioris mundi; ergo etc.».

<sup>20</sup> A. MAGNUS, *Super Ethica commentum ed quaestiones*, lib. VIII, lectio XI, cit, pp. 635-636: «Sed postquam obtenebratum est (s'intende il lume naturale della ragione) per peccatum, non fuit in omnibus sufficiens ad hoc, et ideo, cum in quibusdam remanserit clarius, in quibusdam minus clarum oportuit constitui quosdam ut reges, per quos alii regerentur...».

<sup>21</sup> Cfr. J. DUNBABIN, *The Two Commentaries of Albertus Magnus on the Nicomachean Ethics*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1963, XXX, pp. 232-250.

<sup>22</sup> A. MAGNUS, *Ethica*, lib. VIII, tract. III, cap. 2, in ID., *Operum tomus quartus*, a cura di P. JAMMY, Lugduni, 1651, p. 305a: «Harum autem urbanitatum perfectissima regnum est, quod consistit ex omnium ordine ad unum secundum perfectissimam iustitiae gubernationem. Propter quod dicit Dyonisius, quod regnum est omnis finis ornatus et legis et ordinis distributio, Rex enim distribuit omni officio et omni dignitati et omni negotio finem proprium, ad quem contendat, legem qua reguletur in operationibus quibus deuenitur ad finem, ordinem quo ad commune bonum respiciens ad reipublicae conseiuationem ordinetur. Unde in rege totius gentis bonum est, quod diuinissimum esse diximus in primo huius scientiae libro».

<sup>23</sup> T. DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VIII, cap. 3, in ID., *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1969, vol.

Volgendo l'attenzione al gruppo di commenti per questioni studiate da Grabmann e da Gauthier<sup>24</sup> e noti per le affermazioni di sapore «averroistico» in essi contenute, si ricava l'impressione che – in questo caso<sup>25</sup> – Ps. Aspasio ed Alberto abbiano esercitato un'in-

---

XLVII.2, p. 477: «... media autem est aristocratia, in qua pauci optimi principantur, quorum tamen non est tanta potestas ad bene agendum sicut unius optimi habentis plenitudinem potestatis».

<sup>24</sup> Si vedano i "classici" M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkomentaren*, in Id., *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Paderborn, Schöningh, 1979, pp. 607-687; R.-A. GAUTHIER, *Trois commentaires «averroïstes» sur l'Éthique à Nicomaque*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1947-8, XVI, pp. 187-336; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César, J. Duculot, 1949, vol. III, pp. 621-650 e R. HISSETTE, *La date de quelques commentaires à l'Éthique*, in *Bulletin de Philosophie médiévale*, 1976, XVIII, pp. 79-83. La datazione di questi commenti è di per sé estremamente complicata; per quanto riguarda il presente lavoro, la difficoltà è aggravata dal fatto – scoperto da Gauthier – che le questioni sul libro VIII, per il ms. Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 2173 e per il Paris, BN 15106, sono il risultato di un completamento posteriore di un commento che non conteneva, originariamente, quei libri.

<sup>25</sup> Lottin ha evidenziato l'influenza esercitata da Tommaso, in particolare dalla *Somma Theologiae*, su questi commentatori: O. LOTTIN, *Saint Thomas d'Aquin à la Faculté des Arts de Paris vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Psychologie et morale*, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César, J. Duculot, 1954, vol. IV, pp. 521-548; mi pare che una possibile fonte d'ispirazione, contenuta nella *Somma Theologiae* potrebbe comunque essere costituita dall'articolo in cui si argomenta a favore dell'unicità del sovrano del mondo cfr. T. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 3, a cura di P. CAMELLO, Taurini-Romae, Marietti, 1948, p. 488: «Respondeo quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima enim gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III de Consol. per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est: unde videmus quod res repugnant suae diuisioni quantum possunt et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax: Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Elud autem quod est per se unum potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII Metaphys. Entia nolunt disponi male: nec bonum pluralitas principatum, unus ergo princeps».

fluenza significativa<sup>26</sup>. Ben quattro di questi commenti, infatti, aprono, a proposito dei brani aristotelici rilevanti, una questione in cui ci si chiede se il governo di uno solo sia naturale (o giusto secondo natura)<sup>27</sup>: alcuni di essi fanno seguire un'altra questione sulla naturalità dell'aristocrazia<sup>28</sup>; anche molti «materiali argomentativi» utilizzati mostrano di avere un precedente nella *Lectura* di Alberto, pur non mancando perfezionamenti e precisazioni. Gli argomenti che ritornano con maggiore regolarità sono quelli fon-

---

<sup>26</sup> In particolare in questo caso specifico pare avere avuto scarso influsso il commento di Averroé all'*Ethica nicomachea*, che peraltro non contiene indicazioni di rilievo; si veda AVERROES, *In Moralia Nicomachia expositio*, VIII, 10, in *Aristotelis Stagiritae Opera omnia cum commentariis Averrois*, Venetiis, 1562, vol. III, f. 121C: «et melior omnium ipsarum est principatus regis; et vehementior oppositionum est oppositio, que nominatur principatus congregationum»; c. 12, f. 122 I: «... pater itaque filiorum prelatus est naturaliter, et quemadmodum est pater eis, quos genuit, sic est filius eis qui praecesserunt congeneratoribus et haec est dispositio regis erga eos quod regit et manu tenet; intendo quod amor eius erga eos est amor paternus et honoratio ipsorum erga eum est honoratio filialis».

<sup>27</sup> Le questioni prese in considerazione sono le seguenti: *Utrum bonum sit <\*\*\*> ciuitatem regi uno principe*, Paris, BN, lat. 16110, f. 289vb (d'ora in poi «P»), *Utrum naturale sit communitatem aliquam regi ab uno principe*, Paris, BN, lat. 16089, f. 226ra (d'ora in poi «G»), usualmente attribuito a GILLES D'ORLÉANS, *Utrum sit iustum naturale ciuitatem regi ab uno principe sive utrum regnum sit policia naturalis*, Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibl. der Stadt, Ampf. F 13, f. 111rb-va (d'ora in poi «E»); *Utrum regimen unius solius principis sicut regis sit naturale*, ms. Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Vat. lat. 2173, f. 56rb-va (d'ora in poi «V»). Le copie del commento di John Tytyngsale a mia disposizione (Cambridge, Gonville & Caius College, 611/341; Durham, Dean and Chapter Library, C IV 20) non paiono contenere che questioni sui primi quattro libri. Nella complessa questione della datazione di questi commenti, per i quali generalmente s'indica la fine del XIII secolo, ben poco pare accertato: una stretta parentela tra «G» ed «E», tra i quali l'ultimo dovrebbe essere posteriore al 1286; per «V», ed in particolare per il libro che riguarda la presente indagine, R.-A. GAUTHIER, *Trois commentaires*, cit., p. 201, suggerisce i primi anni del XIV secolo; incerta, invece, la datazione di «P»; cfr. ARISTOTE, *L'Éthique a Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, Louvain-Paris, Peeters Publishers & Booksellers, 1970, t. 1, 1, p. 133; anche la cronologia di fatto adottata da Celano non contraddice, ma conferma, con nuovi confronti, questi elementi: cfr. per esempio A.J. CELANO, *The «finis hominis» in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's Nichomachean Ethics*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1986, LIII, pp. 23-53.

<sup>28</sup> Si tratta di V, ff. 56va-b; P, f. 289vb, nel ms. Paris, BN, lat. 15106 (per il quale si veda sotto, n. 42) al f. 60v, nel margine inferiore, è prevista una questione sulla naturalità dell'aristocrazia, che in realtà non esiste.

dati sull'analogia con l'ordine dell'universo<sup>29</sup>, talvolta in esplicita connessione con il richiamo alla chiusa del XII libro della *Metafisica*<sup>30</sup>, e quelli che si richiamano al parallelismo con la struttura dell'uomo, a proposito della quale si fa talvolta rilevare – come già nello Ps. Aspasio – la predominanza della *ratio* sulle potenze sensitive e animali<sup>31</sup>. Spesso viene ripetuta, appellandosi all'autorità del *Commentator* (che nel contesto dei commenti all'*Ethica* designa di regola il *corpus* dei commenti greci tradotto da Grossatesta), anche la *ratio* che vede la pace garantita al meglio dall'unicità del sovrano<sup>32</sup>. A fronte di questa relativa omogeneità di materiali argomentativi, si rilevano differenziazioni a proposito della problematica che sta al centro dell'interesse dell'autore delle singole *quaestiones*. In tutti questi testi viene sollevata una difficoltà, che consisterebbe nel possibile conflitto fra l'uguaglianza tra gli uomini e la preminenza conferita al sovrano. Per il testo riprodotto nel

<sup>29</sup> G, f. 226ra: «[...] perfectio cuiuslibet communitatis dependet ex assimilatione ad primam communitatem, ex quo capio quod naturale est communitatem regi sicut totum uniuersum regitur; totum autem uniuersum regitur ab uno principe quod est unius principatus...»; P, f. 289vb: «et dicendum est quod naturale est quod sic regatur ciuitas sicut uniuersus; nunc autem in uniuerso est unus princeps a quo omnia reguntur, ergo rationale est quod et ciuitas».

<sup>30</sup> V, f. 56va: «[...] ut apparet in fine XII Metaphisice ubi dicit Philosophus sic: «encia nolunt male disponi, nec est bonum pluralitas principatum, unus ergo princeps», ergo eodem modo hic erit similiter [?] quod melior est unus solus ad principandum, sicut est rex, quam sint plures. «E, f. 111va: «[...] sed totum uniuersum regitur tantum uno principe, scilicet deo, sicut patet in XII Metaphisice et in VIII Phisicorum, ergo etc.».

<sup>31</sup> G, f. 226ra: «... illa que sunt in ciuitate debent hiis que fiunt in homine assimilati; in homine est aliquid principale, puta intellectionis quod est ([...] et dignissimum et ideo in ciuitate oportet quod sit aliquis unus princeps cuius ratione regantur omnes ciues»; E, f. 111va: «Item, naturale est quod ciuitas regatur sicut minor mundus, scilicet homo, sed homo naturaliter regitur tantum uno principe sicut ratione, ergo etc.»; P, f. 289vb: «Item, in homine qui est minor mundus est unus principans sicut ratio, ergo et in ciuitate debet esse unus a quo regatur ciuitas» si noti, in questi due ultimi casi, l'uso dell'espressione «minor mundus» come in Alberto, cfr. *supra*, nota 19.

<sup>32</sup> F, f. 226ra: «Oppositum uult Commentator qui dicit quod finis principatus est pax et concordia subditorum que directius prouenit ab uno capite quam ex pluribus, ideo naturalius est regi ab uno quam a pluribus»; E, f. 111va: «et hoc est quod declaratur per Eustracium qui dicit quod finis principatus est pax, pax autem maxime et naturalius conseruatur uno principe quam pluribus et propter hoc naturalius est quod ciuitati principetur unus».

ms. V, però, la naturale uguaglianza con la quale parrebbe contrastare l'istituzione monarchica – come nello Ps. Aspasio – è quella che esiste tra gli individui della specie umana, mentre per le questioni contenute nel ms. G ed in altri il governo di uno solo potrebbe risultare ingiusto qualora in una comunità esistessero due o più individui ugualmente degni del comando. È a questo proposito che il commento di Erfurt formula una sua ulteriore *ratio* a favore della monarchia: considerate le doti di autosufficienza e di eccellenza richieste da Aristotele al sovrano, in ogni comunità non si può trovare più di una persona che risponda a quei requisiti<sup>53</sup>.

Questa duplicità di problematica si riflette in modo significativo nel commento, letterale e per questioni, di Enrico di Frimaria, completato nel 1310<sup>54</sup>; qui l'agostiniano solleva ben due interrogativi: il primo, *Utrum sit naturale quod communitas uno principe tamquam uno capite gubernetur*, è posto dall'autore in diretta corrispondenza con il brano aristotelico «Harum optima quidem regnum»<sup>55</sup> e discute del problema causato dalla compresenza di più individui dello stesso valore morale nella medesima comunità; il secondo, sollevato

---

<sup>53</sup> E, f. 111va: «Dicendum ad hoc quod iustum naturale est quod ciuitas regatur tantum uno principe: tum quia sic totum uniuersum regitur, tum quia minor mundus sic regitur; et declaratur idem ratione quia naturale et iustum et consonum rationi est quod ciuitas regatur ab optimo quia rex ut patet in littera debet esse per se sufficiens et superhabundans bonis exterioribus et bonis interioribus uidelicet uirtutibus moralibus et intellectualibus sed talis optimus non potest esse nisi unus, ergo naturaliter tantum erit unus princeps ciuitatis».

<sup>54</sup> Su quest'opera si vedano le indicazioni di C. STROICK, *Heinrich von Friemar, Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Freiburg, Herder, 1954, pp. 53-59; le sue dottrine sono studiate in un'ottica di storia del pensiero economico da O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools, Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition*, Leiden, E.J. Brill, 1992, pp. 536-549, dove l'autore non manca di notare il rapporto con gli altri commenti all'*Etica*. Leggo il commento di Enrico nel ms. Bologna, Bibl. Univ., 1572.

<sup>55</sup> H. DE FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, ms. cit., f. 190ra: «deinde cum dicit: *Harum autem etc.*, comparat huius species ad inuicem et dicit... Sed gratia huius statim aliquis dubitaret utrum sit naturale quod communitas uno principe gubernetur...»; la stretta connessione tra questione della naturalità e della superiorità del regnum è ben presente anche ad Enrico, H. DE FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, ms. cit., f. 190ra: «[...] quod est optimum est naturale et iustum quia unaqueque res per naturam optime disponitur, sed regimen unius dicitur esse optimum, quare etc.».

in connessione con l'affermazione aristotelica della naturalità del regime regio così come dell'autorità paterna, s'intitola *Utrum regimen regni sit de iure naturali* e si confronta brevemente, basandosi soprattutto sul testo del commento dello Ps. Aspasio, con la tesi della naturale uguaglianza di tutti gli uomini<sup>36</sup>. Quando volgiamo l'attenzione agli argomenti avanzati da Enrico a favore della monarchia, riconosciamo quelli, ormai usuali, dell'analogia con l'ordine dell'universo e con il corpo<sup>37</sup>; compare però anche il richiamo alla naturale subordinazione dei meno intelligenti ai più intelligenti, sostenuta da Aristotele nel primo libro della *Politica*<sup>38</sup>. Questa tesi, sommandosi con la constatazione che esistono uomini bisognosi di guida verso la virtù, giustifica razionalmente che il migliore debba essere posto a capo di tutti gli altri. La discussione si allarga poi alla considerazione del caso limite in cui in una comunità politica si trovino veramente due individui di virtù assolutamente uguale; la preferenza di Enrico per il «governo di uno solo» è tale da fargli proporre che i due meritevoli si alternino alla carica, oppure che uno dei due sia trasferito altrove o che si faccia venire un terzo dal di fuori, superiore ad entrambi<sup>39</sup>. Pare verosimile che l'emergere di queste discussioni possa

<sup>36</sup> H. DE FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, ms. cit., f. 191rb: «Dicendum secundum Eustracium quod regimen regni est naturale et conforme dictamini naturalis rationis. Cuius ratio est: nam rex in regendo sic se habet ad populum sicut ratio ad sensualem appetitum».

<sup>37</sup> H. DE FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, ms. cit., f. 190ra-b: «Primo, quia, cum ars imitetur naturam, eandem dispositionem quam uidemus in corpore naturali oportet et in corpore mistico custodiri; sed uidemus quod hoc est naturale toti universo quod est quoddam corpus et totum naturale quod ab uno capite gubernetur et patet 12 Metaphisice, quare et hoc erit naturale cuilibet communitati et collegio quod est quoddam corpus misticum. Secundo, quia partes diuerse in homine disponuntur ad modum partium diuersarum communitatis politice ut patet ex quinto huius, sed naturale est homini quod regatur tantum uno suppremo in ipso esistente, puta ratione, quare etc.».

<sup>38</sup> H. DE FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, ms. cit., f. 190rb: «Tercio quia pollentes intellectu et uirtute naturaliter preferuntur hiis qui in talibus deficient et hoc apparet per Philosophum qui dicit primo Politice quod deficientes intellectu naturaliter sunt serui, uigentes autem intellectu natura sunt domini...».

<sup>39</sup> H. DE FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, ms. cit., f. 190rb: «[...] dato quod inuenirentur duo omnino equales, tales debent successive communitati siue collegio annis singulis principari, uel unus eorum alibi pro gubematore et principe transponi; si tamen esset possibile quod extra illud collegium uel communitatem posset adhuc istis melior inueniri, multo esset naturalius ipsum prefici et principari».

essere connesso con un influsso esercitato dalla ricezione della *Politica* aristotelica, nel cui III libro in particolare lo Stagiritita confronta – questa volta però in modo ben più diffuso ed aporetico – vantaggi e svantaggi del governo dei più e di quello di uno solo<sup>40</sup>. L'influenza del testo della *Politica* su di un commento all'*Ethica* è mostrato al meglio dalla raccolta di questioni conservataci dal ms. Paris, Bibl. Nat., lat 15106, dove è presente una questione intitolata *Utrum sit melius ciuitatem regi uno principe quam pluribus*, una formula diffusa – appunto – nei commenti per questioni al libro III della *Politica*<sup>41</sup>. Qui l'anonimo autore, infatti, dedica un apposito spazio ad argomenti favorevoli alla pluralità di governanti (a suo giudizio non conclusivi) presenti nel III libro della *Politica*, nel quale, egli afferma, «inquiritur de hac questione». La lista di argomenti a favore del «governo di uno solo» è assai ricca: la tesi che la concordia è garantita al meglio da unico governante si accompagna a quella secondo la quale la *potestas* è più intensa se raccolta in una sola persona, il principe<sup>42</sup>; sono riprese l'analogia cosmologica (con richiamo al XII della *Metaphysica*)<sup>43</sup> e quella organicistica, nella quale sembra di poter riconoscere un duplice piano, quello fisiologico (in cui la funzione del principe è rappresentata dal cuore) e quello psicologico (in cui la *ratio* ha il medesimo ruolo nei confronti delle altre *potentiae*

---

Questa soluzione è suggerita anche in G, E, e P: la relazione tra Enrico di Frimaria e questi altri commenti deve però essere ancora, a mia conoscenza, accertata.

<sup>40</sup> A questo proposito si può vedere con profitto G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1985 (trad. it. di *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München, Alber, 1973), pp. 303-329.

<sup>41</sup> Si vedano, per esempio, gli elenchi di questioni pubblicati in CHR. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1992, vol. II, pp. 101 e ss.

<sup>42</sup> Paris, BN lat. 15106, ff. 60vb-61ra: «dicendum est quod melius est ciuitatem regi uno quam pluribus, quia illo melius est ciuitatem regi per quem magis saluatur concordia ciuium quam illo per quod sunt dissipati, quia intentio legislatoris est quod ciues sint pacifici: hoc est per unum, quia si plures/61ra/, non erit pax ciuium nisi adinuicem concordent in unum, quare etc. Item, quanto uirtus gubernatiua populi est fortior tanto melius est tali populum gubernari; talis est fortior in uno principe quam in pluribus prima patet de se, secunda patet quia uirtus unius principis aggregat uirtutes totius populi etc.»; la composizione di questa collezione di questioni, che derivano da diversi commenti precedenti, è fatta risalire da Gauthier ai primi anni del XIV secolo: *Trois commentaires*, cit., pp. 210-212.

<sup>43</sup> R, f. 61ra: «Secunda patet: totum uniuersum regitur uno ut apparet XII<sup>o</sup> Met. et policia uniuersi est optima».

*animae*)<sup>44</sup>. Ai vantaggi del governo dei molti (minore corruttibilità, maggiori competenze, ecc.) sottolineati negli argomenti tratti dal III libro della *Politica*, l'autore risponde che essi sono compatibili anche con il *regnum*, quando il sovrano si circonda di un adeguato gruppo di consiglieri<sup>45</sup>.

### 3. «Unus optimus»: il contributo dei commenti alla «*Politica*»

Provengono quindi con ogni verosimiglianza dalla ricezione della *Politica* di Aristotele alcuni interrogativi riguardanti il *regnum* che abbiamo visto affiorare nei commenti all'*Ethica*, quali la necessità che il sovrano superi i concittadini in virtù, dal momento che parrebbe ingiusto che un individuo comandasse altri che gli sono uguali. Nel contesto del III libro della *Politica*, come si è detto, lo Stagirita sottopone il *regnum* a un'analisi dettagliata, contrappone di continuo argomenti a favore e contrari, per giungere ad una conclusione aperta ed assai articolata. È Aristotele stesso a sollevare la questione del primato di colui che superi tutti gli altri in virtù, ma a negare, nello stesso tempo, l'opportunità di istituire differenziazioni tra uomini che siano sullo stesso piano quanto a valore morale<sup>46</sup>. Già nel commento di Alberto Magno – per quanto la sua struttura lasci poco spazio alla discussione – emerge la tendenza a far comunque concordare le affermazioni della *Politica* con quanto ricavabile

<sup>44</sup> R, f. 61ra: «Item, animalis est una pars que tocus tenet principatum et hec est cor et omnium potenciarum anime policia habet unum principem puta intellectum et rationem».

<sup>45</sup> R, f. 61ra: «ad rationes Aristotelis 'unicuique debetur regimen secundum quod est magis promptum ad operandum secundum rationem, non unus talis', uerum est ut singularis, tamen ut habet auditorium plurium coadiuuantium non est uerum, immo melior est quam plures habentes coadiutores».

<sup>46</sup> Cfr., per esempio, ARISTOTELES, *Politica*, III, 13, 1284b30-34 e 17, 1288a1-5, cfr. ARISTOTELIS, *Politicorum libri octo. Cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, a cura di F. SUSEMIHL, Lipsiae, In aedibus Teubneri, 1872, risp. p. 212 e pp. 233-234; si veda, per esempio, il commento di Pietro d'Alvernia a *Politica*, III, 1284a5-10, in P. DE ALVERNIA, *Scriptum super librum Politicorum*, III, 12; T. AQUINAS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*, a cura di R.M. SPIAZZI, Torino-Roma, Marietti, 1951, p. 164: «iustum simpliciter est, ut qui sunt aequales uirtute, recipiant et attingant ad principatum aequaliter: qui vero inaequales sunt, inaequaliter recipiant».

dall'VIII libro dell'*Ethica* e ad interpretare la discussione condotta in questi capitoli a partire dall'affermazione della superiorità del *regnum* affermata nell'*Ethica*. A proposito di un parallelo istituito da Aristotele tra regno ed amministrazione domestica, Alberto riesce ad inserire una *ratio* – invero un poco tautologica – a favore del *regnum* che fortemente riecheggia quanto si trovava nella sua *Lectura* «Omnis enim communitas oportet quod ordinatur ad unum caput: quia aliter esset acephala»<sup>47</sup>. Il maestro domenicano aggiunge inoltre, in modo ancora più esplicito che in quella sede, il richiamo all'autorità del *Decretum* di Graziano, dove il canone *In apibus* sostiene la superiorità della forma monarchica (in verità a proposito di vari livelli dell'organizzazione ecclesiastica)<sup>48</sup>. La discussione si fa più serrata con Pietro d'Alvernia, sia nel suo commento letterale che godette di notevole fortuna anche per essere stato – come è noto – posto a completamento di quello di Tommaso d'Aquino, sia nelle sue questioni sulla *Politica* rivalutate da uno studio di Christoph Flüeler<sup>49</sup>. Quanto al commento letterale, discutendo del ruolo da attribuire nella comunità politica a colui che superi tutti gli altri in virtù<sup>50</sup>, Pietro sviluppa un argomento di tipo organicistico e

<sup>47</sup> Si veda *supra*, nota 17.

<sup>48</sup> A. MAGNUS, *In octo libros Politicorum Aristotelis Commentarii*, vol. III.1, c. 9, in ID., *Operum tomus quartus*, a cura di P. JAMMY, Lugduni, 1651, p. 185a: «Omnis enim communitas oportet quod ordinatur ad unum caput: quia aliter esset acephala: quia non est corpus, cuius membra ad unum membrum non ordinantur, sicut dicit Canon, quod grues sequuntur unam ordine litterato». Cfr. *Decretum Magistri Gratiani*, II, C. 7, q. 1, c. 41, in *Corpus Iuris canonici*, I, a cura di E. FRIEDBERG, Leipzig, Tauchnitz, 1879 (rist. anast. Graz, 1955), col. 582: «In apibus princeps unus est; grues unam secuntur ordine litterato; Imperator unus, iudex unus prouinciae. Roma condita duos fratres simul habere reges non potuit...». Per un'indispensabile analisi preliminare dell'opera di Alberto cfr. G. FIORAVANTI, *Politiae Orientalium et Aegiptionum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lett. Stor. Filos.)*, 1979, III.9, pp. 195-246.

<sup>49</sup> Oltre alla fondamentale rivalutazione ad opera di CHR. FLÜELER, *Rezeption*, cit., pp. 86-131 si può rimandare a J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1992, pp. 77-91; ma si veda anche L. LANZA, *Aspetti della ricezione della «Politica» aristotelica nel XIII secolo. Pietro d'Alvernia*, in *Studi Medievali*, 1994, XXXV, pp. 643-694.

<sup>50</sup> Il riferimento è ad ARISTOTELES, *Politica*, III, 13 1284b28-34, cit., p. 212: «non enim dicent utique oportere eicere et transferre talem: at vero neque princi-

uno ispirato all'ordine del cosmo. Il governo di uno solo si avvicina di più al *principatus naturalis*, come si evince da un confronto con i viventi: nel loro corpo governa la parte principale, il cuore. Lo stesso risultato si raggiunge con un confronto con il *principatus universi*. Ne deriva quindi che il migliore deve governare da solo<sup>51</sup>. Nel commento per questioni, sotto il titolo *Utrum melius sit civitatem regi uno vel pluribus*, Pietro, pur riconoscendo esplicitamente, con Aristotele, che il sovrano unico deve essere il più virtuoso e che non tutte le comunità sono adatte a essere rette con un regime monarchico, propone le medesime *rationes* dello *scriptum*, anche se in forma più elaborata. In un unico argomento, fondato sull'imitazione della natura da parte dell'*ars*, sono riunite le analogie tra governo di uno solo e «reggimenti» naturali, a partire dal livello fisiologico, da quello psicologico (e anche botanico) per finire con quello cosmologico, con un rimando finale a Proclo, per sostenere che «omnis multitudo secunda est ab uno». Se questa è l'architettura della sua seconda *ratio*, la prima si fonda invece sulla pace e la concordia che possono essere salvaguardate al meglio da un solo governante<sup>52</sup>. Accanto a quello di Pietro d'Alvernia va considerato un altro commento, datato ai primi anni del Trecento, chiamato da Flüeler «Anonimo milanese» (in quanto ci è stato tramandato da un manoscritto dell'Ambrosiana)<sup>53</sup>. Qui l'autore, dopo aver regi-

---

pari talem, simile enim et utique si Iovem principari velimus partientes principatus. Relinquitur igitur, quod et videtur aptum natum esse, tali oboedire laetanter, ut reges sint tales perpetui in civitatibus».

<sup>51</sup> P. DE ALVERNIA, *Scriptum super librum Politicorum*, III, cit., p. 167: «Maior propositio apparet in animali: pars enim quae principatur cor est, cor autem unum est et principale, a quo derivatur virtus ad singulas partes corporis. Iterum in universo est unus princeps: principatus autem universi unus et optimus est. quare ille in ciuitate qui magis unus et melior est accedit magis ad similitudinem principatus universi et naturalis: ergo ille principatus erit melior, in quo erit unus princeps; et illum magis expedit principali, qui unus existens optimus est».

<sup>52</sup> P. DE ALVERNIA, *Questiones Politicorum*, ms. Paris B. N. 16089, f. 222vb. La citazione di Proclo è tratta da PROCLUS, *Elementatio Theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, a cura di H. BOESE, Leuven, University Press, 1987, p. 4.

<sup>53</sup> Si tratta del ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 100 inf., ff. 1ra-54vb; su questo commento si vedano A. ZOERLE, *Il prologo di un commento anonimo alla Politica di Aristotele*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1987, III, pp. 499-517; ma anche CHR. FLÜELER, *Rezeption*, vol. I, cit., pp. 29, 57 e ss., pp. 120 e II, pp. 112-119.

strato argomenti contrari alla monarchia che si possono desumere dal III della *Politica*, difende l'opinione opposta, attribuita al Filosofo<sup>54</sup>, ricorrendo a *rationes* a favore del governo di uno solo che sono molto vicine a quelle di Pietro d'Alvernia. Nella sua discussione compaiono infatti l'argomento che stabilisce un nesso privilegiato tra concordia ed unicità del governante e quello che parte dall'imitazione dell'ordine naturale (con riferimento al XII della *Metafisica*)<sup>55</sup>, l'Anonimo milanese aggiunge però anche una *ratio* secondo la quale da una pluralità di *principantes*, che siano insigniti o meno degli stessi onori, nasce comunque dissenso<sup>56</sup>. Naturalmente, anche qui, come in Pietro d'Alvernia, è posta la condizione che il sovrano sovrasti in virtù tutti i sudditi.

All'attuale stato delle conoscenze risulta molto difficile stabilire nessi cronologici precisi e, ancora di più, determinare in modo univoco rapporti di dipendenza. Gli elementi a nostra disposizione sono infatti ancora troppo pochi per tentare di tracciare un quadro complessivo. Dalla panoramica preliminare tentata in queste pagine emerge comunque già il fatto di un'influenza incrociata tra commenti all'*Ethica* e alla *Politica*, dove i primi assumono temi di discussione dai secondi, mentre questi ultimi fanno delle tesi sostenute nell'VIII dell'*Ethica* un punto di partenza per l'interpretazione della *Politica*, ricorrendo non di rado alle medesime argomentazioni. Tra queste pare di poter evidenziare il prevalere di una tendenza a fondare il primato della forma monarchica in un quadro

---

<sup>54</sup> ANONYMUS MEDIOLANENSIS, *Quaestiones in libros Politicorum*, ms. cit., f. 34va: «Oppositum uult Philosophus hic qui dicit quod optima politia quam unus uirtuosus regit et dispensat et 8-<sup>o</sup> <Ethicorum> dicit Philosophus quod regnum quod est optima politia debet uno solo regi et etiam primo Rethoricorum uult Philosophus istud et in secundo (pro: duodecimo) Metaphisice dicit Philosophus quod non est bona multitudo principatum, ideo etc.».

<sup>55</sup> ANONYMUS MEDIOLANENSIS, *Quaestiones in libros Politicorum*, ms. cit., f. 34va-b.

<sup>56</sup> ANONYMUS MEDIOLANENSIS, *Quaestiones in libros Politicorum*, ms. cit., f. 34vb: «Item, hoc declaratur secundo sic: quod si ita esset, aut isti plures essent equales in principatu aut inequales; <si essent inequales> hoc esset iniustum quia tunc unus solus <plus> haberet de bono communitatis quam alter quod est inconueniens quia tunc finem (pro: fieret) dissensio inter istos, ideo etc.; nec potest dici quod sint equales, quia cum unusquisque est talium plurium presumat de se quod sit dignior maioribus honoribus et dignitatibus quam quos habet, hic fieret dissensio inter eos; modo dissensio est causa destructionis ciuitatis, ideo etc.».

di riferimento metafisico, cosmologico e, più latamente, naturale. Anche a proposito del problema della *servitus* altri hanno potuto cogliere un atteggiamento filosofico analogo<sup>57</sup>. Accanto all'*imitatio naturae*, assume una rilevanza per lo meno paragonabile solo il principio del mantenimento della pace e della concordia grazie all'unità, mentre le *rationes* di altro tipo compaiono in modo più sporadico.

4. «*Unitatem magis efficere potest quod est per se unum*»: l'influsso del «*De regno*»

Tommaso d'Aquino, *De regno*

Ad hoc cuiuslibet regentis ferri debet intentio ut eius quod regendum suscepit salutem procuret. Bonum autem et salus consociate multitudinis est ut eius unitas conseruetur. . . Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis seruandam, tanto erit utilius; hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod «unitatem magis efficere potest quod est per se unum» quam plures, sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum; melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum<sup>58</sup>.

Egidio Romano, *De regimine principum*

Prima uia sic patet, nam pax et unitas ciuium debent esse finaliter intenta a legislatore, sicut sanitas et aequalitas

<sup>57</sup> Cfr. CHR. FLÜELER, *Rezeption*, cit., in particolare, pp. 55-66; sulla possibilità di un diversificato richiamo al principio dell'imitazione della natura si veda ora F. CHENEVAL, 'Ars imitatur naturam' als methodisches Prinzip der politischen Philosophie und seine Anwendung im Defensor pacis des Marsilius von Padua, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1993, LX, pp. 133-145.

<sup>58</sup> T. DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, lib. I, cap. 2, in Id., *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1979, vol. XLII, p. 451; su quest'opera, oggetto di molte discussioni, rinvio al lavoro di M.D. JORDAN, *De regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, in *Medioevo*, 1992, XVIII, pp. 152- 168, che offre sia una panoramica del dibattito sia nuovi stimoli, seppure da una prospettiva un poco riduttiva.

humorum est finaliter intenta a medico: hanc autem «unitatem» et concordiam «magis efficere potest quod est per se unum»; magis autem per se unitas reperitur in uno principatu, si dominatur unus princeps, quam si dominantur plures. Immo cum plures principantur, numquam potest esse pax in huiusmodi principatu, nisi illi plures sint uniti et concordēs et «propter quod autem unumquodque», et «illud magis»<sup>59</sup>.

Pietro d'Alvernia, *Quaestiones supra libros Politicorum*  
Primo, quia principans in ciuitate intendit saluationem ciuitatis ; nam si non intendat illam, tunc princeps non est; primus enim cuius determinatus est in ordine ad politiam; politia autem consistit in ordine et proportione; hoc autem ordo est pax et amicitia ciuium ut dicitur 8 Ethicorum, quare illum melius est principari qui melius potest facere pacem in ciuitate, sed unus hoc melius potest facere quam plures quia «propter quod unumquodque tale et illud magis» sed plures non custodiunt pacem nisi communicant et concordent ad modum unius, ergo melius est principari unum quam plures<sup>60</sup>.

«Anonimo milanese», *Quaestiones supra libros Politicorum*  
Ad hoc dicenda sunt duo. Primum est quod melius est optimam politiam sicut regnum regi uno uirtuoso quam pluribus [pluribus] et hoc multipliciter potest declarari. Primo sic: guia ueius princeps est ille qui uult et amat bonum communitatis et si non amet et uelit bonum communitatis nou est princeps nisi equiuoce, cuius ratio est quia ciuis et princeps secundum illud quod est dicitur in habitudine et quodam ordine ad communitatem ciuilem tunc arguitur: illo melius est optimam politiam regi quod maxime saluat[ur] concordiam ciuium, sed unus solus uirtuosus est huiusmodi et non plures, ideo etc. Maior patet ex suppositione prius facta; minor declaratur ex duobus. Primo sic: quod plures non faciunt concordiam ciuium per unitatem nisi secundum quod isti plures in unum conseneiunt, ut uisum est prius ; tunc arguitur ex hoc «propter quod unumquodque tale et illud magis», ut apparet primo

<sup>59</sup> AE. ROMANUS, *De regimine principum*, III, II, e c. 3, H. SAMARITANIUS (edited by), Romae, 1607 (Nd. Aalen 1967), p. 456.

<sup>60</sup> P. DE ALVERNIA, *Quaestiones supra libros Politicorum*, ms. cit., f. 299vb; questo testo è stato controllato anche sul ms. Bologna, Bibl. Univ. 1625, ff. 69vb-70ra.

Posteriorum, sed plures non faciunt concordiam ciuium nisi secundum quod consenciant in unum<sup>61</sup>.

Già da solo, questo confronto impone alla nostra attenzione un altro intreccio, oltre a quello tra commenti all'*Ethica* e commenti alla *Politica*. Da esso risulta infatti che parte dei materiali argomentativi presenti nelle questioni di Pietro d'Alvernia hanno un precedente nello *speculum principis* di Tommaso d'Aquino, il *De regno*, e verosimilmente ne derivano, in modo più o meno mediato. Commentando Aristotele, Pietro d'Alvernia (ed altri con lui, o attraverso di lui) ha – a quanto pare – ritenuto opportuno attingere anche al genere letterario degli *specula principis* per argomentare a favore del regno. L'opera incompiuta di Tommaso – in cui l'Aquinate recepisce ed elabora a sua volta spunti aristotelici – si colloca quindi a pieno diritto tra i contributi significativi alla formazione di una «tradizione argomentativa» a favore del regime monarchico. Passare da questa constatazione alla determinazione di più precisi rapporti è più difficile, anche se alcuni elementi sono assodati: Diego Quaglioni ha mostrato con precisione la dipendenza di Egidio da Tommaso<sup>62</sup>; come si è accennato sopra, Flüeler ha argomentato persuasivamente a favore di una dipendenza dell'«Anonimo milanese» da Pietro d'Alvernia, anche se questa non esclude originalità di certi spunti<sup>63</sup>. Nella presentazione dei testi, ho evidenziato il ripetersi, in Egidio, in Pietro d'Alvernia e nell'Anonimo Milanese, di un richiamo alla massi-

<sup>61</sup> ANONYMUS MEDIOLANENSIS, *Quaestiones in libros Politicorum*, ms. cit., f. 34va.

<sup>62</sup> 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*, 1978, LXXXVII, pp. 201-228; in particolare pp. 207-214; l'assenza del rimando a questo e ad altri lavori di Quaglioni è una delle mende dei miei *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine Principum*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1990, I, pp. 277-325 e Id., *Tra etica e politica: la prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano*, in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1992, III, pp. 77-144, cui mi corre l'obbligo di riparare. Importante per gli sviluppi giuspolitici del concetto di *prudentia* anche D. QUAGLIONI, «Regnativa prudentia». *Diritto e teologia nel «Tractatus testimoniorum» bartoliano*, in *Théologie et Droit dans les sciences politiques de l'Etat moderne*, Rome, École Française de Rome, 1991, pp. 155-177.

<sup>63</sup> Cfr. *supra*, nota 53.

ma «Propter quod unumquodque»<sup>64</sup>; pur non potendosi escludere in modo assoluto la casualità, questa presenza sembra suggerire una forte «aria di famiglia» tra la *ratio* dello *speculum* egidiano e quella contenuta nelle questioni di Pietro. La limitatezza degli elementi testuali in comune e in particolare gli ampi limiti cronologici dell'opera del secondo rendono arduo stabilire se vi sia un vero e proprio rapporto di dipendenza e in che direzione<sup>65</sup>. Questa difficoltà si ripropone qualora si compia la medesima comparazione per l'altro argomento presente in Pietro d'Alvernia: il risultato del primo confronto è infatti sì confermato per quanto riguarda il ruolo del *De regno* di Tommaso, ma i punti di contatto testuali fra i brani sono ancora più scarsi. La forte somiglianza quanto a «ossatura logica» è controbilanciata da una notevole varietà di soluzioni stilistiche:

Tommaso d'Aquino, *De regno*

Adhuc, ea que secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est «unum» quod principaliter mouet, scilicet «cor»; et in partibus anime una uis principaliter presidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus omnium factor et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo deriuatur ab uno<sup>66</sup>.

Egidio, *De regimine principum*

Tertia via sumitur ex his quae videmus in natura. Ubicumque est regnum naturale, semper totum illud regnum reducitur in aliquod unum principans. Ut si in eodem corpore ubi sunt diuersa membra ordinata ad diuersa officia et diuersos motus, est «dare aliquod unum membrum ut cor», ex cuius motu sumit originem omnis motus animalis factus in toto corpore. Rursus si ad constitutionem eiusdem concurrunt diuersa

---

<sup>64</sup> La massima deriva dagli *Analitici Posteriori* di Aristotele (I, 2, 72a 30-32) ed era assai diffusa, al punto da essere inserita in florilegi di *auctoritates*, cfr. J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, B. Nauwelaerts, 1974, p. 313.

<sup>65</sup> CHR. FLIHELER, *Rezeption*, cit., pp. 119-120, suggerisce con giustificata cautela la possibilità di un' anteriorità di Pietro; anche a me pare che per una soluzione definitiva – non necessaria al presente proposito – siano indispensabili ulteriori studi ed elementi che per ora mancano agli studiosi.

<sup>66</sup> T. DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, I.1, c. 2, cit., p. 451.

elementa, est dare ibi unum aliquid, ut animam regentem et retinentem elementa in corpore animalis, ne dissoluatur praedictum corpus animalis: unde dicitur circa finem primi de Anima, quod anima magis continet corpus, quam e conuerso. Sic etiam unum caeleste corpus primum mobile, est illud per cuius motum reguntur et causantur motus facti inferius et in toto uniuerso est unus Deus singula regens et disponens. Si <c> apes etiam, quia naturale eis in societate vivere, naturaliter sunt sub uno rege. Si igitur singula naturalia considerentur, semper videmus multitudinem quamlibet reduci in unum aliquod principans et gubernans<sup>67</sup>.

Pietro d'Alvernia, *Quaestiones super libros Politicorum*

Item, que sunt secundum artem et scientiam assimilantur eis que fiunt secundum naturam et ideo in artibus illud uidetur esse perfectum quod magis accedit ad similitudinem naturalium; in natura autem uidemus quod semper unum est principatum ut in animalibus principatus «unum membrum», scilicet «cor», et in partibus anime principatur una potentia et in plantis illud quod est medium inferioris et superioris et semper in uniuerso est unum principans primum, quare ille principatus qui magis assimilatur principatui primo in natura, ille est melior; talis autem est principatus unius, quare melius est unum principari; unde dicit Proclus quod omnis multitudo secunda est ab uno<sup>68</sup>.

«Anonimo milanese», *Quaestiones in libros Politicorum*

Item, sicut est in principatu naturali, sic est in principatu politico, quia ars imitatur naturam in quantum potest 3° Phisicorum et Albertus in 2° huius dicit auctoritate Tulli quod ordo policie est sicut est ordo parcium animalis perfecti et maxime hominum. Modo sic est in principatu naturali et in regimine totius mundi quod omnia uno maxime et conuenientissime reguntur. Primo istud apparet in principatu naturali quia nos uidemus in animalibus quod caput habent in quo sunt sensus secundum quos animalia dirigunt omnes suos motus et uidemus quod a corde deriuatur calor omnibus aliis membris et ut non de facile ledatur est testis circumdatum et ideo dicit Philosophus quod sic erat antiquitus in ciuitatibus quod domus principantis erat in medio ciuitatis. Item,

<sup>67</sup> AE. ROMANUS, *De regimine principum*, III, II, c. 3, cit., p. 457.

<sup>68</sup> P. DE ALVERNIA, *Quaestiones supra libros Politicorum*, ms. cit., f. 299vb.

etiam in ordine tocuis uniuersi est dare aliquod unum quod omnibus aliis principatur, ut apparet XII Metaphisice ubi dicit Philosophus unus ergo princeps<sup>69</sup>.

Queste due *rationes* riprese anche nei commenti alla *Politica* di Pietro d'Alvernia e dell'Anonimo milanese non esauriscono le tesi proposte da Tommaso nel *De regno*, com'è noto, in quell'opera si possono distinguere per lo meno quattro argomenti, tra i quali le sinossi sopra riportate riguardano il primo ed il terzo. Il secondo sostiene che l'atto di reggere una *multitudo* è possibile ad una pluralità di persone solo se esse sono unite, come l'unità d'azione è necessaria per muovere una nave da parte di molti. Ma poiché questo coordinamento unitario è il risultato di un avvicinamento all'unità, esso riuscirà al meglio in chi è già di per sé uno. Il quarto, invece, si richiama all'esperienza (*experimentis apparet*), dalla quale risulta che le città e le province non rette da un solo sovrano sono tormentate da divisioni interne.

Nella riformulazione egidiana, questi argomenti sono presentati come *viae*: la seconda, detta *ex civili potentia*, sviluppa l'esempio del trascinarsi della nave ponendo l'accento sul fatto che l'unicità del governante aumenta la sua forza politica, richiamandosi a una tesi del *De Causis* e a Proclo<sup>70</sup>; la quarta (*ex his quae experimento videmus*) si fonda sulla supposta abbondanza dei regni contrapposta alle discordie che straziano i paesi non retti da monarchia<sup>71</sup>. A tut-

<sup>69</sup> ANONYMUS MEDIOLANENSIS, *Quaestiones in libros Politicorum*, ms. cit., f. 34vb.

<sup>70</sup> AE. ROMANUS, *De regimine principum*, III, II, c. 3, cit., pp. 456-457: «Secunda via ad inuestigandum hoc idem, sumitur ex ciuili potentia, quae requiritur in regimine ciuitatis. Nam quanto virtus est magis unīta, fortior est seipsa dispersa, ut declarari habet in libro de Causis, et in propositionibus Procli. Videmus autem quod si multi homines trahant nauem, nisi iuuantur in tractu, ut cum unus trahit, alius trahat, numquam nauem traherent...»; cfr. T. DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, I, c. 2, cit., p. 451: «[...] requiritur igitur in pluribus quaedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint, qui nec multi nauem traherent nisi aliquo modo coniuncti».

<sup>71</sup> AE. ROMANUS, *De regimine principum*, III, II, c. 3, cit., p. 458: «Quarta via sumitur ex his quae experimento videmus in regiminibus ciuitatum. Experti enim sumus ciuitates et prouincias non existentes sub uno rege esse in penuria, non gaudere in pace, molestari dissensionibus et guerris: existentes vero sub uno rege, econtrario, guerras nesciunt, pacem sectantur, abundantia florent»; cfr. T. DE

to ciò il teologo agostiniano aggiunge poi un'articolata discussione degli argomenti sollevati da Aristotele a favore dell'aristocrazia, per sostenere che possono essere superati nell'ipotesi che il monarca si circondi di consiglieri competenti<sup>72</sup>. Il grande successo che arrise al *De regimine principum* di Egidio Romano contribuì senz'altro alla diffusione di queste argomentazioni, che ritroviamo utilizzate criticamente ancora da un Bartolo di Sassoferrato<sup>73</sup>.

Includendo nella considerazione anche l'apporto degli *specula* di Tommaso e di Egidio, pur non potendo aspirare alla completezza, si possono riconoscere i tratti di una sorta di «tradizione argomentativa» che si va formando nella seconda metà del XIII secolo in rapporto più o meno diretto con la ricezione di Aristotele. In essa spiccano gli argomenti che tendono a mostrare l'isomorfismo tra la comunità politica retta da uno solo e l'ordine che regna nell'universo, vuoi focalizzando l'attenzione su aspetti particolari, come l'organizzazione del corpo umano, degli animali sociali, dei cieli, vuoi proponendo – secondo il modello proposto da Tommaso – un parallelismo con i vari ordini naturali fino a culminare con il rapporto tra Dio e mondo. Frequente, in questo contesto, è l'accento posto sull'analogia che sussiste tra la comunità politica e il corpo o l'anima dell'uomo. Molto forte è anche il fascino esercitato dalla stretta

---

AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, I, c. 2, cit., pp. 451-452: «Hoc etiam experimentis apparet. Nam prouinciae uel ciuitates que non reguntur ab uno dissentionibus laborant et absque pace fluctuant... E contrario uero prouincie et ciuitates que sub rege uno reguntur pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur».

<sup>72</sup> AE. ROMANUS, *De regimine principum*, III, II, c. 4, cit., p. 458. A fronte di questi parallelismi si potrebbe avanzare l'ipotesi che il commento all'Etica nel ms. Paris, B. N. lat. 15106 abbia subito – per la sezione che ci riguarda – un qualche influsso da parte di Egidio (cfr. *supra*, nota 45).

<sup>73</sup> Cfr. soprattutto D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tiranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Ghibellinis», «De regimine civitatis» e De «tiranno»*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 17 e ss. e pp. 149-170; H.G. WALTHER, «*Verbis Aristotelis non utar, quia ea iuristae non saperent*». *Legistische und aristotelische Herrschaftstheorie bei Bartolus und Baldus*, in J. MIETHKE (a cura di), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, Oldenbourg, 1992, pp. 111-126; sulla diffusione manoscritta del *De regimine* C. LUNA, *Introduzione a Aegidii Romani Opera Omnia. Catalogo dei manoscritti. De regimine principum*, a cura di E. DEL PUNTA, C. LUNA, Città del Vaticano (Roma), Olschki, 1993, vol. I.10, pp. IX-XXXIII.

connessione tra unità e pace, che fa dell'unicità del sovrano la migliore garanzia della concordia civica. Nel commento all'*Ethica* e nel *De regno*, Tommaso – insieme con Egidio Romano – sostiene che il regime monarchico è più efficace grazie al fatto che raccoglie le forze in uno solo. Gli *specula principis* propongono anche un richiamo all'esperienza storica, mentre rimane isolato il commento di Erfurt, con la sua tesi secondo la quale non sarebbe possibile trovare più di un individuo che corrisponda alle caratteristiche di eccellenza indicate da Aristotele. Lo stesso avviene per l'argomentazione di Enrico da Frimaria, che si fonda sulla naturale subordinazione dei meno dotati ai più intelligenti e virtuosi. È interessante notare che, a conti fatti, solo negli ultimi due casi gli argomenti si richiamano all'*Ethica* o alla *Politica* di Aristotele; per gli altri, se si prescinde dal riferimento alla chiusa del XII libro della *Metafisica* le fonti d'ispirazione sono diverse dallo Stagirita: Ps. Aspasio a parte, come s'è visto, Egidio e Pietro d'Alvernia si appellano all'autorità del *Liber de Causis* e di Proclo, conferendo all'argomentazione un sapore neoplatonico che non è sfuggito agli interpreti<sup>74</sup>. In tema di superiorità della forma monarchica emerge quindi un'immagine della ricezione delle opere etico-politiche di Aristotele in cui svolgono un ruolo molto significativo altri influssi, che ne hanno profondamente determinato l'interpretazione.

Per quanto composita ne sia stata l'origine, questa «tradizione argomentativa» ha costituito un punto di riferimento anche per opere di genere letterario diverso, come i trattati *De potestate papae*<sup>75</sup>. Per non fare che un esempio, due notissimi scritti dei primi anni del Trecento come il *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo e il *De regia potestate et papali* di Giovanni di Parigi attingono entrambe a questo patrimonio tradizionale di *rationes*, inserendo in modo selettivo alcuni argomenti nello sviluppo delle proprie tesi, dall'e-

<sup>74</sup> Accenni in questo senso, p. es., in CHR. FLÜELER, *Rezeption*, cit., p. I e p. 61.

<sup>75</sup> Su questo genere letterario così importante per la teoria politica bassomedioevale, cfr. J. MIETHKE, *Die Traktate «De potestate pape» - Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter*, in R. BULTOT, L. GÉNICOT (a cura di), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1982, pp. 198-211.

sito decisamente contrapposto. Volendo dimostrare che la chiesa è retta secondo la migliore forma di governo, il *regnum*, Giacomo da Viterbo si trova anche – ovviamente – a dover argomentare a favore della monarchia<sup>76</sup>. Confessa di non farlo in proprio, ma di utilizzare gli scritti di grandi dottori. In effetti, il suo primo argomento è una variante della ratio che si fonda sul nesso tra unità e pace, desunta quel brano della *Summa Theologiae* di Tommaso, in cui si argomenta in verità a favore della necessità del fatto che l'universo sia retto da un solo sovrano<sup>77</sup>. Il secondo argomento, invece, altro non è che il richiamo alla naturalità della monarchia, sulla base dell'usuale serie di analogie con il mondo naturale: un solo cuore ha il corpo, la ragione guida l'anima, api e gru hanno un solo capo e così anche l'universo intero<sup>78</sup>.

Se Giacomo intendeva mostrare che la Chiesa era governata secondo il migliore dei *regimina* e inserire questa tesi in una teoria della superiorità dell'ordine ecclesiastico su quello temporale, Giovanni Quidort voleva fondare nella perfetta naturalità del regno la piena autonomia di quest'ultimo rispetto al potere papale. Nonostante questa diversità d'intenti, il domenicano francese ricorre agli argomenti sviluppati nel *De regno* e nel *De regimine principum*, assumendoli in una forma che rivela tra l'altro forti

<sup>76</sup> J. DE VITERBIO, *De regimine christiano*, pars II, c. 5, in H.X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et Edition critique*, Paris, J. Beauchesne, 1926, pp. 211-212. Breve profilo di Giacomo in J. MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad media*, trad. F. BERTELLONI, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1993, pp. 111-114.

<sup>77</sup> J. DE VITERBIO, *De regimine christiano*, pars II, c. V., cit., p. 211: «Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum. Igitur ecclesie regimen sic est dispositum, ut unus toti ecclesie presit. Quod autem optimum regimen fit per unum ex hoc declaratur. Nam regimen sive gubernatio nichil est aliud quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem boni, sicut probat Boetius III, libro de Consolatione, per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem sine qua esse non possunt. Unumquodque enim in tantum est in quantum unum est. Unde, illud ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, recte est unitas et pax multitudinis, in qua unitate consistit bonum et salus cuiuslibet societatis. Sed per se causa unitatis est unum natura, et plures non possunt unire multa, nisi aliquo modo ipsi uniantur. Quare illud, quod est per se unum, efficacius et melius est causa unitatis quam plures uniti, ex quo sequitur quod multitudo melius regatur per unum quam per plures...». Cfr. *supra*, nota 25.

<sup>78</sup> J. DE VITERBIO, *De regimine christiano*, pars II, c. V., cit., pp. 211-212.

echi della formulazione proprio di colui che nello scontro tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII militava in prima linea nel campo avverso, Egidio Romano. In particolare, Giovanni presenta una *ratio* definita *ex potentia*, che ricorda, anche nel richiamo a massime neoplatoniche, la quasi omonima seconda via di Egidio<sup>79</sup>; un'altra argomentazione, chiamata *ex unitate et pace* è molto vicina alla parallela dell'agostiniano, anche nel richiamo al principio aristotelico «propter quod unumquodque et ipsum magis»<sup>80</sup>. Non manca infine un argomento fondato sull'analogia con i *regimina naturalia*, in cui vengono ricordati: i misti, in cui prevale un elemento; il corpo umano; il rapporto corpo-anima; gli animali sociali come api e gru<sup>81</sup>. Uno spunto meno tradizionale è costituito dalla tesi secondo la quale il sovrano unico è intento ad un bene comune maggiore di quello perseguito da un governo costituito da più persone; e questo perché, non considerando i governanti come facenti parte della comunità, ne risulta che tanto più numerosi sono coloro che vengono associati al potere, tanto minore è il bene comune (residuo) che essi perseguono<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> J. PARIENSIENSIS, *De regia potestate et papali*, c. 1, in F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt*, Stuttgart, Verlag E. Klett, 1969, p. 76: «Est autem utilis regimen multitudinis per unum qui praeest secundum virtutem quam per plures vel paucos virtuosos, quod patet tum ex potentia, nam in uno principatu magis est virtus unita et ideo fortior est quam in pluribus dispersa...». Cfr. *supra*, nota 70.

<sup>80</sup> F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris*, cit., p. 76: «[...] tum ex unitate et pace que intendi debet in regimine multitudinis. Nam plures principantes non servant pacem multitudinis, nisi fuerint uniti et concordēs. Si ergo propter quod unumquodque et ipsum magis unicus principans secundum virtutem magis poterit servare pacem et non tam de facili poterit turbari pax civium...». Cfr. *supra*, note 58-59.

<sup>81</sup> F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris*, cit., p. 76: «tum quia in naturali regimine videmus totum regimen ad unum reduci ut in mixto corpore unum elementum dominatur, in humano corpore heterogeneo unum est principale membrum, in toto homine anima continet omnia elementa; animalia etiam gregalia ut apes et grues quibus naturale est in societate vivere naturaliter subsunt uni regi». Cfr. *supra*, note 66-67.

<sup>82</sup> F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris*, cit., p. 76: «[...] tum quia princeps unus intendens ad bonum commune habet oculum ad magis commune quam si plures dominarentur secundum virtutem quia quanto plures excipiuntur a communitate, tanto residuum est minus commune et quanto pauciores, tanto magis commune».

5. *La monarchia universale*

Compiuta questa parziale panoramica sul costituirsi e sul «mirare» di argomenti a favore del «principio monarchico», s'impone la questione della applicabilità di questo patrimonio argomentativo alla monarchia universale. L'indagine non è facile anche perché il problema non è, in genere, compreso nell'orizzonte problematico degli scritti che abbiamo analizzato fino ad ora; molti autori lasciano comunque intendere di sostenere il principio monarchico a livello di *communitates* di diversa estensione e caratteristiche (Bartolomeo di Bruges e Giovanni di Jandun lo difendono esplicitamente per le *domus scholarium*)<sup>83</sup>. Il passaggio da queste tesi all'appoggio dell'idea di un unico sovrano per tutti gli uomini non era per nulla ovvio anche perché non era scontato che l'umanità costituisse un'unica comunità politica. Già Tommaso ed Egidio avevano dovuto trovare ragioni per giustificare l'esistenza di entità superiori in estensione alla città; si erano però fermati alla *provincia o regnum*, comunità più vasta giudicata necessaria soprattutto ai fini della difesa<sup>84</sup>. Si è visto

<sup>83</sup> B. DE BRUGIS, *Quaestiones circa libros yconomice*, q. *Utrum in domo recte ordinata debeat esse unum principans seu unus princeps*, ms. Bologna, Bibl. Univ. 1625, f. 100va-b: «Item, ubi contingit esse plures equales non est solum principans; in domo autem enim contingit esse pures equales, quare etc. Maior est evidens. Minor probatur: contingit enim in domo una esse plures socios equales sicut apparet Parisius in domibus scholarium, quare etc. Cum dicitur «*in domo* etc.»: dicendum quod non, uel rarissime immo semper est aliqua prerogatiua in uno respectu aliorum, scilicet uel in scientia uel in prudentia aut alio habitu aut operatione aliqua aut diuiciis aut bonis corporis aut senio et ille qui habet prerogatiuam debet esse principalior inter eos et hoc uidemus in domibus scholarium bene rectis quod eligunt sibi principalem propter aliquam prerogatiuam. Et si dicas: «*ponamus quod in omnibus sint equales*», dicendum quod hoc posito – quod uidetur esse difficile aut fortasse impossibile – non debent habitare in una domo nec commanere sed separare se quemdadmodum in naturalibus que sunt equalis uirtutis et eque potentie non conueniunt ad compositionem unius». Di fatto coincidente la posizione di Jandun, le cui questioni sui libri dell'*oeconomica* dipendono molto strettamente da quelle di Bartolomeo: cfr. J. DE JANDUNO, *Questiones libri yconomice*, q. 7, *Utrum in Economica debeat esse unus solus princeps*, ms. Erfurt, Wiss. Bibliothek der Stadt, Amplon. Q 188, f. 71ra.

<sup>84</sup> Cfr. per esempio T. DE AQUINO, *De regno*, I.1, cit., p. 451: «sed adhuc magis in prouincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes». AE. ROMANUS, *De regimine principum*, III, I, c. 5, cit., p. 412: «Tertia via ad inuestigandum hoc idem, sumitur ex parte defensionis et remotiois impedimentorum hostium»; in Egidio questa *ratio* è però preceduta da altre due,

come Giovanni Quidort si rifaccia a questa tradizione argomentativa proprio in difesa del *regnum*; nella stessa opera<sup>85</sup> si oppone però con veemenza alla tesi di un *supremus monarcha in temporalibus*, affermando, tra l'altro, che Aristotele ha mostrato la naturalezza della genesi del *regnum* nelle singole città o regioni, ma non – e sono parole sue – dell'*imperium vel monarchia*<sup>86</sup>. Poco più avanti, rigetta la possibilità di usare l'argomento della concordia che procede dall'unità a favore dell'impero, mentre lo considera valido per il regno<sup>87</sup>. Il domenicano francese – che forse non a caso nelle argomentazioni a favore del regno ha tralasciato la pur diffusissima analogia con il governo divino dell'universo – sostiene che la diversità tra gli uomini, tra le regioni ed i climi è troppo grande perché il governo

---

che si basano sui vantaggi economici e per così dire di «ordine pubblico» derivanti dal regno.

<sup>85</sup> Per la complessità della costruzione dell'opera di Giovanni di Parigi si vedano J. COLEMAN, *The Intellectual Milieu of John of Paris OP*, in *Das Publikum politischer Theorie*, cit., pp. 173-206; una discussione di alcune tesi sulla migliore forma di governo secondo Giovanni ora anche in J.M. BLYTHE, *The Mixed Constitution*, cit., pp. 139-157.

<sup>86</sup> J. PARIISIENSIS, *De potestate regia et papali*, III, cit., p. 82: «Unde Philosophus in Politicis ostendit generationem regni naturalem esse in singulis civitatibus et regionibus, non autem imperii vel monarchiae». Anche Oresme – ma siamo decisamente dopo l'opera di Dante – mostrerà d'intendere il termine «monarchia» come connesso all'Impero: si veda il suo commento all'Etica, VIII, c. 13, in A.D. MENUT (a cura di), *Maistre Nicole Oresme: Le livre de éthiques d'Aristote*, New York, American Philosophical Society, 1940, p. 433: «Et monarchie, c'est la ou .i. tout seul a souveraine seigneurie sur une communauté. Et se aucuns appellent monarchie celui qui seroit seigneur sur tous universelment, c'est une chose impossible selon raison; si comme Aristote preuve ou VII de Politiques. Et donques dire que l'empereur de Romme selon droit doie estre seigneur sus tous et par tout, c'est un derision, car nul n'est tel seigneur fors Dieu»; nella vasta bibliografia su Oresme, mi limito a rinviare a J. KRYNEN, *Aristotélisme et réforme de l'État en France, au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Das Publikum politischer Theorie*, cit., pp. 225-236.

<sup>87</sup> J. PARIISIENSIS, *De potestate regia et papali*, c. 21, cit., p. 190: «allegant... cum plures dissentiant faciliter, non expedit <quod> plures regimen habeant, sed quod unus toti mundo principetur. Sed minus parum valet ista ratio, ut patet ex dicto supra III capitulo, quia verum est quod plures faciliter dissentiant in re una, et ideo melius est regimen regium quam aristocraticum, ut dictum supra cap. I, melius est tamen plures in pluribus regnis dominari quam unum dominari toti mundo»; lo stesso atteggiamento è assunto da Giovanni di Parigi nei confronti del canone «In apibus» (si veda *supra*, n. 48): cfr., J. PARIISIENSIS, *De potestate regia et papali*, c. 3, cit., p. 84.

da parte di uno solo possa essere utile e funzionale. Le dimensioni stesse di un impero universale renderebbero inoltre scarsa l'efficacia dell'uso del *gladius materialis*<sup>88</sup>, mentre il potere spirituale – mantenendosi tale<sup>89</sup> – può legittimamente rivendicare per sé l'universalità, non vale lo stesso per quello temporale<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> J. PARIENSIS, *De potestate regia et papali*, c. 21, cit., p. 82: «sicut in hominibus est diversitas magna ex parte corporum, non autem ex parte animarum... ita saecularis potestas plus habet diversitatis secundum climatam et complexionem diversitatem quam spiritualis quae minus in talibus variatur... non tantum sufficit unus ad dominandum toti mundo in temporalibus sicut unus sufficit in spiritualibus, quia potestas spiritualis censuram suam potest faciliter transmittere ad omnes, propinquos et remotos, cum sit verbalis. Non sic potestas saecularis gladium suum cum effectu potest tam faciliter transmittere ad remotos, cum sit manualis... ne per diversitatem controversiarum dirumpatur unitas fidei necesse est, ut dictum est, unum esse superiorem in spiritualibus per cuius sententiam controversiae huiusmodi terminentur. Non sic autem fideles omnes necesse est convenire in aliqua una politia communi, sed possunt secundum diversitatem climatam et linguarum et condicionum hominum esse diversi modi vivendi et diversae politiae...».

<sup>89</sup> G.C. GARFAGNINI, *Il <Tractatus de potestate regia et papali> di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale* (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1990, pp. 147-180; ID., *Cuius Est Potentia Eius Est Actus. «Regnum» e «sacerdotium» nel pensiero di Egidio Romano e di Giovanni da Parigi*, in M. CILIBERTO, C. VASOLI (a cura di), *Filosofia e Cultura. Per Eugenio Garin*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 101-135; J. MIETHKE, *Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)*, in B. MOJSISCH, O. PLUTA (a cura di), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam-Philadelphía, B.R. Grüner, 1991, in particolare pp. 658 e ss.

<sup>90</sup> Un interessante esempio di argomentazione favorevole all'unicità del sovrano universale, identificato però con il pontefice romano, è offerto da R. DE' GIROLAMI, *Contra falsos ecclesiae professores*, c. 18, a cura di F. TAMBURINI, Roma, 1981, p. 45: «Pertinet autem ad ordinem divine sapientie et ad legem principatus bene ordinati, ut Deus ad se reducat infima per media, secundum Dionisium c. 10, Angelica ierarchia. Scilicet non solum per media equivoca, set etiam univoca... quem ad modum et homines producit in esse non solum per se ipsum vel angelos seu celestia corpora, sed etiam per hominem, quia homo «homo generat hominem ex materia et sol», ut dicitur Il Physicorum. Pertinet igitur ad ordinem universi ut omnibus hominibus preficiatur unus summus homo tamquam caput coniunctum eorum. Hoc autem non potest esse alius a papa». Per questo brano non v'è alcuna discrepanza con l'edizione di E. PANELLA, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami (†1319). Contra falsos ecclesiae professores*, cc. 5-37, in *Memorie Domenicane*, 1979, X, pp. 127-128. Su Remigio de' Girolami si vedano, oltre ai lavori di Panella, tra gli altri, CH.T. DAVIS, *Un teorico fiorentino della politica: fra Remigio dei Girolami*, ora in ID., *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 201-

Per avere un esempio di trattato che si ponga come finalità la difesa della monarchia universale è necessario, io credo, spingersi fino a Engelbert di Admont<sup>91</sup>. La contiguità cronologica del *De Ortu et progressu, statu et fine Romani Imperii* con la *Monarchia* (quale che sia la soluzione che si voglia dare all'intricata questione della datazione di quest'ultima)<sup>92</sup> non dovrebbe costituire problema in questa occasione, dal momento che, giunti a questo punto, a preoccuparci è in primo luogo un confronto di strategie argomentative. È piuttosto interessante annotare, quasi di passaggio, che circa un ventennio prima, nel suo *De regimine principum* (1290), Engelbert sostiene la superiorità del *regnum* con argomenti che solo in parte sono riscontrabili nei testi che abbiamo affrontato fino ad ora. Infatti, accanto ad un richiamo alla naturalità del *regimen regale*, che proverrebbe, a suo giudizio, dall'analogia con l'autorità paterna, Engelbert si fonda sulla caratterizzazione del re come legge animata: la superiorità di ciò che è animato su ciò che non lo è giustificerebbe così il primato del *regnum*. Appellandosi all'*Epistula ad Alexandrum*<sup>93</sup>, infine, istituisce un nesso privilegiato tra regime

---

229; M.C. DE MATTEIS, *La «teologia politica comunale» di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977; per i rapporti con Dante, sempre preziosa la voce di O. CAPITANI, *Girolami, Remigio dei*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, vol. III, pp. 208-209.

<sup>91</sup> Su questo autore, in attesa dell'edizione da tempo annunciata per gli Staatschriften dei *Monumenta Germaniae Historica*, un solido contributo è costituito da M. HAMM, *Engelbert von Admont als Staatstheoretiker*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 1974, LXXXV, pp. 344-495; un utile confronto tra Engelbert e Dante è proposto da CHR. FLÜELER, *Einleitung a Dante Alighieri, Monarchia*, cit., pp. 27-30.

<sup>92</sup> Basti il rimando a C. DOLCINI, *Dante Alighieri e la Monarchia*, ora in ID., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Pàtron, 1988, pp. 427-438, in particolare p. 429, con la sua suggestiva tesi della *Monarchia* come *work in progress*.

<sup>93</sup> Per questo testo, si veda M. GRABMANN, *Eine lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Rhetorica ad Alexandrum aus dem 13. Jahrhundert. Literarhistorische Untersuchung und Textausgabe*, in ID., *Gesammelte Akademieabhandlungen*, cit., pp. 689-768. Engelbert aveva a disposizione un compendio di quest'opera, in cui si utilizzava anche l'autentica *Retorica* di Aristotele, edito da G.B. FOWLER, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331)*, in *Archives d'Historie doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1977, XLIV, pp. 149-242, in particolare pp. 177 e ss. Di qui sembra provenire il testo che cita nel suo *De regimine*.

regale e *ratio*, il che gli consente di sostenerne la superiorità rispetto alle altre forme costituzionali<sup>94</sup>.

Nel *De regimine*, Engelbert non concentra quindi la sua attenzione sull'Impero e pensa piuttosto a *regna* coincidenti con una *gens*, come *Francia* o *Alamannia*<sup>95</sup>; quando invece, dopo un significativo lasso di tempo il monaco benedettino affronta la questione imperiale, l'impostazione si fa sensibilmente diversa<sup>96</sup>. Sotto il titolo «Utrum iustius et melius sit, omniane regna subesse uni regi vel imperatori tanquam monarchae huius mundi, vel singula regna per se stare et sub suis regibus nullum superiorem habentibus gubernari?»<sup>97</sup>, Engelbert sviluppa una vera e propria *quaestio*, con *rationes* a favore ed in contrario, e una *solutio*. Già negli argomenti a favore l'intento di dimostrare la necessità di una entità politica universale si intreccia con quello di sostenere l'opportunità di una

<sup>94</sup> E. ADMONTENSIS, *De regimine principum*, I, cc. 10-11, a cura di J. HUFFNAGL, Ratisbonae, Johannis Conradi Peezii, s.d., 1725, p. 26: «Reges enim quasi paterno more se habent ad regimen, et sicut rationabile esse videtur, sic regunt et diffiniunt unumquodque. Unde et naturalissimum est regimen regale ex eo, quod ratio imitatur naturam»; p. 28: «Nam sicut animatum praecellit inanimatum, ita regimen regale praecellit caetera regimina: quia Rex est lex animata. Adhuc: sicut ratio simplex et absoluta praecellit virtutem, in quantum virtus dependitiva [?] habetur ad rationem, ita principatus regalis excellit principatum aristocraticum».

<sup>95</sup> E. ADMONTENSIS, *De regimine principum*, c. 12, p. 31: «Et proinde reges vicorum seu civitatum distantium per latitudinem et longitudinem terrarum appellantur proprie reges gentium, quales reges sunt reges magni sicut Alamanniae, Franciae, Hispaniae et Graeciae et consimiles. Unde patet, quod regimen regni, ut nunc est in usu, differt a caeteris speciebus regiminum civilium vel regnorum parvorum multitudine hominum et distantiae longitudinis et latitudinis provinciarum et civitatum et non solum secundum speciem».

<sup>96</sup> Hamm data il *De regimine* attorno al 1290, mentre a suo giudizio lo scritto sull'Impero, comunque anteriore alla morte di Enrico VII, potrebbe essere attribuito al 1312-1313; per il *De ortu et progresso, statu et fine Romani Imperii* ho utilizzato l'edizione contenuta in M. GOLDAST, *Politica Imperialia*, Francofordiae, ex Officina Typographica Iohannis Bringeri, 1614, pp. 754-773.

<sup>97</sup> Sul concetto di *superiorem non recognoscens* nella storia dell'idea di sovranità la letteratura è assai vasta: mi limito a rimandare a P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969, p. 307 e ss.; H.G. WALTHER, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, München, W. Fink Verlag, 1976; sempre interessanti le *Lezioni di storia del diritto italiano* di G. DE VERGOTTINI, *Il diritto pubblico italiano nei secoli XII-XIV*, rist. della II ed., con aggiornamento bibliografico a cura di C. DOLCINI, Milano, CEDAM, 1993, in particolare pp. 201-276.

sua forma monarchica. Indicativa in questo senso è la *ratio* con la quale, richiamandosi ad Agostino, si propone di fondare l'esistenza di un'unica *respublica* per tutto il mondo sull'unicità del diritto naturale e divino<sup>98</sup>; stabilito ciò, ad Engelbert pare ovvio che questo «stato» debba assumere una forma monarchica. Esiti analoghi ha quella che potremmo chiamare la sua «rielaborazione» dell'argomento *ex concordia*: come nel mondo la diversità degli elementi necessita di un agente ordinante esterno, Dio, che li faccia concordare, evitando così il dissolvimento della compagine mondana, così anche la diversità dei regni non potrebbe raggiungere la necessaria concordia senza un unico potere supremo<sup>99</sup>. L'identificazione di un'unità a livello mondiale consente poi di estendere fino alla monarchia universale il principio della subordinazione di ogni *multitudo ordinata* a un solo principio e quello della finalizzazione di ogni bene parziale al bene del tutto<sup>100</sup>. Engelbert propone anche, invero come primo, l'argomento dell'*imitatio naturae*: il paragone è tratto dal regno animale, ma diversamente da quanto abbiamo visto accadere usualmente, non sono gli animali sociali ad essere coinvolti: il regno degli uomini non è pensato quindi in maniera analoga alle api o alle gru, quanto – forse a causa del bisogno di universalizzare il più possibile l'argomento – a un immaginario regno delle fiere,

---

<sup>98</sup> E. ADMONTENSIS, *De ortu et progressu, statu et fine Romani Imperii*, c. 15, cit., p. 764: «Ita scribit Augustinus 19. 1. de Civitate Dei ex verbis Ciceronis in lib. de Republica, quod res publica est res populi, populus autem est multitudo hominum communi consensu divini et humani iuris sociata in unum etc. Ergo ubi est unum ius diuinum et humanum, et unus et concors consensus populi in illud unum ius diuinum et humanum: ibi erit unus populus et una res publica. Ubi autem est unus populus et una res publica, ibi de necessitate erit et unus rex, et unum regnum».

<sup>99</sup> E. ADMONTENSIS, *De ortu et progressu, statu et fine Romani Imperii*, c. 15, cit., p. 764: «Item, tota mundana constitutio, que est ex diversis, dissimilibus et contrariis, non stat nisi per concordiam diversorum et dissimilium et contrariorum. Concordia vero non tit neque stat per concordantia, sed per concordantem, qui de necessitate et unum tantum».

<sup>100</sup> E. ADMONTENSIS, *De ortu et progressu, statu et fine Romani Imperii*, c. 15, cit., pp. 763-764: «Item, in omni ordinata multitudine plura ordinantur paucioribus, donec veniatur ad inum, cui omnia cetera subalternantur, tamquam suo primo principio, sicut patet in exercitibus bene ordinatis. Item, bonum commune melius est et magis curandum bono singulorum et res publica quam res privata... sic etiam multa regna mundi et bonum ipsorum ordinantur ad unum naturale regnum et imperium, tanquam bonum particulare ad bonum commune».

di cui il leone è re, o degli uccelli, dominato dall'aquila<sup>101</sup>. La sesta *ratio* si ispira invece alla storia, sostenendo che la naturalità di un impero universale sarebbe dimostrata dal suo frequente riproporsi nel corso delle vicende umane.

Di fronte alle obiezioni, che puntano sia a sostenere l'impossibilità di unificare l'umanità intera, sia a far rilevare l'inefficacia storica degli imperi a raggiungere i fini loro attribuiti, da una parte Engelbert ribadisce, al di là delle diversità tra le comunità umane, l'unicità dello *ius naturale*, ma compie anche una specificazione assai rivelativa della sua concezione. Riconoscendo in parte la validità delle obiezioni, ammette che anche l'Impero – come tutte le realtà di questo mondo – rimane imperfetto, e quindi non sempre riesce a raggiungere la propria finalità; d'altra parte, ne sostiene comunque la necessità al fine della difesa della Cristianità contro i pagani. L'unità dell'impero viene quindi fatta consistere in una significativa riduzione della sua "universalità" al suo essere cristiano<sup>102</sup>.

Poco dopo Engelbert di Admont, in un contesto del tutto diverso, Pietro Aureolo, discutendo *Utrum omnis potestas et principatus secularis sit a deo* nel commento al II libro delle *Sentenze*<sup>103</sup>, ha sostenuto la necessità razionale di un unico monarca per tutta la *communitas humana*. La via seguita è però assai diversa da quella proposta da Engelbert di Admont, perché prende le mosse dalla finalità dell'esistenza umana. Il fine, che è bene «vivere et operari secundum rectam rationem», rende necessario in primo luogo il *principatus*, perché gli esseri umani hanno bisogno di chi svolga un'a-

<sup>101</sup> E. ADMONTENSIS, *De ortu et progressu, statu et fine Romani Imperii*, c. 15, cit., p. 763: «Et videtur, quod iustius et melius sit omnia regna et omnes reges subesse uni monarchae, quia prima inventio et constitutio regnorum et regum emanavit a natura, sicut patet in feris, in quarum genere leo est rex omnium ferarum et in aibus aquila est rex ceterarum volucrum omnium. Ars vero imitatur naturam».

<sup>102</sup> E. ADMONTENSIS, *De ortu et progressu, statu et fine Romani Imperii*, c. 18, cit., pp. 767 e ss.

<sup>103</sup> Per una lucida analisi della cronologia del commento di Aureoli alle *Sentenze*, cfr. K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham, Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988, pp. 88-89 in nota, con i riferimenti bibliografici; ne risulta che il 1318 può essere assunto come ragionevole *terminus ante quem*.

zione direttiva e coercitiva che li conduca verso il conseguimento, appunto, di questo fine<sup>104</sup>.

Lo stesso principio giustifica l'esistenza di un solo monarca, perché la *multitudo principatuum* impedisce la *iustitia* in quanto i malfattori possono sfuggire alla punizione rifugiandosi nel territorio di un altro principe; impedisce anche la pace, in quanto – in assenza di un superiore – un sovrano può muovere guerra ad un altro senza giusta causa. Infine, quando non esista un'autorità superiore, non è possibile appellarsi ad alcuno contro un principe che si faccia tiranno<sup>105</sup>. Aureolo è a tal punto persuaso della importanza di questa proposta da sostenere che, se proprio si rivelasse impossibile unificare la comunità umana sotto un solo sovrano, bisognerebbe per lo meno unire i principi secondo un certo ordine. Resta comunque fermo il diritto, da parte delle nazioni che vivono secondo ragione e secondo giustizia, di costringere le altre a sottomettersi ai dettami razionali. E proprio questo diritto sarebbe stato all'origine dell'affermarsi dell'impero dei Romani<sup>106</sup>. Se, quindi, da una parte, Engel-

---

<sup>104</sup> P. AUREOLI, *In secundum Sententiarum*, d. 44, a. 3, Romae, Ex typographia Aloysii Zannetti, 1605, p. 329: «In agibilibus ratio agendi accipitur ex fine, ut Philosophus dicit I Physic., sed ad consequendum finem, quem intendit tota communitas hominum in mundo viuentium, necessario oportet esse principatum; ergo ordo rationis exigit quod inter homines sit principatus: sicut ordo rationis exigit, quod ea, quae necessario sunt ad finem, ponantur in esse ad hoc, quod habeatur finis. Maior patet. Probatio minoris, quia finis communitatis hominum videtur esse bene viuere et bene operati secundum rectam rationem; sed finis ille non attingitur sine Principe, ergo...».

<sup>105</sup> P. AUREOLI, *In secundum Sententiarum*, d. 44, a. 3, cit., p. 330: «Tunc autem ad finem totius communitatis hominum, qui est recte viuere et operati secundum rectam rationem uniuersi, congruit unitas principis et monarchiae. Videmus igitur quod impeditur iustitia ex multitudine principatuum, quoniam malefactor euadit iustitiam proprii principis confugiens ad alterius principatum. Secundo impeditur pax in vita communitatis hominum, quoniam ex modica causa, immo iniusta, conspicitur saepe principem insurgere contra principem, maxime ubi non est superior communis ambobus. Videmus etiam, quod ex hoc potest princeps in principatu suo tyrannizare, quia non est superior, ad quem possit fieri appellatio...».

<sup>106</sup> P. AUREOLI, *In secundum Sententiarum*, d. 44, a. 3, cit., p. 330: «Ultimo dico, quod si non oporteat totam communitatem hominum reduci ad unum principem, congruit tamen, quod reducatur ad plures, sub quodam ordine et sub quadam unitate...»; sulle teorie politiche di Pietro Aureoli si vedano G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge, II, Secteur social de la scolastique*, Louvain-Paris, E. Nauwelaerts, Béatrice-Nauwelaerts, 1958, pp.

bert di Admont sosteneva l'idea imperiale appellandosi da una parte all'analogia con l'universo, e dall'altra a una sua funzione religiosa, Pietro Aureolo, pur riferendosi in un passo alla *recta ratio universi*, pone al centro della sua attenzione la funzionalità della comunità politica umana. Così per il primo il richiamo alla concordia assume un sapore cosmologico, mentre per il secondo il mantenimento della pace ha precisi connotati di controllo razionale dell'azione politica dei singoli regni.

## 6. *Conclusion*

Con le due strategie argomentative adottate da Engelbert di Admont e Pietro Aureolo, che utilizzano in modo selettivo e diversificato tra di loro una certa "tradizione argomentativa" si può chiudere una panoramica, proponendo, in luogo di una conclusione, un'apertura sul primo libro della maggiore opera politica di Dante. Ritornando infatti al primo libro della *Monarchia* dopo aver richiamato alla memoria i tipi di *rationes* usuali in uno dei possibili "sfondi" sui quali proiettare l'opera dantesca, mi pare che si ridimensioni una possibile prima impressione di pura e semplice ripetitività. Se è vero, infatti, che si constata l'esistenza di quella che ho chiamato tradizione argomentativa (la coscienza della quale giustifica in parte il giudizio di Passerin d'Entrèves), è altrettanto vero che la posizione di un autore si può cogliere proprio nel suo modo di "muoversi" all'interno di quella tradizione. Nella più parte dei casi – ma certo in quello della discussione sulla superiorità della forma monarchica – quello che chiamiamo «tradizione» si configura come un ritornare, non sempre uniforme, di argomenti che vengono proposti in formulazioni diversificate, che possono esprimere sfumature dottrinali divergenti; solo semplificando, come si è fatto anche in questo contributo, si può parlare di *rationes* che, rimanendo nella sostanza uguali a sé stesse, assumono vesti diverse. Con quest'immagine un po'

---

295-301; ma anche le osservazioni di C. FLÜELER, *Ontologie und Politik. Quod ratio principantis et subiecti sumitur ex ratione actus et potencie*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1994, XLI, pp. 445-462, in particolare pp. 460-462.

schematica si cerca di esprimere il fatto che gli autori, attingendo a una sorta di “patrimonio comune” (l’armamentario di cui parla Passerin d’Entrèves), costruiscono una propria argomentazione, il cui fine non di rado influenza anche la forma in cui i materiali sono utilizzati. Ci sono, naturalmente, testi che ripropongono in modo poco innovativo *rationes* di cui diviene talvolta possibile riconoscere una fonte diretta; alcuni autori, invece, pur rifacendosi a deduzioni che mostrano un’inequivocabile “aria di famiglia”, rielaborano in modo incisivo quei materiali, mostrandosi selettivi e creativi.

In questa prospettiva, mi pare di poter affermare che la *Monarchia*, lungi dal far registrare piatte riproposizioni, si segnali per una forte capacità di riplasmare elementi anche tradizionali. In primo luogo, Dante rivela una notevole, compiaciuta attenzione al rigore dell’argomentazione, che non è mai sciatta o banalmente approssimativa, ma sempre sorvegliata dal punto di vista logico: è legittimo supporre che eventuali fonti di ispirazione siano state sottoposte ad un profondo processo di risistemazione formale. Cesare Vasoli ha parlato molto opportunamente, a questo proposito, di abilità disputatoria<sup>107</sup>. Oltre alle tecniche logiche e retoriche<sup>108</sup>, però, anche dal punto di vista dei contenuti si profilano alcuni tratti peculiari che non si limitano alla pur fondamentale individuazione del *principium inquisitionis directivum*, il quale fonda in modo originale l’unità del genere umano e costituisce la giustificazione teorica della necessità della pace universale<sup>109</sup>, giustificazione raramente presente in modo altrettanto consapevole in altri scritti, dove si tende piuttosto ad assumere la *pax* come *primum* dell’argomentazione. Se questo è infatti il punto di partenza della strategia argomentativa di Dante ed anche,

---

<sup>107</sup> C. VASOLI, *Filosofia e politica in Dante fra Convivio e Monarchia*, in *Lecture classensi*, 1982, IX-X, pp. 27 e ss.; si veda anche ID., *Otto saggi per Dante*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1995.

<sup>108</sup> Mi auguro che Andrea Tabarroni possa fornirci presto un’analisi, che va da tempo preparando, delle tecniche logico-argomentative utilizzate da Dante nella *Monarchia*.

<sup>109</sup> Per questo problema si veda l’analisi di B. NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, cit., pp. 86 e ss.; a proposito dell’interpretazione di Dante da parte di Nardi si vedano anche le riflessioni di Capitani nella premessa a questa ristampa; su *Monarchia*, III.1, pp. 8 e ss. si veda naturalmente il commento di Nardi, cit., pp. 298 e ss.

per così dire, il suo segno distintivo, la sua iniziativa non sembra esaurirsi a questo livello. Un interessante esempio è fornito dalle *rationes* che coincidono con i capitoli dal V al IX: tra gli «argomenti di ragione», che precedono l'*experientia* storica oggetto del c. XVI<sup>110</sup>, queste mostrano un impianto metafisico e cosmologico (in particolare quella del c. IX) e sono le più vicine a quegli argomenti tradizionali che prendevano spunto dall'imitazione dell'ordine del mondo. Si ricorderà che l'analogia con l'universo retto da un solo Dio si ritrovava talvolta (per esempio nel *De regno* e nel *De regimine principum*) nel contesto di una argomentazione che, sulla scorta del principio dell'imitazione della natura da parte dell'ingegno umano, procedeva a fornire esempi di totalità rette da un unico elemento, spaziando dal livello organico a quello celeste e divino. La *Monarchia* non propone, invece, liste di esempi che accomunino questi livelli; nel quinto capitolo è presente sì una *ratio inductiva* che intende confermare l'*auctoritas* di Aristotele «quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare sen regere, alia vero regulari seu regi»<sup>111</sup>, ma inutilmente vi cercheremmo cuori, api e gru<sup>112</sup>. In questo contesto Dante si muove esclusivamente all'interno della dimensione antropologica, ricordando da una parte la relazione tra le facoltà dell'uomo, rette dalla *vis intellectualis*, dall'altra la *domus*,

<sup>110</sup> Questo aggiungere un argomento che si basa sull'esperienza alle *rationes* filosofiche trova in effetti un parallelo nel *De regno* di Tommaso e nel *De regimine principum* di Egidio (si veda *supra*, nota 71).

<sup>111</sup> *Monarchia*, I, V, 3, cit., pp. 306-308; mi pare che tra gli esegeti ci sia accordo nel constatare in questa citazione di Aristotele la mediazione del *Prologo* del commento di Tommaso alla *Metafisica*: T. DE AQUINO, *In Metaphysicam, Prooemium*, a cura di M.R. CATHALA, R.M. SPIAZZI, Taurini-Romae, Marietti, 1950, p. 1; vale la pena di ricordare che questa affermazione era discussa ed utilizzata come principio per la giustificazione della subordinazione tra gli uomini, in particolare della *servitus*, cfr. CHR. FLÜELER, *Rezeption*, cit., pp. 57-61, pp. 186-195, pp. 238-245.

<sup>112</sup> Mi pare che il riferimento al corpo umano, studiato con puntualità da T. STRUVE, *Die Entwicklung*, cit., pp. 213 e ss., per quanto importante, non sia centrale nell'argomentazione di Dante a favore della forma monarchica; semmai, esso è essenzialmente finalizzato a dimostrare che il tutto ha un fine diverso da quello delle sue singole parti. L'assenza del riferimento ad alveari e a stormi di gru può anche essere connessa con il fatto che essendo molti nella medesima specie, richiamano piuttosto l'idea della pluralità di sistemi monarchici. Cfr., *supra*, nota 100 per la scelta compiuta da Engelbert di Admont.

la *vicinia*, la *civitas*<sup>113</sup>, il *regnum*<sup>114</sup>. Il capitolo seguente (*Monarchia* I VI) si fa forte del nesso parti/tutto per corroborare quanto già assodato, ribadendo che la *forma ordinis* vigente nelle singole parti deve valere anche per il tutto. Solo a partire dal settimo capitolo, aperto da una formula che ricorda come l'*humana universitas* sia, oltre che un tutto, anche una parte rispetto all'universo, Dante passa alle analogie con l'ordine del cosmo. Tra queste, quella contenuta nel capitolo IX è la più avvicinata a una *ratio* già formulata da Alberto Magno che nella *Lectura* aveva richiamato il primo motore in analogia con il *rex*<sup>115</sup>; le altre mostrano i segni di una rielaborazione originale di spunti ormai tradizionali. Ci si aspetterebbe, per esempio, il classico richiamo alla chiusa del XII libro della *Metafisica*, che è invece – singolarmente – citata in modo esplicito però solo in un altro luogo<sup>116</sup>. Si ha la netta sensazione che Dante attribuisca grande importanza a questo parallelo con l'ordine del mondo e non si voglia limitare a indicarlo, ma intenda ribadirlo in più di una prospettiva: quanto al rapporto tra parte e tutto, quanto alla relazione di somiglianza tra Dio e il genere umano (in verità la tradizione prece-

<sup>113</sup> Si noti che, a livello di città, l'unità proposta da Dante non si identifica, come per *domus*, *vicinia*, *regnum*, con l'unicità del governante, ma con l'unità del *regimen*: *Monarchia*, I, V, 7, cit., p. 310: «si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen, et hoc non solum in recta Politia, sed etiam in obliqua», anche da questo pare emergere che per Dante la monarchia non è la forma costituzionale necessaria delle compagini cittadine.

<sup>114</sup> Si può notare che questo elenco di esempi di comunità rette con sistema «monarchico» dipende strettamente dalla ricezione medioevale della *Politica* di Aristotele, la quale ha aggiunto, come si è visto, il *regnum* alla serie delle comunità politiche considerate da Aristotele; Dante stesso sembra riecheggiare la giustificazione del *regnum* proposta da Tommaso ed Egidio, quando scrive: «unum regnum particolare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia suae tranquillitatis» (*Monarchia*, I, V, 8, cit., p. 310); cfr. *supra*, nota 84.

<sup>115</sup> Si veda *supra*, nota 19; *Monarchia*, I, IX, 2, cit., p. 322: «Et cum celum unico motu, scilicet Primi Mobilis et ab unico motore, qui Deus est, reguletur in omnibus suis partibus, motibus et motoribus... humanum genus tunc optime se habet, quando ab unico principe tamquam ab unico motore... reguletur». Per altri autori e contesti in cui compare una relazione tra re e «motore», cfr. D. ALIGHIERI, *Monarchia*, in P. GAIA (a cura di), *Opere minori*, Torino, UTET, 1986, vol. II, in particolare p. 559, in nota.

<sup>116</sup> Cfr. *Monarchia*, I, X, 6", cit., p. 326; dove si nota che Dante pone inaspettatamente in connessione questo classico testo dell'analogia cosmologica con un argomento più politico, che si appella alla funzionalità dell'organizzazione giurisdizionale.

dente, come si è visto, preferiva parlare di somiglianza tra universo e città)<sup>117</sup>, quanto alla dipendenza dell'uomo nei confronti del cielo, con un accento più nettamente cosmologico<sup>118</sup>.

Dante tiene dunque separati i piani che, per esempio, trovava unificati nel *De regimine principum* di Egidio Romano. Questa circostanza può forse essere giudicata una semplice questione di gusto; se la si considera insieme con il fatto che Dante tralascia esempi tratti dall'ambito della natura non-umana<sup>119</sup> degli argomenti che ne deriva (oltre a rendere più omogenei i termini di paragone e ad incrementare, quindi, la stringenza delle *rationes*) potrebbe invece rafforzare l'idea secondo la quale l'Impero universale, secondo Dante, sarebbe una dimensione riguardante l'umanità in quanto tale e il suo fine ultimo<sup>120</sup>. Questa accentuazione in senso "umanistico" si accorderebbe, tra l'altro, con la valenza "antropocentrica" individuata da Ernst Kantorowicz nella *Monarchia* dantesca<sup>121</sup>.

Passando ai capitoli X-XV, in cui è prevalente – ma non esclusivo<sup>122</sup> – l'aspetto etico-politico, raffrontabile con la tradizione di cui s'è parlato mi sembra essere anche l'argomento contenuto nel quindicesimo capitolo, che consiste essenzialmente in un arricchimento di quella *ratio*, già accennata nello Ps. Aspasio, secondo la quale la concordia deriva dall'unità del governante; in Dante questa *ratio* assume però anch'essa una decisa connotazione metafisica grazie alla

<sup>117</sup> Si veda *supra*, nota 29.

<sup>118</sup> *Monarchia*, I, IX, 1, cit., p. 1: «Humanum genus filius est celi, quod est perfectissimum in omni opere suo: generat enim homo hominem et sol, iuxta secundum De naturali auditu»; la presenza della stessa citazione in Remigio de' Girolami (cfr. *supra*, nota 90) costituisce un caso di punto di contatto, anche se solo tangenziale.

<sup>119</sup> Penso soprattutto all'assenza di riferimenti al mondo animale, ma manca anche un accenno al mondo dell'inorganico, come si trova, per esempio, in Giovanni di Parigi, si veda *supra*, nota 81; si confronti anche l'argomentazione di *Convivio*, a cura di C. VASOLI, D. DE ROBERTIS, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, vol. IV, pp. 550-556, con il ricco apparato di note di Vasoli.

<sup>120</sup> Nel senso proposto da *Monarchia*, III, XV, 7 e ss., cit., p. 498; a proposito del quale vale sempre il rimando a B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia*, cit., pp. 83 e ss.

<sup>121</sup> E.H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, cit., pp. 451-495, trad. it., cit., pp. 387-425.

<sup>122</sup> Cfr. il commento di Ruedi Imbach alla *Monarchia*, *Studienausgabe* (vedi nota 6), cit., pp. 273-285.

lunga premessa dedicata all'identificazione tra unità e bontà<sup>125</sup>. Di altri argomenti (per esempio di quello che prende le mosse dalla *libertas*) non saprei indicare precedenti nella discussione a proposito della monarchia quale miglior forma di governo<sup>124</sup>. La *ratio* contenuta nel capitolo X «ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium» potrebbe risalire anche ad altre tradizioni<sup>125</sup>. È da notare, inoltre, che le *rationes* che si rifanno alla giustizia del monarca e alla sua ottima disposizione a guidare l'umanità ribaltano in un certo senso, – come ha notato Larry Peterman <sup>126</sup> – la tesi aristotelica secondo la quale solo in presenza di un individuo dotato di ecce-

---

<sup>125</sup> *Monarchia*, I, XV, 4, cit., pp. 358-360: «Constat igitur quod omne quod est bonum per hoc est bonum: quod in uno consistit. Et cum concordia, in quantum huiusmodi, sit quoddam bonum, manifestum est ipsam consistere in aliquo uno tanquam in propria radice»; confrontando tutto il capitolo XV si nota che l'argomentazione è condotta in modo più dettagliato che non nei testi citati sopra (per esempio nota 32 e note 58-61): Dante giustifica in modo più articolato il nesso tra unità e concordia che quelli presentano come ovvio.

<sup>124</sup> Qualcosa di simile si può dire anche del capitolo XIV, per quanto l'utilizzo di questo principio – destinato a diventare famoso come «rasoio di Ockham» – possa essere constatato per esempio in Tommaso (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 103, a. 6, cit., pp. 489-490: «Melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII Phys.», ma si tratta di un *argumentum in contrarium*) e *Summa contra Gentiles*, a cura di C. PERA *et al.*, Taurini-Romae, 1961, vol. I, p. 50 (dove è utilizzato per difendere l'unicità di Dio).

<sup>125</sup> Nel suo commento, Gustavo Vinay, (*Dante Alighieri, Monarchia*. Testo, introduzione, traduzione e commento a cura di G. VINAY, Firenze, Sansoni, 1950, pp. 50-51) rimanda a parallelismi nelle argomentazioni degli autori teocratici; a ulteriore conferma dell'indicazione si ricordi la presenza J. DE VITERBO, *De regimine christiano*, VI, 2, cit., p. 212, si sostiene che la Chiesa deve avere un solo capo perché è necessario che esista un giudice sommo in materia di fede; tesi simili si ritrovano anche in J. PARIENSIS, *De potestate regia et papali*, c. 3, cit., p. 82, quando questi vuole sostenere che la Chiesa, diversamente da quanto vale per l'insieme dei regni temporali, deve essere guidata da un unico capo universale; sull'influenza di altre tradizioni, come per esempio quella che ha origine con lo Ps. Dionigi, sul pensiero politico di questo periodo si veda, oltre ai fondamentali studi di D. Luscombe, il contributo di W.J. HANKEY, «*Dionysius dixit, lex divinitatis est ultima per media reducere*». *Aquinas, Hierocracy and the «Augustinisme politique»*, in *Medioevo*, 1992, XVIII, pp. 119-150. Si veda però anche Imbach, nel suo commento a *Monarchia. Studienausgabe*, cit., pp. 273-274, che invece evidenzia a questo proposito connessioni con l'uso del regresso ad infinito e le prove dell'esistenza di Dio.

<sup>126</sup> Cfr. L. PETERMAN, *Dante's Monarchia and Aristotle's Political Thought*, in *Studies in Medieval and Renaissance History*, 1973, X, pp. 3-40, in particolare pp. 35-39.

zionali virtù si giustificerebbe la costituzione regale. Al contrario, sembra che, per Dante – a dispetto di quello che ne potrà poi dire Guido Vernani<sup>127</sup> – sia la carica stessa a rendere possibile la virtù del monarca, in quanto, p. es., è proprio il suo essere signore universale che priva di ogni oggetto la *cupiditas* che potrebbe insidiare la sua virtù di *iustitia*<sup>128</sup>.

La presente ricognizione non può e non vuole mirare ad una riconsiderazione della *Monarchia* dantesca nella sua articolazione complessiva: troppo ristretto è l'angolo di visuale dal quale è stata effettuata. Certo, qualche indicazione può emergere – ma il lavoro è solo all'inizio – quanto al modo di procedere di Dante in un'opera che vuole consapevolmente muoversi sul terreno della filosofia politica<sup>129</sup>. Già queste poche note provvisorie possono infatti mostrare, spero, che il rapporto tra Dante e la riflessione politica precedente è ben più complesso di quanto poteva essere suggerito – pur con le specificazioni del caso – da Passerin d'Entrèves. Etienne Gilson aveva colto, in parte, l'intreccio, quando diceva che l'opera di Dante sarebbe consistita, a questo proposito, nel riprendere quanto Tommaso ed Aristotele avevano già detto sulla necessità che ogni comunità politica avesse un solo capo e nell'applicarlo alla società umana<sup>130</sup>. Al di là di una certa sopravvalutazione del ruolo di Tomma-

<sup>127</sup> G. VERNANI, *De Reprobatione monarchie*, in N. MATTEINI (a cura di), *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De Reprobatione Monarchiae»*, Padova, CEDAM, 1958, vol. I, p. 98. Cfr. pure Vinay, commento a Dante Alighieri, *Monarchia*, cit., p. 69, ma anche p. 80. Su Vernani nel contesto della ricezione della *Monarchia* fondamentale F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559*, München, W. Fink, 1995, in particolare pp. 117-150 e pp. 411-445.

<sup>128</sup> Cfr. per esempio *Monarchia*, I, XI, 19, cit., p. 346: «Quod autem Monarcha potissime se habeat ad operationem iustitie, quis dubitat nisi qui vocem hanc non intelligit, cum, si Monarcha est, hostes habere non possit?» e I, XIII, 7, cit., p. 352: «Cum ergo Monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit vel saltem minimam inter mortales... consequens est quod ipse vel omnino vel maxime bene dispositus ad regendum esse potest...».

<sup>129</sup> Sul carattere consapevolmente filosofico della ricerca intellettuale di Dante, oltre alle più volte ricordate opere di Nardi ed alle riflessioni di Imbach (*Einleitung a Monarchia. Studienausgabe*, cit., pp. 13-25) si vedano le osservazioni di O. CAPITANI, *Premessa alla ristampa di Nardi. Dal «Convivio» alla «Commedia»*, cit., p. IX e ss.

<sup>130</sup> E. GILSON, *Dante et la Philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939, p. 174.

so, è soprattutto il concetto di “applicazione” a risultare limitante. La strategia di Dante – diversa sia dall’eclettismo di un Engelbert di Admont<sup>151</sup>, ma anche dall’orizzonte esclusivamente etico-politico di Pietro Aureolo – punta ad una fondazione «forte» della monarchia universale, ancorata profondamente in ciò che rende umano l’uomo. Da questa prospettiva egli riforgia anche i materiali che aveva a disposizione, piegandoli ad una nuova finalità. Bruno Nardi, nel suo grande commento alla *Monarchia*, aveva osservato che Dante «forzava la mano ad Aristotele, muovendo da proposizioni ammesse dal Filosofo, per trarne conseguenze alle quali questi sicuramente non avrebbe acconsentito»<sup>152</sup>; se si prende in considerazione il processo di ricezione dell’Aristotele pratico nel Medioevo, si avverte che quella dinamica di trasformazione delle tesi dello Stagirita era già iniziata da tempo; Dante potrebbe così apparire partecipe di una tradizione di interpretazione e nel medesimo tempo capace di reinterpretare, con altrettanta forza, quella stessa tradizione<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Si veda, p. es., il giudizio di W. STÜRNER, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1987, p. 200, nota 20.

<sup>152</sup> B. NARDI, *Commento alla Monarchia*, I, XI, cit., p. 338.

<sup>153</sup> L. MINIO PALUELLO, *Dante lettore di Aristotele*, cit., p. 49: «vediamo Dante lavorare, in forma pura o mediata sui testi di Aristotele, per guidare il lettore ai livelli più alti della filosofia, fornita ora di un nuovo dominio, la Monarchia. Nel far questo Dante mostra che egli non solo legge Aristotele e in Aristotele, ma anche dentro Aristotele»: si potrebbe pensare che questo lavoro dantesco abbia alcune sue radici nel processo stesso di ricezione medievale delle dottrine etico-politiche dello Stagirita, un processo che ha portato anche *al di là* di Aristotele.



IL PUNTO SUL “PARALLELO”  
FRA DANTE E MARSILIO DA PADOVA  
DALL’ECCLESIOLOGIA ALLA FILOSOFIA POLITICA

*Gregorio Piaia*

È noto che la conoscenza, da parte di Dante, di aspetti e personaggi di Padova e del suo territorio rende ipotizzabile un soggiorno del poeta fiorentino nella città euganea, che si può collocare tra l’inizio del 1304 e la fine del 1306<sup>1</sup>. Si tratta di un periodo molto intenso nella storia culturale di Padova: sono gli anni in cui Giotto lavora alla cappella degli Scrovegni, mentre Pietro d’Abano insegna nello *Studium* e gode di grande fama. Non a caso nel corso delle celebrazioni del sesto centenario della nascita di Dante (1865) la presenza a Padova di queste tre figure di altissimo livello – Dante, Giotto e Pietro d’Abano – suggerì all’architetto e storico dell’arte Pietro Estense Selvatico l’idea d’immaginare un loro incontro, ambientato il 2 marzo 1306 nella cappella degli Scrovegni e poi nella dimora padovana di Giotto<sup>2</sup>. Stupisce ai nostri occhi che il Selvatico, che pure pone

---

<sup>1</sup> Cfr. P.V. MENGALDO, *Padova*, in *Enciclopedia dantesca*, IV, Roma, Ist. della Enciclopedia Italiana, 1973, pp. 245-247; R. FOLLIERO, *Dante esule nel Veneto*, Treviso, Chartesia, 2021, pp. 53-57.

<sup>2</sup> P. SELVATICO, *Visita di Dante a Giotto nell’Oratorio degli Scrovegni*, in *Dante e Padova. Studi storico-critici*, Padova, Libreria Sacchetto, 1865, pp. 101-192 e pp. 165-166 (rist. in P. SELVATICO, *L’arte nella vita degli artisti. Racconti storici*, Firenze, Barbera, 1870, pp. 1-69), su cui si veda G. PISANI, *Dante, Giotto e la Commedia degli Scrovegni*, in E. MALATO, A. MAZZUCCHI (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, Roma, Salerno Ed., 2016, II, pp. 799-815. Le battute fra Dante e Giotto in casa di quest’ultimo sono ispirate dal commento di Benvenuto da Imola a Purg. XI (cfr. BENVENUTI DE RAMBALDIS DE IMOLA *Comentum super Dantis Aldigherij*

in bocca a Dante un duro giudizio su Enrico degli Scrovegni (figlio di Reginaldo, ch'era stato posto all'Inferno tra gli usurai) e in bocca all'Aponense una vivace denuncia, di tono nettamente anticlericale, delle prevaricazioni e dei soprusi della Chiesa, non abbia trasformato il terzetto in un quartetto, inserendovi anche Marsilio da Padova, il futuro autore del *Defensor pacis*, che abitava nella stessa contrada in cui risiedeva l'Aponense ed era con tutta probabilità un suo allievo, e che una decina d'anni dopo troviamo fra i testimoni del testamento di Pietro<sup>3</sup>.

La ragione di questa assenza è molto semplice: la *damnatio memoriae* di cui era stato oggetto Marsilio per le sue tesi eretiche (mi riferisco alla bolla papale *Licet iuxta* del 23 ottobre 1327) lo aveva reso ignoto anche a un convinto oppositore del potere temporale del papa qual era il Selvatico, tant'è vero che nel 1876 un altro intellettuale padovano, Napoleone Pietrucci, inviò al sindaco della città una lettera in cui presentava Marsilio come un antesignano del principio cavouriano della «libera Chiesa in libero Stato» e deplorava l'oblio in cui era finito questo illustre concittadino, auspicando che tale dimenticanza venisse compensata con l'erezione di un monumento<sup>4</sup>. L'auspicio rimase tale, probabilmente per l'opposizione del vescovo di Padova e degli ambienti cattolici, e a Marsilio sarebbe solo stata intitolata una viuzza del centro storico, parallela a quella dedicata a Pietro d'Abano, mentre a Dante, sempre in occasione del sesto centenario della nascita, era già stata eretta una statua nella Loggia Amulea in Prato della Valle, opera di Vincenzo Vela. Ma l'Alighieri, al di là delle contrapposizioni ideologiche che si riflettevano sull'interpretazione del suo pensiero, rappresentava pur sempre un patrimonio da tutti condiviso nel clima risorgimentale e post-risorgimentale, mentre l'eretico Marsilio, che oltretutto non era finito sul rogo come Giordano Bruno ma era morto di morte naturale in Baviera alla corte dell'imperatore Ludovico il Bavaro, appariva alquanto

---

*Comoediam, nunc primum integre in lucem editum*, sumptibus G. WARREN VERNON, curante J. PH. LACAITA, Florentiae, Barbera, 1887, III, p. 313).

<sup>3</sup> Cfr. T. PESENTI, *Per la tradizione del testamento di Pietro d'Abano*, in *Medioevo*, 1980, VI, pp. 533-542.

<sup>4</sup> Rinvio in proposito al mio volume *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Padova, Antenore, 1999, p. 370.

estraneo alla causa nazionale, nonostante la sua accorata denuncia dei mali che la perversa dottrina della *plenitudo potestatis* infliggeva all'*Ytalicum Regnum*<sup>5</sup>.

Che a metà Ottocento Marsilio fosse misconosciuto nella sua città natale non è una novità, dato che in una lettera del 22 aprile 1747 Pietro E. Gherardi chiedeva al Muratori, per conto di un intellettuale di respiro europeo quale l'abate padovano Antonio Conti, notizie su un'opera, il *Defensor pacis*, quasi introvabile a Venezia, perché a suo tempo fra Paolo Sarpi «fece il diavolo a quattro per ritirare e far perdere quanti esemplari poté trovar del libro di Marsilio», per evitare che ci si accorgesse della vicinanza fra le proprie dottrine e quelle dell'eretico patavino<sup>6</sup>. Ma nemmeno Dante, il Dante della *Monarchia*, doveva essere molto letto, se in uno scritto che è fatto risalire al 1763 Gasparo Gozzi – sovrintendente alle stampe della Repubblica di San Marco nonché autore della *Difesa di Dante* (1758), volta a confutare la demolizione della *Divina Commedia* operata dall'abate Saverio Bettinelli – aveva propugnato la riedizione di «tanti ottimi libri d'ogni qualità» prodotti in Italia nei secoli passati, saccheggianti e poi condannati all'oblio dai moderni scrittori d'oltralpe. In particolare egli aveva sottolineato che «tutti i temi più in voga al presente, d'autorità temporale, di politica, d'agricoltura, si leggono benissimo trattati ne' nostri scrittori antichi; ma oggidì si sa a pena che più ci sieno il *De monarchia* di Dante, il *Principe* [sic!] del Marsilio padovano, l'*Agricoltura* del Tarelli bresciano»<sup>7</sup>. Il Dante politico e Marsilio erano ad ogni modo ben presenti allo stesso Bettinelli, che li menziona insieme con il Petrarca per le accuse lanciate contro di loro dagli autori ecclesiastici, i quali così reagivano al disprezzo che gli intellettuali del Trecento, spinti dalla «gran libertà di scrivere e di pensare», nutrivano verso la Scolastica:

---

<sup>5</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, Introd. di M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, trad. e note di M. CONETTI, C. FIOCCHI, S. RADICE, S. SIMONETTA, Testo latino a fronte, Milano, BUR, 2001, I.2, pp. 4-7.

<sup>6</sup> L.A. MURATORI, *Carteggio con Pietro E. Gherardi*, a cura di G. PUGLIESE, Firenze, Olschki, 1982 (Edizione nazionale del Carteggio di L.A. Muratori, 20), n. 396, pp. 368-369. Cfr. G. PIAIA, *Marsilio e dintorni*, cit., pp. 314-315.

<sup>7</sup> M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano, F. Angeli, 1991<sup>2</sup>, p. 300. Il terzo autore qui menzionato è Camillo Tarello († 1573), il cui *Ricordo d'Agricoltura* (Venezia 1567) fu più volte ristampato.

Questi [ossia i membri del clero sia secolare che regolare] irritati rispondeano con altrettanto disprezzo, odiaron le lettere coi letterati, e alfin si venne all'ultimo assalto colle accuse più gravi in materia di fede. Passarono adunque per empî o eretici. Dante il parve per ciò che scrisse per il *De monarchia*, e Marsilio da Padova per lo stesso favore inverso gl'imperadori, e Petrarca per quattro sonetti contro Roma<sup>8</sup>.

Se ci volgiamo indietro nel tempo, l'accostamento Dante-Marsilio era frequente nella letteratura ecclesiologico-politica. Il grande canonista Francesco Zabarella († 1417), fra i maggiori esponenti del conciliarismo durante lo scisma di Occidente, aveva posto il suo concittadino Marsilio da Padova accanto a Dante fra i sostenitori dell'immediata origine divina del potere imperiale, e le notizie da lui fornite sarebbero state riprese, ad es., dal teologo cattolico Francisco de Peña nel *De temporalî regno Christi* (1611)<sup>9</sup>. Uniti da una comunanza dottrinale e dalla critica alle deviazioni della Chiesa, nell'età della Riforma Dante e Marsilio sono presenti in due filoni distinti, anche se fra loro connessi. Il primo è quello religioso in senso riformato, che ha il suo veicolo maggiore nel *Catalogus testium veritatis* di Matthias Flacius Illyricus, apparso a Basilea nel 1556 (tre anni prima dell'*editio princeps* della *Monarchia*) quale introduzione alle *Centurie di Magdeburgo*, riedito nel 1562 e poi riveduto e ampliato dal calvinista Simon Goulart (1597)<sup>10</sup>. Il *Catalogus* mira a supera-

<sup>8</sup> S. BETTINELLI, *Il Risorgimento d'Italia negli studi, nelle arti e ne' costumi dopo il Mille* [1775], in *Illuministi italiani*, II. *Opere di F. Algarotti e S. Bettinelli*, a cura di E. BONORA, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, p. 943.

<sup>9</sup> FRANCISCI ZABARELLAE *In Clementinarum volumen commentaria* [...], Venetiis, apud Iuntas, 1602, f. 205v.; cfr. G. PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padova, Antenore, 1977, p. 330 nota; ID., *Marsilio e dintorni*, cit., p. 189. Ma si veda pure F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes, mit einer kritischen Edition von Guido Vernanis Tractatus de potestate summi pontificis*, München, W. Fink, 1995, pp. 155, 263, 264, 279, 280, 283, 324; L. TROMBONI, *Filosofia politica e cultura cittadina a Firenze tra XIV e XV secolo: i volgarizzamenti del 'Defensor pacis' e della 'Monarchia'*, in *Studi danteschi*, 2010, LXXV, pp. 79-114. Segnaliamo inoltre il convegno internazionale su "Dante nel Rinascimento europeo", svoltosi all'Università di Berna il 3 dicembre 2021.

<sup>10</sup> Facciamo qui riferimento alla III ed., la più completa, che non presenta però modifiche nella trattazione di Dante e di Marsilio. Questa edizione apparve

re il grande divario temporale fra l'inizio del cristianesimo e l'avvio della Riforma ad opera di Lutero, individuando una linea di continuità nella critica e opposizione al pontefice romano e nella denuncia delle degenerazioni in seno alla Chiesa. Questa continuità, che dà luogo a una tradizione opposta e parallela a quella dei «papisti», viene garantita da una schiera di *testes veritatis*, «testimoni della verità», uomini «eruditi e pii» che nel corso dei secoli evidenziarono in vario modo i travimenti della Chiesa romana e furono quindi precursori o anticipatori della Riforma.

In quest'ottica un posto di rilievo viene riservato sia a Dante che a Marsilio, non a caso posti all'inizio della serie di studiosi che contestarono la validità della *Donatio Constantini*<sup>11</sup>. La presenza di Marsilio è scontata, dato che nella bolla *Licet iuxta* il Padovano era stato accusato di eresia insieme con Giovanni di Jandun (che infatti è trattato subito dopo Marsilio, in forma breve per mancanza di notizie precise, ma è pur sempre visto potenzialmente come un insigne teologo pre-evangelico)<sup>12</sup>. Né va dimenticato che dopo l'*editio princeps* del *Defensor pacis*, prodotta a Basilea nel 1522 in ambienti evangelici, nel 1545 era apparsa a Neuburg la traduzione tedesca di un ampio estratto di quest'opera, nel quale risulta omessa completamente la *I dictio*, di natura filosofica<sup>13</sup>. Dal canto suo il *Cata-*

---

senza l'indicazione dell'autore ma con le iniziali S.G.S. (riferite al curatore Simon Goulart) poste all'inizio della prefazione: [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem pontifici Romano atque papismi erroribus reclamarunt* [...], Lugduni [in realtà Ginevra], Ex typographia Antonii Candidi [= Antoine Blanc], 1597, II. Cfr. O. OLSON, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002; M. POHLIG, *Matthias Flacius, Simon Goulart and the Catalogus testium veritatis. Protestant Historiography in an Age of Inner-Protestant Struggle*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 2010, CI, pp. 263-274; I. BACKUS, *Quels témoins de la vérité? Le Catalogus testium veritatis de Mathias Flacius Illyricus revu par Goulart*, in O. POT (dir.), *Simon Goulart. Un pasteur aux intérêts vastes comme le monde*, Genève, Droz, 2013 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 514), pp. 125-139.

<sup>11</sup> [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis*, cit., II, p. 769.

<sup>12</sup> [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis*, cit., II, p. 768: «Scripsit quoque multa philosophica super Aristotelem et Averrhoem, quae et olim in precio fuerunt et adhuc hodie sunt. An vero aliqua eius theologica usquam terrarum inveniantur, ignoro. Si quae tamen alicubi adhuc extant, hau dubie eximia sunt».

<sup>13</sup> Cfr. G. PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma*, cit., pp. 87-91.

*logus* sintetizza in dodici punti i temi del *Defensor pacis*, sostenendo fra l'altro, con evidente forzatura, che Marsilio aveva anticipato il tema protestante del matrimonio degli ecclesiastici. Ma è soprattutto il vigore dottrinale dell'eretico patavino che viene qui sottolineato<sup>14</sup>, dando origine a una tradizione interpretativa che nell'Ottocento sarebbe stata ripresa in particolare da Baldassarre Labanca, il quale presentò Marsilio come «riformatore politico» e insieme «religioso»<sup>15</sup>.

Quanto a Dante, presentato dal Flacius come un «censore del primato pontificio e del papato» (la *Monarchia*, com'è noto, verrà posta all'Indice nel 1559, in concomitanza con la sua *editio princeps*), potrebbe sorprendere l'ampio spazio a lui dedicato: ben tre pagine a fronte di una sola pagina riservata all'eretico Marsilio. Evidentemente, con un occhio ai destinatari del suo *Catalogus*, il Flacius riteneva le invettive dantesche contro la Chiesa e il papato più efficaci e "spendibili" del discorso dottrinale di Marsilio, tenuto conto della fama di cui godeva il poeta fiorentino. Difatti la trattazione di quest'ultimo si apre con un richiamo al tema di fondo della *Monarchia*: «In eo probatur, Papam non esse supra Imperatorem, nec habere aliquod ius in Imperium. Refutat etiam donationem Constantini, tanquam nec facta sit, nec fieri iure potuerit». Si accenna quindi alle denunce dantesche contro il papato, per poi riportare per esteso alcuni passi tratti da *Monarchia*, III, III, 6-10, in cui sono indicate le tre categorie di avversari (tutti membri della Chiesa) che per zelo eccessivo o per cupidigia o per eccessivo attaccamento alle Decretali si oppongono alla verità che Dante intende qui dimostrare<sup>16</sup>. Seguono due lunghe citazioni dalla *Divina Commedia*, accompagnate dalla traduzione latina e che, lette *a posteriori*, suonano precorritrici del moto di Riforma. La prima (*Par.* IX 126-142) riguarda le accuse che

<sup>14</sup> [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis*, cit., II, p. 767. Cfr. G. PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma*, cit., pp. 91-97.

<sup>15</sup> B. LABANCA, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padova, F.lli Salmin, 1882. Sulla stessa lunghezza d'onda: L. JOURDAN, *Étude sur Marsile de Padoue, jurisconsulte et théologien du XIVe siècle. Thèse [...] soutenue devant la Faculté de théologie protestante [...]*, Montauban, Impr. de J. Granier, 1892.

<sup>16</sup> [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis*, cit., II, pp. 770-771.

nel cielo di Venere sono mosse da Folchetto di Marsiglia alla città di Firenze, colpevole di aver coniato e diffuso una moneta maledetta (il fiorino) che ha fomentato l'avidità soprattutto negli uomini di Chiesa, trasformandoli da pastori in lupi; ma ben presto – profetizza l'Alighieri per bocca di Folchetto – la Chiesa sarà liberata da questi uomini corrotti e profanatori...<sup>17</sup> La seconda citazione (*Par.* XXIX 88-126) ha per titolo «*Querela de commutata praedicatione Verbi in nugas et fabulas inanes*» e si riferisce all'invettiva che nel nono cielo (quello del Primo Mobile) Beatrice lancia contro i falsi predicatori (in particolare i frati dell'ordine di sant'Antonio abate) che vendono le indulgenze «pagando di moneta senza conio». Segue un'allusione a *Purg.* XXXII, 142-150, in cui è svolta l'allegoria del carro della Chiesa, che la cupidigia generata dal potere temporale concessole a suo tempo da Costantino ha trasformato nel mostro dell'Anticristo, con le figure della «puttana» e del «gigante», che alludono allo spostamento della sede pontificia da Roma ad Avignone<sup>18</sup>.

Nel solco qui tracciato s'inserirà ben presto la storiografia filosofica di ambito evangelico-luterano, ove Dante è menzionato accanto a Marsilio e a Guglielmo di Ockham (i quali, senza curarsi delle scomuniche papali, lottarono nei loro scritti contro la «tirannide pontificia») oppure accanto a Jan Hus e nuovamente a Marsilio, oppositori tutti dell'Anticristo per ristabilire la vera sapienza, il che avvenne poi con Lutero e Melantone. Mi riferisco qui all'opera *Philosophiae origo, progressus, definitio, divisio, dignitates, utilitates* [...] (Wittenberg, 1587) di Johann Grün (*Grünius*), docente di logica ed etica all'Università di Wittenberg<sup>19</sup>. Sulla stessa linea troviamo il *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber singularis* (Giessen, 1665) di un altro professore universitario, Adam Tribbechow, che per denunciare la commistione di filosofia e teologia operata dalla Scolastica cita non

<sup>17</sup> [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis*, cit., II, pp. 771-772.

<sup>18</sup> [M. FLACIUS ILLYRICUS, S. GOULART], *Catalogus testium veritatis*, cit., II, pp. 772-773.

<sup>19</sup> I. TOLOMIO, *Il genere “historia philosophica” tra Cinquecento e Seicento*, in G. SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, I, Brescia, La Scuola, 1981, pp. 67 e 104.

solo Erasmo da Rotterdam e Juan Luis Vives ma anche Dante, in compagnia con Marsilio, Petrarca, Lorenzo Valla, Giovan Francesco Pico, Pietro Ramo, Campanella, Francesco Bacone [...] <sup>20</sup>.

L'altro filone è quello più strettamente ecclesiologico-politico, nella duplice prospettiva protestante e cattolica. Mi limito qui a tre esempi. Il primo riguarda la reviviscenza in chiave anticurialistica del tema della *translatio imperii* durante la controversia scoppiata nel 1558 in seguito all'abdicazione dell'imperatore Carlo V e alla successiva elezione e incoronazione di Ferdinando I senza che al romano pontefice fosse stata chiesta conferma, com'era invece nella tradizione. La controversia diede luogo a una vasta pubblicistica filoimperiale, cui reagirono scrittori cattolici del livello di Roberto Bellarmino. Inevitabile, a questo punto, il richiamo al *De translatione imperii* di Marsilio, che nel 1555 era stato edito nell'*Antilogia Papae* curata dallo stesso Flacius, e che nel *De iurisdictione, auctoritate, et praeminentia imperiali* di Simon Schardius (1566) viene posto accanto alla *Monarchia* di Dante, al *De concordantia catholica* di Nicolò Cusano e alla *Declamatio* del Valla <sup>21</sup>.

Il secondo esempio ci porta al di là della Manica e si riferisce alla "controversia anglicana", sorta negli anni 1606-1607 con l'imposizione del giuramento di fedeltà a tutti i cattolici inglesi in seguito alla fallita "congiura delle polveri" e la conseguente emissione di due brevi di condanna da parte del pontefice Paolo V. Fra gli intellettuali inglesi che si mobilitarono a sostegno del re Giacomo I troviamo un certo Roger Widdrington (in realtà pseudonimo del benedettino Thomas Preston) che si presenta come un «*catholicus Anglus*» e che nel 1611 pubblicò una *Apologia Cardinalis Bellarmini pro iure principum adversus suas ipsius rationes pro auctoritate papali principes seculares in ordine ad bonum spirituale deponendi*. Nel riferire l'opinione di quei cattolici inglesi che non riconoscevano al pontefice il potere temporale e quindi il diritto di deporre i sovrani, il Widdrington-Preston si rifece a un passo delle *Institutiones morales* (1603-1608) del gesuita Juan Azor, in cui sono nominati alcuni

<sup>20</sup> G. MICHELI, *La storiografia filosofica in Germania nella seconda metà del Seicento*, in G. SANTINELLO (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, cit., I, p. 435.

<sup>21</sup> Cfr. G. PIAIA, *Marsilio da Padova nella Riforma*, cit., pp. 105-107.

sostenitori medievali e moderni di questa tesi: Giovanni da Parigi, Dante, Ochkam e due celebri docenti della Sorbona, Jacques Almain († 1515) e John Mair o *Major* († 1550). Quest’abile manovra però fallì, perché un certo Adolphus Schulckenius (dietro il quale si celava lo stesso cardinal Bellarmino) ebbe buon gioco nel rilevare che il Widdrington nel suo elenco aveva omissis l’eretico Marsilio, che invece era ben presente nella lista stesa da Juan Azor<sup>22</sup>.

Il terzo esempio riguarda un autore assai più noto dei precedenti: Tommaso Campanella. Mi riferisco qui non alla *Città del Sole*, bensì alla *Monarchia Messiae* (1633), in cui il pensatore calabrese presenta il suo programma di teocrazia ecumenica, in opposizione a coloro che riconoscevano al pontefice solo una *potestas indirecta in temporalibus*. In particolare all’obiezione di Dante, secondo cui i papi non possono aspirare al potere temporale perché i figli di Levi erano stati esclusi dall’eredità di Giacobbe, Campanella replica che il papa è successore di Melchisedec, *rex et sacerdos*, e non di Levi: è questo l’errore che accomuna Dante a Marsilio, agli «eretici ultramontani» e anche ad autori cattolici come Domingo Soto († 1560) e Diego Covarruvias y Leyva († 1577)<sup>23</sup>.

Proseguendo questo viaggio a ritroso nel tempo, un possibile, interessante “contatto” fra il testo della *Monarchia* e l’autore del *Defensor pacis* si potrebbe evincere, a titolo di ipotesi, dalla prima redazione del *Trattatello in laude di Dante* del Boccaccio, ove si dice che a Roma Ludovico il Bavaro e «i suoi seguaci, trovato questo libro [ossia la *Monarchia*], a difensione di quella e di sé molti degli argomenti in essa posti cominciarono ad usare»<sup>24</sup>.

Torniamo ora agli anni del secondo Ottocento, da cui avevamo preso le mosse. In Italia è con la già citata monografia di Baldassarre Labanca, uscita nel 1882, che la fama di Marsilio si sarebbe diffusa e l’accostamento fra Dante e Marsilio si sarebbe imposto all’at-

<sup>22</sup> G. PIAIA, *Marsilio da Padova*, cit., pp. 220-225.

<sup>23</sup> G. PIAIA, *Marsilio da Padova*, cit., pp. 354-355. Cfr. *Mn.* III, V.

<sup>24</sup> G. BRIGUGLIA, *Marsilio da Padova*, Roma, Carocci, 2013, p. 60, nota 91, ove si rileva però che «La fonte è estremamente problematica. Certo un’eventuale conoscenza della *Monarchia* a Roma non può aver influenzato la scrittura del *Defensor pacis*, ma avrebbe potuto avere un ruolo nella successiva riflessione marsiliana sull’impero».

tenzione, sino a farne quasi due vite parallele, ben distinte sul piano biografico e dottrinale ma fra loro collegabili, in quanto momenti significativi del progressivo affermarsi di una visione autonoma e moderna del potere politico. Il Labanca esalta in Marsilio colui che nel *populus* in quanto *legislator humanus*, universale e particolare a un tempo, superò l'«astratto» universalismo politico di san Tommaso e Dante, qui accomunati – com'era corrente in quegli anni – da un identico orientamento filosofico. Infatti,

[...] l'universalismo politico di Marsilio, a differenza del tomistico e del dantesco, è concreto e non astratto, è storico e non fantastico; e perché concreto e storico sta in una suprema unità governante, che non manca di varietà governate, rappresentate dalle varie popolazioni, considerate nelle loro varie condizioni storiche, etnografiche e geografiche. Egli non si occupa di coteste condizioni, essendo il suo libro filosofico: ma le domanda non una volta all'attuazione di ciò che chiama regno, all'uso d'allora, e Stato e nazione, all'uso moderno. L'universalismo di Marsilio, in altre parole, non è come quello cristiano, ritenuto dall'Aquinate e dall'Alighieri, trascendente il particolare, ma immanente nel particolare, e perciò conciliato col particolare<sup>25</sup>.

Con questo gioco di concetti fra astratto e concreto, fra universalismo trascendente e universalismo immanente il Labanca riteneva così di poter avviare il superamento – hegelianamente parlando – di quel principio universalistico che Bertrando Spaventa, nelle sue lezioni all'Università di Napoli svolte sul finire del 1861, aveva rilevato quale limite intrinseco della posizione dantesca, valutata con occhi moderni<sup>26</sup>. Ma già Francesco Fiorentino aveva messo in risalto il progresso che Marsilio segnò rispetto alla visione politica di Dan-

<sup>25</sup> B. LABANCA, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso*, cit., p. 82.

<sup>26</sup> B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* [1909], a cura di P.P. OTTONELLO, Milano, Marzorati, 1974, «Lezione IV» (su Tommaso Campanella), p. 74: «Per Dante stesso – il quale noi vogliamo venerare come il primo autore del concetto del nostro Stato autonomo e nazionale – lo Stato non è altro ancora che il Sacro romano imperio, e l'Italia soltanto la prima gemma dell'imperial corona. Lo Stato è uno ed universale, come una ed universale è la Chiesa, e non solo lo Stato come tale è soggetto alla Chiesa, ma lo Stato nazionale è una cosa secondaria» (non si fa qui menzione di Marsilio da Padova).

te, oltre che di Guglielmo di Ockham, perché il Padovano stabilì «l'indipendenza assoluta dello Stato», che punisce gli eretici solo nei casi in cui infrangono le leggi civili:

L'albero che nel Paradiso di Dante simboleggia l'Impero, e trae nutrimento dall'alto, in Marsilio da Padova mette radici in terra, e vi si abbarbica. Questo era un progresso vero rispetto al primo concetto dello Stato nel mondo cristiano; imperocché dove prima si considerava come un ausiliario della Chiesa, diventa più tardi una emanazione diretta di Dio, le si pone di contro, e riduce la Chiesa ad essere uno Stato oltremondano [...]. Marsilio da Padova fece nella scienza dello Stato ciò che più tardi il Pomponazzi fece nella filosofia<sup>27</sup>.

Questa linea interpretativa troverà poi una sorta di consacrazione con Giovanni Gentile agli inizi del Novecento: Dante, che nelle questioni strettamente filosofiche (a cominciare da quella sull'intelletto) «accetta le stesse soluzioni tomistiche»<sup>28</sup>, nel campo della riflessione politica «supera lo stesso S. Tommaso nella tendenza antiplatonica e monistica», rivendicando nell'ultimo libro della *Monarchia* «la libertà dell'impero di fronte alla Chiesa, affermando risolutamente l'indipendenza della ragione dalla fede, nei limiti delle cose terrene»<sup>29</sup>. Dante libera dunque lo Stato dalla Chiesa, ma quest'ultima rimane pur sempre «al di sopra dello Stato [...] e indipendente a ogni modo dallo Stato, come la parte incorruttibile dell'uomo è indipendente dalla corruttibile», per cui egli «non riesce a spiantare dalla radice quella trascendenza, che era il fondamento del concetto teocratico medievale». In lui la libertà dei cittadini è solo «libertà morale, non politica», giacché per lui «il legislatore non è il popolo

---

<sup>27</sup> F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la Scuola bolognese e padovana del secolo XVI, con molti documenti inediti*, Firenze, Le Monnier, 1868, pp. 149-150. Cfr. *Par.* XVIII 29-30.

<sup>28</sup> G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, seconda edizione riveduta da V.A. BELLEZZA, Firenze, Sansoni, 1962 (Opere, XI), p. 177. Scritta, sembra, nel 1902, quest'opera venne dapprima stampata in fascicoli periodici fra il 1904 e il 1915. L'accenno al tomismo di Dante riecheggia ovviamente la fortunata monografia di A.F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au Treizième siècle* [1839], Nouvelle édition corrigée et augmentée, Paris, chez Jacques Lecoffre et C<sup>ie</sup>, 1845, tradotta e più volte pubblicata in Italia.

<sup>29</sup> G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., pp. 181-182.

che è soggetto alla legge»<sup>50</sup>. Ben diverso, anche per Gentile, è l'atteggiamento di Marsilio, che separa nettamente la felicità terrena da quella celeste e «pensa, come gli amici averroisti, che questa [= il *vivere sempiternum*, a cui è ordinata la Chiesa] è una verità non di ragione, ma di fede», traendone tutte le conseguenze sul piano politico<sup>51</sup>. Ed ecco la conclusione cui il filosofo siciliano giunge dopo un'ampia disamina teorica:

Con una dottrina politica che si rannoda immediatamente ad Aristotile e attinge materia d'osservazione diretta e viva dalla storia contemporanea, e con una libertà di spirito a cui l'averroismo, che la ricerca scientifica aveva risolutamente separato dall'insegnamento dommatico della Chiesa Cattolica, poté averlo educato, Marsilio combatté la prima vigorosa battaglia contro la trascendenza dell'intuizione medievale del mondo. Nel *Defensor pacis* l'uomo per la prima volta è fatto degno di crearsi da sé il suo Stato e la sua religione<sup>52</sup>.

Certo, Gentile ammette subito dopo che quella di Marsilio «è una voce solitaria, e l'eco si perderà prima d'essere udita», ma insiste nel sottolineare – è qui evidente l'influsso di Ernest Renan – il ruolo che l'averroismo svolse a Padova sin dal primo Trecento, in campo medico con Pietro d'Abano e politico con Marsilio da Padova. Ed è con Marsilio che «comincia l'Umanesimo come politica e come religione»<sup>53</sup>.

Rispetto a questo filone interpretativo che potremmo definire tardo-ottocentesco, una svolta nel parallelo Dante-Marsilio avviene esattamente un secolo fa grazie agli studi di Bruno Nardi, che con la sua tesi lovaniense su *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (1911) aveva avviato un approccio più strettamente storico e filologico al pensiero dell'Alighieri. In un articolo apparso nel 1921 Nardi sovverte infatti il nesso tradizionale fra il tomismo e Dante, rileggendo anche la posizione politica di quest'ultimo in chiave averroistica e stabilendo così uno stretto

<sup>50</sup> G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., pp. 199-200.

<sup>51</sup> G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 201.

<sup>52</sup> G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 212.

<sup>53</sup> G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., pp. 212-213.

legame teorico, sia pure in termini evolutivi, fra la *Monarchia* e il *Defensor pacis*:

Col rivendicare l'autonomia dell'Impero, [...] coll'assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungersi in questa vita, e collo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per il raggiungimento di questo fine, sono i *documenta philosophica* contrapposti ai *documenta revelata* o *spiritualia*, Dante rivendicava implicitamente l'autonomia della ragione e della filosofia di fronte alla fede e alla teologia, e giungeva così, con un'affermazione arditissima, a quella specie di averroismo politico che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più d'un decennio più tardi, delle dottrine politiche di Marsilio da Padova<sup>34</sup>.

Ha così inizio un filone di studi e discussioni, quello sull'"averroismo politico", che si prolunga sino ai nostri giorni e che pur con intensità diversa si riferisce sia a Marsilio sia a Dante. Ad es., nella celebre opera di Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, si afferma che «il *Defensor pacis* è un perfetto esempio di averroismo politico», ma poco prima su ammette che «ciò che si sa attualmente dell'averroismo di Marsilio non va oltre l'applicazione del separatismo teorico della ragione e della fede al campo della politica, ove si traspone in stretta separazione dello spirituale e del temporale, della Chiesa e dello Stato». Quanto a Dante, egli «sembra essere giunto a conseguenze analoghe nel suo trattato *De monarchia*, ma nel suo caso si tratta di una utilizzazione dell'averroismo in vista della sua dottrina politica della monarchia universale più che di un averroismo propriamente detto»<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> B. NARDI, *Il concetto d'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* [1921], in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, Sansoni, 1967<sup>2</sup>, pp. 255-256. Sulla svolta interpretativa impressa dal Nardi agli studi danteschi cfr. in particolare C. VASOLI, *Bruno Nardi e il "restauro" della filosofia di Dante*, in M.A. TERZOLI, A. ASOR ROSA, G. INGLESE (a cura di), *Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia. Studi in onore di Guglielmo Gorni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, I, pp. 57-73.

<sup>35</sup> É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Deuxième édition revue et augmentée [1944], Paris, Payot, 1962, pp. 691-692 (traduzione nostra). Ma si veda, per una più dettagliata analisi dell'averroismo politico in Dante e Marsilio, É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, pp. 195, 214-215, 298-301.

Venendo ora agli studi apparsi in tempi recenti, per un verso essi hanno ripetutamente messo in dubbio o quanto meno ridimensionato il legame di Dante e Marsilio con l'averroismo<sup>36</sup>, ma si registrano anche tentativi di recuperare, sia pure con modalità differenti, una categoria storiografica che continua ad apparire rilevante ed esplicativa<sup>37</sup>. In quest'ultimo filone di studi interessa qui particolarmente il contributo di Andrea Tabarroni, dove l'averroismo di Dante e Marsilio rimane in un primo momento sotto traccia, coperto dal concetto più generale di «naturalizzazione della politica», che Dante svolge attraverso «una via ontologica», mentre Marsilio adotta «una via biologica» che ricava i suoi schemi dall'arte medica<sup>38</sup>. Averroè viene apertamente menzionato a proposito del tema della generazione eterna e dei suoi esiti politici (in Marsilio) e del tema dell'«unità politica del mondo» (in Dante), ma è nelle pagine conclusive che l'averroismo riemerge a pieno titolo. Qui Tabarroni ammette che la categoria “averroismo politico” applicata a Marsilio non ha un preciso fondamento storico e che il rapporto di Dante con Averroè «è senza alcun dubbio complesso»; e riconosce pure, a fronte di una ripresa “tenue” di tale nozione, che «la forza ermeneutica dell'averroismo politico dovrebbe piuttosto fondarsi sull'esistenza di un legame pre-

<sup>36</sup> Cfr., ad es., J. MARENBO, *Dante's Averroism*, in J. MARENBO (a cura di), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 349-374; B. BAYONA AZNAR, *La incongruencia de la denominación “averroísmo político”*, in J.L. CANTON ALONSO (a cura di), *Maimónides y el pensamiento medieval*, Córdoba, Universidad de Córdoba. Servicio de publicaciones, 2007, pp. 329-340; L. BIANCHI, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in *Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*, 2015, II, pp. 71-109; G. PIAIA, *Dalla Politica di Aristotele all'“averroismo politico”*: una vicenda paradossale, in *Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*, 2018, III, pp. 19-34; P. PORRO, *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, in F. SUITNER (a cura di), *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 104-128.

<sup>37</sup> Cfr. F. BERTELLONI, *La filosofía explica la revelación. Sobre el “averroísmo político” en el Defensor pacis de Marsilio de Padua*, in *Educação e Filosofia* (Uberlandia), 2011, XXV, n. 50, pp. 475-500; R. PINTO, *L'averroismo della Monarchia e i suoi riflessi nel Paradiso*, in P. BORSA, P. FALZONE, L. FIORENTINI et al. (a cura di), *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Firenze, Le Lettere, 2020, pp. 185-204; A. DE LIBERA, J.-B. BRENET, I. ROSIER-CATACH (dir.), *Dante e l'averroïsme*, Paris, Collège de France-Les Belles Lettres, 2019.

<sup>38</sup> A. TABARRONI, *Dante et Marsile: deux voies à la naturalisation de la politique*, in *Dante et l'averroïsme*, cit., pp. 385-402 e pp. 391-393.

ciso fra metafisica, gnoseologia e politica»<sup>39</sup> Appellandosi tuttavia al divario che v'è fra l'astrattezza delle teorie e la concretezza del singolo individuo pensante (quest'ultimo, a dire il vero, sa poco di averroismo...) egli così conclude:

[...] il mio tentativo di mettere in luce [...] le differenze fra Dante e Marsilio tende a mostrare che, quand'anche fosse possibile considerare l'averroismo politico come una nozione storicamente fondata, non può trattarsi di un legame univoco, perché esso conduce a esiti sensibilmente diversi: in Dante la pluralità della politica deve convergere verso l'unità; in Marsilio, al contrario, è l'unità che rappresenta una condizione e una garanzia della pluralità politica. Purtuttavia lo stesso Averroè ci richiama che i miti possono svolgere una funzione pedagogica importante, purché non diventino un'abitudine mentale – un pregiudizio storiografico, all'occorrenza –, ma forniscano a quelli che cercano la verità una nuova occasione di indagare. E anche su questo Dante e Marsilio potevano sicuramente andare d'accordo<sup>40</sup>.

A questa conclusione alquanto salomonica si può ribadire che l'averroismo politico non trova riscontro né in Averroè né nei suoi commentatori latini, ed è invece frutto di una costruzione *a posteriori* e ideologicamente ben collocata, che prende le mosse dalla celebre *thèse* di Ernest Renan su *Averroès et l'Averroïsme* (1852)<sup>41</sup>. In realtà l'averroismo politico suona oggi come la persistenza di un concetto storiografico che conserva certo il suo fascino ma appare storicamente superato, frutto di una semplificazione e personalizzazione (Averroè vs Tommaso d'Aquino) le cui motivazioni ideologiche affondano nell'aspro conflitto ottocentesco fra i sostenitori del libero pensiero e gli apologeti cattolici, che rifiutavano il pensiero moderno in nome del ritorno a san Tommaso e proclamarono poi la

<sup>39</sup> A. TABARRONI, *Dante et Marsile*, cit., pp. 400-401.

<sup>40</sup> A. TABARRONI, *Dante et Marsile*, cit., pp. 401-402 (traduzione nostra).

<sup>41</sup> Rinvio qui ai miei contributi «*Averroïsme politique*». *Anatomie d'un mythe historiographique*, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, a cura di A. ZIMMERMANN, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1985 (Miscellanea Mediaevalia, 17), pp. 288-300 (in italiano nel volume *Marsilio e dintorni*, cit., pp. 79-103) e *Dalla Politica di Aristotele all'"averroismo politico"*, cit.

crociata contro il “modernismo”. Avversari irriducibili, dunque, ma paradossalmente concordi nel richiamarsi all’averroismo come “sistema” dottrinale di riferimento. Un’operazione, oltretutto, che contrasta con la ricchezza e soprattutto la fluidità del quadro filosofico del primo trentennio del Trecento, cui non è certo applicabile la categoria di “tomismo” quale si è codificata nel secondo Ottocento sulla spinta della *Aeterni Patris* di Leone XIII (1879). Sarebbe quindi più corretto e opportuno – com’è stato di recente ribadito da Enrico Berti, studioso illustre di Aristotele e dell’aristotelismo, a proposito di Pietro d’Abano<sup>42</sup> – adottare anche nel caso di Dante e di Marsilio la formula “aristotelismo laico” (distinto quindi dall’“aristotelismo teologico” di san Tommaso, che, non dimentichiamolo, era anzitutto un teologo e non un filosofo) per connotare tutte quelle posizioni che nei campi più diversi, da quello “fisico” a quello politico, rivendicavano l’autonomia dell’indagine razionale rispetto alla subordinazione di tale indagine alle istanze religiose.

È tempo di concludere, abbozzando a nostra volta un rapido confronto fra la *Monarchia* e il *Defensor pacis*. Stando ai rispettivi titoli, l’opera del Fiorentino mostra una connotazione fortemente teorica, mentre quella del Padovano sembra dilatare la prospettiva strettamente dottrinale ponendo al centro della trattazione il tema della *pax*, intesa – come traspare dalla pagina iniziale, con il richiamo a Cassiodoro e ad alcuni passi evangelici – nella sua accezione più elevata. In realtà la situazione è esattamente opposta: dopo le prime battute il Padovano si cala nella realtà politica del suo tempo, che viene letta e interpretata usando strumentalmente le categorie della *Politica* di Aristotele. Dal canto suo il Fiorentino, pur facendo riferimento al contesto politico, pervade la sua trattazione di un’ispirazione ideale che non trova riscontro nel realismo di cui è impregnato il *Defensor pacis*. Detto altrimenti, l’opera di Marsilio è un imponente (anche se alquanto composito e non sempre coerente) *dossier* di argomentazioni prima filosofiche e poi teologiche

<sup>42</sup> E. BERTI, *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d’Abano*, in G. PIAIA, D. RONZONI (a cura di), *Pietro d’Abano il Conciliatore. Crocevia di culture*, Padova, CLEUP, 2021, p. 16. Si veda pure R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires de Fribourg - Éditions du Cerf, 1996, pp. 129-148.

contro la dottrina teocratica e a sostegno dell'imperatore Ludovico il Bavaro, e più in generale dell'autonomia del potere politico, che ha la sua remota origine in Dio stesso (in quanto *causa remota*) e il suo fondamento nel *populus seu legislator supremus*. La *Monarchia*, per quanto assai elaborata sul piano teorico, si presenta invece come un'accurata quanto anacronistica esaltazione di un potere universale, quello del Sacro Romano Imperatore, che da tempo aveva perduto la sua funzione storica.



## FORTUNA (E SFORTUNA) DELLA MONARCHIA IN ETÀ DI ANTICO REGIME

*Francesco Sberlati*

### 1. *L'“editio princeps” della «Monarchia» fra tipografie e censure*

Questa indagine inizia con una data precisa: l'anno 1559, quando la *Monarchia* venne condannata nel primo *Index librorum prohibitorum* ufficiale, redatto dal Sant'Uffizio per ordine e sotto diretto controllo di Paolo IV, stampato a Roma presso Antonio Blado. Non era la prima volta<sup>1</sup> che il trattato dantesco fosse oggetto di attenzione da parte dei censori: già dieci anni prima, nel 1549, la *Monarchia* fu inserita nell'*Index librorum expurgandorum* pubblicato a Venezia su iniziativa del nunzio apostolico Giovanni Della Casa. La sentenza circa la *Monarchia* divenne definitiva con il cosiddetto *Indice tridentino* del 1563, allestito con la personale sorveglianza di Pio IV e pubblicato a Brescia da Lodovico di Sabbio. La *Monarchia* rimase all'Indice fino al 1881: e bisognerà attendere il 1839 per vedere stampato il volgarizzamento di Marsilio Ficino nelle *Opere minori* di Dante Alighieri edite a Firenze da Allegrini e Mazzoni per le cure di Pietro Fraticelli.

---

<sup>1</sup> Si ricordi infatti che già nel 1329 la *Monarchia* fu «condannata al rogo a Bologna dal cardinale Bertrando del Poggetto, legato pontificio di Giovanni XXII», papa dal 1316 al 1334: vedi G. GORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 217-218, 189. Non sorprende che in quegli anni la *Monarchia* avesse grande diffusione, e non solo tra le cerchie ghibelline. Gli argomenti del terzo libro suscitarono particolare insofferenza sin dalla metà del XIV secolo, come dimostra il tentativo compiuto dal vescovo Guglielmo di Cremona di confutare il trattatello dantesco, seguito nella prima metà del Quattrocento dal domenicano fiorentino Antonino Pierozzi, proclamato santo da Adriano VI nel 1523.

Il riesame dell'interesse per la *Monarchia* in età umanistica<sup>2</sup> consente di confrontare e differenziare la scarsa fortuna che il testo incontrò nel XVI secolo, le cui tesi furono valutate in modo severo per motivi facili da comprendere. Il commento di Cola di Rienzo prima, e poi lo stesso volgarizzamento di Ficino (1467)<sup>3</sup>, a lungo argomento di discussione fra gli studiosi, concorsero a contrassegnare negativamente la *Monarchia* agli occhi dei neoaristotelici cinquecenteschi, fino a considerarla un episodio secondario o di scarsa rilevanza nella carriera letteraria dantesca, peraltro in palese contrasto con una strategia autoriale che aspirava invece a conquistare la parità con illustri predecessori. Viceversa, la valutazione del materiale testuale approntato nel corso del XV secolo dimostra chiaramente la seria attenzione rivolta al trattatello dantesco: non si potrà non rievocare il fatto che all'incirca negli stessi anni in cui Ficino lavorava al suo volgarizzamento, dal laboratorio di Vespasiano da Bisticci usciva il lussuoso L confezionato per i Medici (Firenze, Biblioteca Laurenziana, LXXVIII 1), a conferma di un indirizzo socio-culturale assai favorevole alla *Monarchia*, il quale sollecitava la produzione di codici destinati a un pubblico di alto rango. È l'avvio di un processo di trascrizione (ed emendazione) testimoniale cui contribuirono figure come quelle di Antonio Sinibaldi, uno dei più famosi amanuensi dell'ultimo quarto del XV secolo, copista di M (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, XXX 239), e del raffinato scriba Francesco Piendibeni, cui si deve l'allestimento del testo della *Monarchia* in P (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1729).

<sup>2</sup> F. FURLAN, *Da Cola al Rinascimento. Letture 'umanistiche' del «Monarchia»*, in *Humanistica*, 2014, IX, 1-2, pp. 73-85; P. D'ALESSANDRO, *In «Monarchiam» Dantis Commentarium. Per l'edizione critica delle glosse alla «Monarchia» attribuite a Cola di Rienzo*, in *Humanistica*, 2014, IX, 1-2, pp. 85-141.

<sup>3</sup> Edizione critica del volgarizzamento di Ficino in P. SHAW, *La versione ficiniana della «Monarchia»*, in *Studi danteschi*, 1978, LI, pp. 289-407. Sulla fortuna della *Monarchia* nel XV secolo cfr. L. TROMBONI, *Filosofia politica e cultura cittadina a Firenze tra XIV e XV secolo: i volgarizzamenti del 'defensor pacis' e della «Monarchia»*, in *Studi danteschi*, 2010, LXXV, pp. 79-114; D. ELLERO, *Il più antico volgarizzamento della «Monarchia» di Dante. Note per il profilo di un traduttore anonimo*, in *Lingua e stile*, 2014, XLIX, 2, pp. 185-217; Id., *Tra il ritorno del volgare e il ritorno di Platone: i volgarizzamenti della «Monarchia» di Dante nella Firenze dei Medici*, in *Interpres*, 2015, XXXIII, pp. 74-98.

A fronte della cospicua ricezione quattrocentesca, la disgraziata sorte della *Monarchia* già alla metà del XVI secolo sembra corrispondere all'evoluzione del processo di autoconsapevolezza di una civiltà cristiana la cui vocazione ecumenica subisce in quest'epoca un'incrinatura irreversibile. E ciò significa che d'ora in poi la qualità più profonda della riflessione dantesca verrà apprezzata nella doppia prospettiva della disputa politica e della controversia religiosa, della quale finirà per costituire un esattissimo antecedente. Proprio il riferimento alla lotta tra Chiesa e Impero riverserà i suoi effetti, conformi al moralismo della propaganda anticlericale, nella genesi di una tradizione testuale che a posteriori appare una calcolata avventura editoriale, nell'intenzionale logica di separare la *Monarchia* dallo specifico contesto storico-culturale in cui maturò, pur di appropriarsi dell'invettiva profetica che ne è il fulcro.

Così nell'ottobre dello stesso 1559 l'*editio princeps* della *Monarchia* fu pubblicata a Basilea dall'editore Johann Oporinus (sigla K), derivata da un importante codice oggi perduto<sup>4</sup> (forse fornito allo stampatore da Pier Paolo Vergerio), edizione che rimase per secoli a fondamento di ogni ristampa del trattato dantesco<sup>5</sup>. Il testo

---

<sup>4</sup> La controversa questione relativa alla collocazione stemmatica di K è ampiamente indagata da P. SHAW, *Introduzione* a D. ALIGHIERI, *Monarchia*, edizione critica a cura di EAD., Firenze, Le Lettere, 2009, pp. 207-209 e pp. 237-238, che rivede e precisa la pregressa indagine di P.G. RICCI, sinteticamente riassunta in *Monarchia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, III, pp. 993-1004, in part. pp. 994-997, 1002. È tornata sull'argomento P. SHAW, *Un secondo manoscritto londinese della «Monarchia»*, in *Studi danteschi*, 2011, LXXVI, pp. 223-264; le novità ecdotiche dell'edizione critica di Prue Shaw rispetto alla precedente allestita da Pier Giorgio Ricci (1965), sono descritte da R. IMBACH, «*Mirabile incrementum*». *A proposito della nuova edizione della «Monarchia» di Prue Shaw*, in *Studi danteschi*, 2010, LXXV, pp. 25-36. Ne discute invece l'impostazione generale, mettendone in evidenza presunte incongruenze, G.P. RENELLO, *L'edizione critica della «Monarchia»*, in *Italianistica*, 2011, XL, 1, pp. 141-180; e in part. per la posizione stemmatica di K, ID., *A proposito della «Monarchia». Note in margine al ritrovamento del ms. Additional 6891*, in *L'Alighieri*, 2013, LIV, pp. 115-156. Personalmente propendo a ritenere fondata la soluzione proposta a suo tempo dal Ricci, ossia l'ascrizione della *princeps* alla famiglia  $\alpha$ : dallo stemma *codicum* a tre rami allestito dalla SHAW, *Introduzione*, cit., pp. 271 e 301, si deduce che l'antigrafo o l'antenato di K sarebbe l'archetipo.

<sup>5</sup> P. SHAW, *Introduzione*, cit., p. 210. Cfr. anche D. QUAGLIONI, *Introduzione* a D. ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di ID., Milano, Mondadori, 2015, pp. v-LXXIX, in part. pp. XX-XXIV.

apparve in una miscellanea allestita da Hieronymus Fricker che i repertori catalogano sotto il nome del giureconsulto lombardo Andrea Alciato, autore dei *De formula romani imperii libri duo*, un opuscolo sulla continuità dell'idea imperiale probabilmente composto intorno al 1523, ma stampato postumo nella luterana Basilea. Avveniva dunque che nel medesimo anno la *Monarchia*, respinta dal paradigma culturale del cattolicesimo, venisse inquadrata entro il giustapposto orizzonte del protestantesimo, resa agevolmente concorde, sin dalla metà del XVI secolo, a quella energica controversia destinata a creare un'insanabile frattura nell'unità del cristianesimo europeo, frattura a sua volta replicata durante il periodo dell'imperialismo nelle colonie delle rispettive potenze nazionali. Il carattere concreto e specifico della riflessione dantesca circa la necessaria delimitazione del potere temporale della Chiesa, una volta riletta con strumentali interpretazioni, costituì un efficace contributo filosofico e altresì morale alla grande costruzione unitaria di ispirazione antiromana, dentro il persistente e irrequieto tessuto delle tensioni antiecclesiastiche: un tessuto sociale multiforme ma saldamente ancorato alle eterogenee comunità signorili e comitali dei paesi germanici.

Non sorprende pertanto che all'edizione del testo latino si affiancò, sempre nel 1559, la traduzione tedesca di Johann Herold, uscita a Basilea dai torchi dell'editore Nikolaus Bischoff (Episcopus) il Giovane, a siglare il fatto che la *Monarchia* stesse per divenire un costante riferimento nella controversia tra protestantesimo e cattolicesimo. Il grande incontro tra Dante e la Riforma segnò dunque nei paesi di lingua germanica una svolta a favore dello schieramento protestante, in una successione di contatti esteriori collegati dentro l'impalcatura ideologica che trovò il suo baricentro negli strumenti di legittimazione giuridica del nuovo ordine emerso con la separazione dal cattolicesimo.

Per ben comprendere le conseguenze complesse di queste forme di trasmissione testuale sarà utile inquadrare nella storiografia letteraria del XVI secolo la *princeps* di Basilea del 1559. Un'operazione editoriale consapevolmente sorta in contiguità socioculturale con gli ambienti della Riforma luterana, come hanno dimostrato gli studi di

Leonardo Sebastio e Francis Cheneval<sup>6</sup>, così da rispondere a un'ulteriore articolazione politica del protestantesimo in aperto contrasto con la dominazione secolare della Chiesa romana.

Del resto proprio a Basilea, nel periodo in cui si approntò l'edizione della *Monarchia*, vivevano molti degli esuli protestanti italiani<sup>7</sup>. Solo per menzionare i più noti, si trovavano nella città *religionis causa* il piemontese Celio Secondo Curione, che dal 1547 ricopriva una cattedra all'università; l'agostiniano fiorentino Pietro Martire Vermigli; il benedettino Francesco Negri da Bassano, che proprio a Basilea stampò la sua tragedia religiosa intitolata *Libero arbitrio*; il senese Bernardino Ochino, giunto a Basilea dopo il soggiorno a Ginevra, e poi trasferitosi a Zurigo; anche Pier Paolo Vergerio, il vescovo di Capodistria convertitosi apertamente al luteranesimo, risiedette qualche anno a Basilea prima di trasferirsi a Tubinga come consigliere del duca di Württemberg. Vergerio aveva già pubblicato qualche anno prima (1549) a Zurigo presso Christoph Froschauer il *Catalogo de' libri li quali [...] sono stati condannati e scomunicati per eretici da M. Giovanni Della Casa e d'alcuni frati*, in seguito ristampato in latino a Königsberg nel 1556, nel quale appunto la *Monarchia* dantesca figura tra le opere esplicitamente disapprovate dai censori del Sant'Uffizio. Varrà altresì la pena di notare che Curione e Negri stamparono le loro opere proprio con l'editore della *Monarchia*, quello stesso Oporinus che impiegava nella sua officina due esuli italiani come compositori di caratteri e lavoranti al torchio, compagni e sodali del Vermigli. Uomo erudito, per alcuni anni professore di greco all'università cittadina, studioso del Vecchio Testamento, Oporinus pubblicò anche nel 1550 il *Trattato della divina misericordia* di Marsilio Andreasi (*princeps* Brescia, Lodovico Britannico, 1542) nella traduzione latina allestita da Curione, nel 1551

---

<sup>6</sup> L. SEBASTIO, *Capitoli sulla «Monarchia» di Dante nel protestantesimo (1550-1560)*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, 1972, XV, pp. 338-384; F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes. Mit einer kritischen Edition von Guido Vernanis Tractatus de potestate summi pontifici*, München, Fink, 1995, pp. 385-389.

<sup>7</sup> J. TEDESCHI, *I contributi culturali dei riformatori protestanti italiani nel tardo Rinascimento*, in *Italica*, 1987, LXIV.1, pp. 19-61, in part. pp. 20-21, 26-27, 42-44; resta utile la bibliografia pregressa su Vermigli e Ochino citata a pp. 58 e 61.

alcune opere di Lilio Gregorio Giraldi e nel 1554 la *Dichiarazione sopra i xii articoli della fede cristiana* di Vermigli.

Sin dall'inizio dello scisma luterano, già prima dell'entrata in vigore degli *Indices* italiani e spagnoli, la disgregazione dell'unità cristiana significò del resto una persistente influenza sulle modalità di diffusione e fruizione libraria, entro un orizzonte geografico assai vasto. Nel caso limite della *Monarchia* dantesca, un caso da interpretare certo con la dovuta cautela, sarebbe eccessivo assimilare troppo compiutamente gli orientamenti connessi ai poteri di governo e di giurisdizione con le iniziative di rilievo letterario, benché intese talora come strumenti capaci di subordinarsi alla volontà di affermazione dell'aristocrazia teutonica riformata (vedi *infra* § 2). E tuttavia i ragionamenti sviluppati da Dante nei tre libri del trattato apparvero sostanzialmente riconducibili alla tortuosa vicenda storica da cui scaturì l'ansia, anzi l'ossessione, di una rifondazione della fede su base evangelica, intesa innanzitutto come ricompensa della pietà divina a beneficio dei veri credenti in grado di intendere fedelmente la lettera neotestamentaria, con un drastico rifiuto dei sofismi omiletici, espressione delle categorie con cui il clero ha per secoli giustificato la sua egemonia intellettuale e sociale.

Insomma alle vicende della diffusione extra-italiana della *Monarchia*, innanzitutto favorita dalla lingua latina, partecipò intimamente il contenuto stesso del trattato, e in particolare del terzo libro. Ciò che fu apprezzato in ambito internazionale fu in prima istanza lo sforzo dantesco di considerare il diritto immagine della volontà divina. In vari passi del trattato si afferma che l'ordine naturale non può mantenersi senza il diritto, in contraddizione con le prerogative della preminenza religiosa rivendicate, secolo dopo secolo, da coloro che hanno occupato la cattedra di san Pietro. La posizione di Dante è molto chiara: chiunque miri al pubblico bene, mira a realizzare il fine del diritto, e chiunque miri al fine del diritto, ha con sé il diritto stesso<sup>8</sup>. Idea che non poteva non suggestionare quelle menti del XVI

<sup>8</sup> Sul rapporto con il pensiero giuridico medievale, cfr. G.C. GARFAGNINI, «*Monarchia*»: manifesto di libertà e responsabilità civile, in *Studi danteschi*, 2010, LXXV, pp. 13-23; D. QUAGLIONI, 'Arte di bene e d'equitate'. Ancora sul senso del diritto in Dante («*Monarchia*», II, v, 1), in *Studi danteschi*, 2011, LXXVI, pp. 27-46; Id., *Introduzione*, cit., pp. LVI-LXXI; R. RUGGIERO, *La «Monarchia»: un*

e XVII secolo impegnate a promuovere lo sviluppo di istituti giuridici sostanzialmente autonomi dalle influenze di carattere spirituale, e che furono alla radice anche di una nuova concezione dell'economia, ossia *negotium* finalizzato all'incremento di ricchezza e benessere.

E proprio sui beni economici posseduti dall'aristocrazia ecclesiastica Dante è particolarmente severo<sup>9</sup>. Le accuse esplicite rivolte a quei pastori che si professano zelatori della fede cristiana ma ai quali in realtà non importa dei poveri e il cui malgoverno rischia di spogliare la Chiesa dei suoi patrimoni, parevano formulate come un primo segno di sdegno per il mercimonio delle indulgenze e delle cariche distribuite alle clientele. A certi pastori, afferma Dante in vari passi del secondo libro, non importa se diminuiscono o si esauriscono le sostanze della Chiesa, purché s'accrescano le proprietà dei loro parenti o congiunti. Era un richiamo al pauperismo evangelico in aperto contrasto con l'esercizio dell'autorità vescovile e delle grandi abbazie, i cui già cospicui possedimenti fondiari, in Italia e altrove, risultavano ulteriormente arricchiti da varie forme di remunerazione fiscale e dai benefici derivanti dallo sfruttamento del territorio tramite la manovalanza di contadini dipendenti, secondo un sistema che aveva il suo concreto fondamento nella coordinazione dei *patrimonia* della Chiesa, e sorto già al tempo delle decisioni politiche assunte dai Carolingi. Osserva Dante che l'impoverimento della Chiesa non avviene del resto senza il consenso di Dio: altro efficace argomento a favore dell'offensiva luterana e in piena convergenza con le ragioni da cui scaturirono le 95 tesi del 1517.

## 2. *Interferenze tra controversie e analogie*

Così a partire dalla metà del XVI secolo, gli ambienti protestanti utilizzarono ampiamente la *Monarchia* come audace ma avvertita

---

'Weltreformer' in agone, in *Dante*, 2015, XII, pp. 41-53; J. STEINBERG, *Dante's Constitutional Miracles («Monarchia» 2.4 and «Inferno» 8-9)*, in *Lettere italiane*, 2016, LXVIII, 3, pp. 431-444. Un quadro complessivo in C. DI FONZO, *Dante e la tradizione giuridica*, Roma, Carocci, 2016.

<sup>9</sup> M. PALUMBO, 'Obstinata cupiditas lumen rationis extinxit': *Dante, la cupidigia e l'idea politica*, in *Dante*, 2014, XI, pp. 39-46.

testimonianza di malumori antipapali. Non fu ingenuità, bensì consapevole stravolgimento. Tra i primi a invocare la *Monarchia* in favore del luteranesimo fu Mathias Flacius, detto Illyricus poiché nato ad Albona, nel suo *Catalogus testium veritatis qui ante nostra aetatem reclamantur Papae*, stampato a Basilea nel 1556 proprio da Oporinus, poi ristampato nel 1562. Flacius aprì la strada lungo la quale si incamminarono altri infervorati polemisti, la cui pedagogia prescrittiva mise a frutto il repertorio di *exempla* – presto divenuti *loci comunes* – discusso nella *Monarchia*, senza però coglierne le autentiche implicazioni morali e storiche.

Il giurista Johann Wolfius, traduttore in prosa latina di alcuni passi della *Commedia* di ispirazione antiecclesiastica, si servì ingegnosamente della *Monarchia* nella sua monumentale cronaca apparsa a Lauingen presso Leonard Reinmichel nel 1600, derivandone i triti luoghi comuni secondo cui la legittimazione del potere politico non discende affatto dal ministero religioso. Fin troppo ovvio il rinvio al passo dantesco in cui si asserisce che l'autorità politica contrasta con la natura della Chiesa, come dimostra l'esempio di Cristo, il quale dinanzi a Pilato ricusò la potestà terrena. Orbene Dante, fornendo amplissime motivazioni storiche, argomenta entro un orizzonte logico in cui si spiega che il vincolo di soggezione al sommo pontefice è solo di natura spirituale, poiché l'autorità politica deriva direttamente da Dio. Ne consegue che il papa, seguendo gli ammaestramenti delle verità rivelate, ha esclusivamente il compito di guidare gli uomini alla vita eterna, mentre al sovrano, tenuto a osservare i principi della filosofia morale, spetta il compito di condurre gli uomini alla felicità terrena<sup>10</sup>. Ma nella complessiva elaborazione retorica della Riforma la grande sintesi dantesca fu recepita come un riepilogo, o un prontuario, di sillogismi da cui attingere ragioni sulla cui base inferire circa la subdola meschinità e cupidigia del clero reso opulento da decime e prebende. Eppure ai più accorti non sfug-

<sup>10</sup> A. CASSEL, 'Luna est Ecclesia': Dante and the 'Two Great Lights', in *Dante Studies*, 2001, CXIX, pp. 1-26. Sulla discussione dantesca del primato temporale del pontefice, vedi R. LOKAJ, *Dante's Comic Reappraisal of Petrine Primacy*, in *Critica del testo*, 2011, XIV, 2, pp. 109-145. Sulla «relazione potestativa propria del papa (la *paternitas*) rispetto a quella dell'imperatore (il *dominium*)», cfr. D. QUAGLIONI, *Introduzione*, cit., pp. LXXI-LXXIX.

gì il senso autentico del messaggio affidato ai primi due libri della *Monarchia*, come si deduce dalla monumentale compilazione di Joachim Cluten sulla genesi e lo sviluppo del Sacro Romano Impero, pubblicata a Francoforte sul Meno presso Konrad Neben nel 1610, ove i concetti di podestà e autorità imperiale sono esaminati attraverso una disciplina storico-giuridica entro la quale è compreso anche il controllato raziocinio dantesco.

Nel XVII secolo la pubblicistica filoprotestante continuò a interpretare Dante come autore antipapale<sup>11</sup>, assegnandogli strumentalmente un progetto di rifondazione della Chiesa in cui è dominante l'istanza dell'austerità, necessaria contropartita della rinuncia al venale potere secolare. Bastino due esempi emblematici tra primo e secondo Seicento (si rammenti che il periodo corrisponde alla guerra dei Trent'anni). Matthias Bernegger, traduttore di Galileo e professore di storia a Strasburgo, nella sua dissertazione intitolata *De extincta Romanorum libertate* pubblicata a Strasburgo da Johann Georg Simon nel 1636, si mostrò attento a una rivalutazione critica della visione da cui nacque essenzialmente il distacco dalla rassicurante dialettica autocelebratoria dell'oligarchia ecclesiastica. Johann Gottfried Olearius, professore di teologia a Halle, e autore di un'opera patriottico-apologetica stampata a Lipsia nel 1663 in cui Lutero è esaltato come il profeta della moderna Germania, vide nel trattato dantesco una approfondita riflessione sulle forme politiche conflacenti a determinate comunità, fino a confutare con ruvida chiarezza il diritto che la Chiesa di Roma si è autoassegnata di intervenire nei confronti degli istituti di governo e di giustizia.

Certo, una simile interpretazione della *Monarchia*, oltre a essere surrettizia fu anche anacronistica. I contenuti del trattato dantesco erano affatto diversi, ma nell'epoca dell'assolutismo e delle guerre di religione, il monopolio dell'investitura attribuito al pontefice si traduceva in uno strumento di dispotismo e di convenienza politica, espressione anzi di una mentalità calcolata e proficua nel conseguire e custodire una sorta di egemonia al di sopra della corona del mo-

---

<sup>11</sup> La questione è approfondita nel volume di D. LÜDDECKE, *Das politische Denken Dantes. Überlegungen zur Argumentation der «Monarchia» Dante Alighieris*, Neuried, Ars Una, 1999.

marca. Viceversa, nel riconoscere alla Chiesa il diritto di trasferire la corona da un sovrano a un altro sovrano, Dante intende ribadire l'essenziale principio filosofico della *reductio omnium ad unum*, per cui tutti gli uomini, compreso il detentore del potere politico, sono ricondotti come misura e regola al solo pontefice, il quale, per l'eccellenza del potere spirituale di cui è investito in qualità di *vicarius Christi*, non può essere ricondotto ad alcun altro uomo.

L'utopia dantesca di una Chiesa che riceve beni soltanto per dispensarne il reddito a favore dei poveri appare pertanto ai regimi precapitalistici dell'Europa centrale e settentrionale un preciso rifiuto dell'attitudine magnatizia che per tanti secoli ha dominato l'apparato clericale, soprattutto agli inizi del Seicento, allorché si compie la piena maturità del processo di separazione delle fedi riformate dall'autorità cattolica. Che è poi la costruzione di un ordinamento sociale sulla base di un rinnovato raziocinio civile, nel solco di una tradizione antiguelfa che pone su un piano di eguaglianza politica il nucleo di forze inquadrabile nelle vecchie strutture corporative, fino a conferire stabilità alle consorterie di natura già schiettamente borghese.

Anche nell'anglicana Inghilterra la fortuna della *Monarchia* dipese dalle aspre critiche contro la corruzione ecclesiastica e Roma meretrice<sup>12</sup>. Anzi per certi aspetti, non credendo la Chiesa anglicana nel purgatorio e dunque non ammettendo l'efficacia delle preghiere per i defunti, la diffusione della *Monarchia* tra gli intellettuali inglesi tra Cinque e Seicento fu persino superiore a quella della *Commedia*, troppo profondamente intrisa di cattolicesimo. Lo spirito polemico contro il cattolicesimo trovò il suo più convinto propugnatore in John Foxe, il quale si prodigò, con abili ragionamenti, a enumerare i tanti episodi di sopruso e persecuzione di

---

<sup>12</sup> «At least eighty sixteenth-century English works actually mention Dante or his works. [...] Some of these eighty works were written by eminent Puritan or Puritan-influenced writers like John Jewel, John Van Der Noodt, John Foxe, Lawrence Humphrey, and George Whetstone, who saw Dante mainly as the champion of the opposition against the corrupt, established Church. [...] Both English and European Puritans had emphatically pointed to Dante as their champion and predecessor as critic of the Established Church»: M. TOSELLO, *Spenser's Silence about Dante*, in *Studies in English Literature 1500-1900*, 1977, XVII,1, pp. 59-66, ma anche pp. 61 e 65.

cui si è resa responsabile la Chiesa. In *The Book of Martyrs*, apparso in versione completa presso John Day il 20 marzo 1563, Foxe esprime la sua ammirazione per il Dante che considera i pontefici nemici della verità<sup>15</sup>, e si dichiara in piena sintonia con quei passi del trattato in cui si afferma che accecati da superbia e cupidigia, il pontefice e certi vescovi, mentre ipocritamente si proclamano figli della Chiesa hanno in realtà per padre il diavolo e agiscono come figli del maligno.

Composto in esilio durante il regno della cattolica Maria, quello di Foxe fu un libro di enorme impatto ideologico: il suo elaboratissimo discorso storico intorno alle vessazioni patite dai fedeli ebbe notevoli ripercussioni sulla consapevolezza religiosa popolare inglese. L'opera divenne nel corso della prima metà del Seicento il catalizzatore ideologico della nazione, la quale si riconosceva nelle pagine di quel libro come la nazione salvata da Dio attraverso la sconfitta navale inflitta alla Spagna, emblema di cattolicesimo e Inquisizione. Nel tracciare un bilancio retrospettivo delle iniquità e delle mistificazioni attribuibili alla Chiesa romana, Foxe intravedeva nel Dante della *Monarchia* una delle prime voci che si levarono a denunciare quei misfatti scellerati ripetuti e anzi incrementati secolo dopo secolo. È questo un aspetto che meriterebbe di essere studiato con attenzione, giacché dimostra l'influenza del pensiero dantesco in ambiti della cultura europea lontanissimi dalla coeva riformulazione posttridentina e da quelle categorie per vari rispetti riconducibili al disciplinamento controriformistico. Nell'ampio e variegato quadro delineato da Foxe, infatti, l'uguaglianza di tutti i cristiani e il sacerdozio di tutti i credenti si caricavano di nuove connotazioni di reciproco impegno e di comunanza, in una visione della Chiesa inglese nella quale si rifletteva il disappunto dantesco per la corruzione e la cupidigia di cui vari papi si resero partecipi.

---

<sup>15</sup> «Dante was often [...] widely admired by Protestant polemicists for his criticism on both *De Monarchia* and the *Divina Commedia* of the Pope's involvement in worldly affairs. Indeed, some Catholic writers thought their Protestant counterparts such as John Foxe had gone so far as to make Dante one of their own»: CH. BAKER e R. HARP, *Jonson's «Volpone» and Dante*, in *Comparative Drama*, 2005, XXXIX, 1, pp. 55-74 e pp. 56-57. Il titolo originale del gigantesco volume in-folio (circa 1800 pagine) di Foxe è *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church*.

Sul fronte opposto il vescovo John Jewel, in *An Apology in Defence of the Church of England* (*Apologia Ecclesiae Anglicanae*, Londra 1562), nell'auspicio di un cattolicesimo riformato, ricorse anch'egli a Dante per esortare la Chiesa di Roma a spogliarsi dell'abito di «the whore of Babylon». Jewel guardava con favore all'*Uniformity Act* del 1559, con cui la regina Elisabetta, da poco salita al trono (1558), riaffermava la supremazia della corona sul potere ecclesiastico, e nel contempo imponeva un ordine generale alla Chiesa nazionale<sup>14</sup>, anche per porre fine all'attività dell'Inquisizione in Inghilterra. Le cose cambiarono radicalmente dopo la scomunica di Elisabetta sancita dalla bolla papale del 1570, con la quale si svincolavano i sudditi cattolici dal dovere dell'obbedienza. Non che l'opposizione fondamentale fosse tra sostenitori e avversari della Chiesa di Roma, ma proprio l'ammirazione e l'emulazione del trattato dantesco lasciano intravedere l'interazione simbiotica, anche nell'Inghilterra di fine Cinquecento, tra il trionfo demagogico di una fede riformata e la rassicurante e autoassolutoria propaganda filogovernativa. In questo complicato intreccio di tradizioni e traduzioni, occorrerà notare che l'anno dopo la stampa dell'*Apology* di Jewel, apparve la traduzione inglese della *Institutio christianae religionis* di Calvino, approntata da Thomas Norton e pubblicata appunto nel 1562 con il titolo di *Institutes of the Christian Religion*, nella stagione in cui più stringenti divennero i contatti inglesi con il calvinismo olandese. Insomma Dante rimase a lungo un esempio per coloro che si impegnarono a smascherare le ipocrite nefandezze del potere pontificio.

Ancora alla metà del Seicento lo stesso Milton non esitava a servirsi implicitamente della *Monarchia* in *The Reason of Church Government* (1642)<sup>15</sup>, e i commentatori hanno ravvisato echi dan-

<sup>14</sup> Per una complessiva trattazione storica cfr. G.W. JENKINS, *John Jewel and the English National Church. The Dilemmas of an Erastian Reformer*, Aldershot, UK, Ashgate, 2006; A. RANSON, A.A. GAZAL, S. BASTOW (a cura di), *Defending the Faith. John Jewel and the Elizabethan Church*, University Park, Pa, The Pennsylvania State University Press, 2018 (il volume raccoglie gli atti di un convegno tenutosi nel 2017).

<sup>15</sup> Sebbene non si faccia il nome di Dante, bensì di Tasso come modello di poesia epica, la ricchezza dell'eredità intellettuale della *Monarchia* tematizza l'esperienza della *Reason* per quanto riguarda il governo della Chiesa, sul quale Milton riflette da una prospettiva presbiteriana. Quest'ultima componente venne crescendo negli anni

teschi nei quattro libri del poema *Paradise Regained* (1671)<sup>16</sup>. Il noto passo della *Monarchia* in cui Dante deplora la donazione di Costantino per manifestare il suo sdegno circa l'opulenza e l'immoralità della Chiesa<sup>17</sup> avrebbe pesato per almeno due secoli nel dibattito intellettuale puritano e anticattolico, e certo si prestava a strumentali e capricciose interpretazioni. Nondimeno, i pungenti tormenti che designano il puritanesimo di Milton – si pensi specialmente al *Samson Agonistes*, stampato assieme al *Paradise Regained* nel 1671 – suggellano la sua interrogazione dantesca in una sottintesa domanda da cui sortisce il tipo psicologico del moderno cristiano, per il quale la rivelazione evangelica significa sottrarsi alla malizia dei poteri costituiti.

### 3. *Sicut in Paradiso «Comedie» iam dixi*

Nel primo quarto del XVII secolo in Italia si guarda alla Germania, e ai paesi protestanti in genere, con la convinzione che la questione religiosa sia divenuta uno strumento in mano al potere laico per contribuire a diffondere, nella nobiltà europea, l'eterna provocazione rivolta alle istituzioni cattoliche, fino ad auspicare il radicale rovesciamento di un mondo su cui quella stessa nobiltà aveva costruito le sue certezze e i suoi privilegi. Un disincantato osservatore come Traiano Boccalini colse lucidamente il significato dell'implacabile risentimento che serpeggiava dietro le apparenze ufficiali, nel controverso confronto fra due modi di intendere la fede, e che segnava inesorabilmente il declino del primato culturale italiano. Intenzionato a considerare cambiamenti così importanti, nel ragguglio LXIV della prima centuria, in cui si immagina che Jean Bodin presenti ad Apollo i suoi sei libri della *Repubblica*, Boccalini intra-

---

della maturità, come si evince da *Of True Religion, Heresy, Schism, and Toleration* (1673), un libello in prosa che costituisce l'ultima opera di Milton.

<sup>16</sup> N. FRYE, *The Typology of «Paradise Regained»*, in C.A. PATRIDES (a cura di), *Milton's Epic Poetry. Essays on «Paradise Lost» and «Paradise Regained»*, London, Penguin Books, 1967, pp. 301-321, in part. pp. 311-319.

<sup>17</sup> B.K. LEWALSKI, *Theme and Action in «Paradise Regained»*, in C.A. PATRIDES (a cura di), *Milton's Epic Poetry*, cit., pp. 322-347, in part. pp. 337-338.

vedeva nelle dispute teologiche il riflesso di una rete di rapporti e di interessi sorprendentemente speculari a ragioni esclusivamente politiche: «le moderne eresie, che si veggono in molti regni di cristiani, da precipi grandi sono state seminate e dilatate, a' quali i Luteri, i Calvini e molti altri letteratucci [ ] hanno servito per seduttori de' popoli e per ruffiani dell'ambizion loro: solo affine di procacciarsi con essi il sèguito della nobiltà mal soddisfatta, che le nuove sette avidamente abbracciano per ambizione di migliorar la sua condizione, di plebei, che le seguono per avarizia e per odio rabbioso che portano all'infelice fortuna loro»<sup>18</sup>.

Sul piano ideologico e culturale, Boccalini escludeva che nonostante la polemica antipapale i devoti cristiani dell'Europa riformata mirassero a consociarsi in una sorta di federazione protestante, e viceversa parevano inclini a mantenere la loro antica abitudine a convivere con minoranze religiose sempre più autonome e reciprocamente indipendenti. Insomma a suo vedere, proprio sulle figure apicali del potere politico ricadeva la responsabilità dell'aggressione alle tradizionali istituzioni ecclesiastiche e di quel vorticoso movimento di opzioni devozionali («sette», appunto) che concorreva a definire una pluralità di eterodossie incrociate e incontrollate, spesso coinvolte in beghe dinastiche pronte a sfruttare a proprio vantaggio la congiuntura più favorevole: «Cosa che chiaramente si toccava con mano nell'empietà luterana; la quale nello stato del duca di Sassonia avendo avuto il primo suo principio, acciò egli, che di essa si era dichiarato capo, non divenisse troppo grande, gli altri precipi eretici negli stati loro aveano introdotto le nuove sette di Calvino, di Zuinglio e di altri, con tanta confusione delle cose sacre, che con molta verità si poteva dire che tante fossero le sorti dell'eresia di Germania, quanti i precipi e i potentati che vi dominavano»<sup>19</sup>.

Al bivio tra le due correnti, cattolica e protestante, la *Monarchia* certo sfidava con i suoi argomenti le convenzioni politiche e religiose del tempo. Si comprende pertanto agevolmente il ricorso

<sup>18</sup> T. BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso e scritti minori*, a cura di L. FIRPO, Bari, Laterza, 1948, III, 1, p. 225.

<sup>19</sup> T. BOCCALINI, *Ragguagli*, cit., p. 227.

al libercolo dantesco da parte della pubblicistica riformata, e parimenti la svalutazione di esso, marcatamente unilaterale, nell'Italia della Controriforma. Il negativo condizionamento prodotto dall'*Index* non vale tuttavia a spiegare, di per sé solo, una simile involuzione. Nell'età in cui lo Stato pontificio conseguiva la sua massima estensione territoriale, riconoscere giuridicamente infondata la donazione di Costantino, affermando che la Chiesa non aveva la facoltà di ricevere tale dono per la nota proibizione evangelica, significava riaprire un'antica ferita. E non tanto per la confutazione filologica asseverata dal Valla nella seconda metà del XV secolo, bensì perché tale tesi, in passato variamente replicata dai movimenti ereticali tra Quattro e Cinquecento, dagli hussiti fino ai valdesi e ai seguaci di Ochino, riceveva ora un considerevole rafforzamento in ragione della sua pertinenza con gli sviluppi economici della dottrina luterana, specie in una realtà in cui gli ottimati di estrazione mercantile e gli artigiani benestanti assegnavano ai proventi finanziari ottenuti con il lavoro un valore di religiosità etica, indiscutibile segno del favore divino.

Effettivamente negli anni in cui si andò delineando la ragion di Stato, a partire dal trattato dell'ex gesuita Botero apparso nel 1589, la volontà di accostare la giurisdizione signorile a quella ecclesiastica esprimeva un implicito riconoscimento al potere secolare del pontefice, inteso come monarca elettivo. Se ne deduce che la *Monarchia* venne interpretata come un'opera che si configura in opposizione alla ragion di Stato, giacché gli interpreti seicenteschi vi riconoscevano un inconciliabile riflettere contro il potere politico degli ecclesiastici e un'assillante apologia della separazione della sfera secolare da quella religiosa. La stessa inclinazione dantesca al confronto dialettico fu percepita, sul piano concettuale, come un tentativo di scardinare l'ordine corale e unificante cui la civiltà barocca aspirava, nel quale frequentazioni comuni e reciproci scambi tra chierici e laici apparivano la naturale continuazione della tipologia cortigiana codificata nel secolo precedente. Per contro, la rigorosa ripartizione dantesca, scaturita da una altrettanto severa disciplina morale, veniva riletta in chiave di esagerazione polemica, in buona parte riconducibile alle specifiche condizioni storico-politiche del XIV secolo, e pertanto da considerarsi inattuale e superata.

Tutto ciò spiega quanto sia disagiata e incerto riconoscere le tappe della stratificazione testuale della *Monarchia* nel Seicento, un secolo che in realtà pare non serbarne memoria. Neppure il servita Paolo Sarpi, protettore e collega di Galileo all'università di Padova, il più dotato e abile controversista di epoca barocca, per lunghi decenni impegnato a respingere la minaccia dell'Inquisizione e la protervia del Sant'Uffizio, convinto difensore delle prerogative repubblicane e libertarie della Serenissima, menziona mai la *Monarchia* nella sua pur ragguardevole produzione storica e giuridica.

L'esigenza di recuperare la *Monarchia* alla storia letteraria italiana sorse piuttosto tardivamente, non prima del Settecento. Persino l'abate Gerolamo Tiraboschi, così attento alla metodologia di una manualistica sistematica, liquidava in poche righe il trattato dantesco considerandolo una mera espressione di risentimento ghibellino, dominato da una impostazione autobiografica, senza comprenderne, o perlomeno mostrando di non comprenderne, il complesso intreccio di storia spirituale e forme letterarie. Ecco ciò che specificava nella seconda parte del tomo quinto della sua *Storia della letteratura italiana*: «Il libro *de Monarchia* fu da lui scritto in latino, e in esso prese a difendere i diritti imperiali, e scrisse perciò di essi e dell'autorità della Chiesa, come poteva aspettarsi da un Gibellino che dal contrario partito riconosceva il suo esilio e tutte le sue sventure»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> L.A. MURATORI, *Storia della letteratura italiana*, Tomo V. *Dall'anno MCC all'anno MCCC*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1823, p. 732 (prima edizione in 9 voll. 1772-1782). Anche in un'età come quella romantica, dominata da una profonda sensibilità religiosa, il trattato dantesco non poteva accordarsi alla soverchiante sottigliezza psicologica con cui si disquisiva orgogliosamente sulla superiorità degli uomini di fede (si pensi al *Génie du Christianisme* di Chateaubriand). Un clericale manzoniano come il lombardo Cesare Cantù, muovendo dalle sue posizioni di moralista cattolico, non esitava a ravvisare nella *Monarchia* una sorta di euforia utopica senza connotati dottrinali, espressione piuttosto di una teologia personale in cui predomina un'angosciata ricerca di salvezza: «Scrisse inoltre un libro *de Monarchia*, pretendendo che, se vi fosse un monarca universale, unico arbitro delle cose terrene mentre il pontefice dirige le spirituali, sarebbe tolta la cupidigia, radice di tutti i mali, e fiorirebbero la carità e la libertà. Ma egli voleva che quell'unico imperatore risiedesse in Italia, e soprattutto fosse fedele alla legge di Dio; laonde la sua è un'utopia dove, come in tutte le altre, si suppongono gli uomini quali non sono»: C. CANTÙ, *Della letteratura italiana. Esempi e giudizi*, 2 voll., Napoli, Pedone Lauriel e Margheri, 1857, I, p. 48.

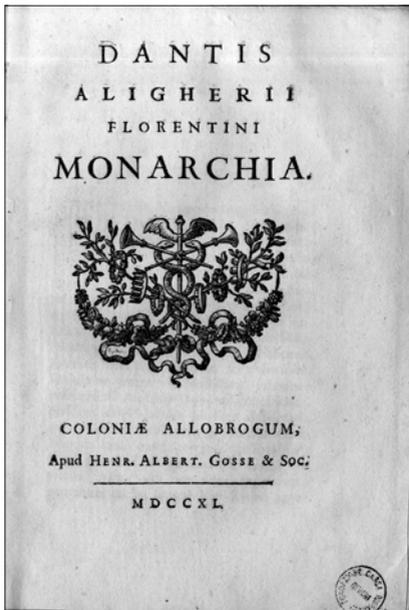


Fig. 1. Presunta edizione di Giovan Battista Pasquali (Venezia 1740) (Rimini, Biblioteca Civica "A. Gambalunga").

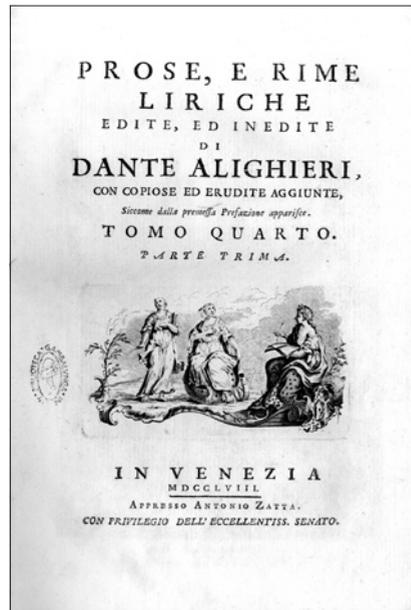


Fig. 2. Edizione di Antonio Zatta (Venezia 1758) (Rimini, Biblioteca Civica "A. Gambalunga").

La prima edizione della *Monarchia* pubblicata in Italia è con ogni probabilità quella del 1740, recante come luogo di stampa Ginevra («Coloniae Allobrogum») e come stampatore Heinrich Albert Gosse, ma in realtà impressa a Venezia da Giovan Battista Pasquali (Fig. 1). In un'epoca dominata dal contrasto tra cattolicesimo e scienze della letteratura, questo episodio di falso editoriale si accompagnava allo sforzo di recuperare un testo avvertito come scomodo, giacché apertamente celebrato, come si è visto, nell'Europa protestante. Solo nel 1758 a Venezia presso Antonio Zatta, nel tomo quarto dell'edizione completa delle opere di Dante (Fig. 2), appare per la prima volta la *Monarchia* in una stampa dichiaratamente italiana<sup>21</sup>, nella quale tuttavia ancora figurano opere schiettamente re-

<sup>21</sup> Queste due edizioni non figurano nell'elenco di P. SHAW, *Introduzione*, cit., pp. 189-190, dove dalla stampa di Strasburgo (Argentorati) del 1609 si salta direttamente all'edizione fiorentina del 1839 curata da Fraticelli. La *Monarchia* venne poi reimpressa a Venezia nel 1772 presso Giovan Battista Pasquali.

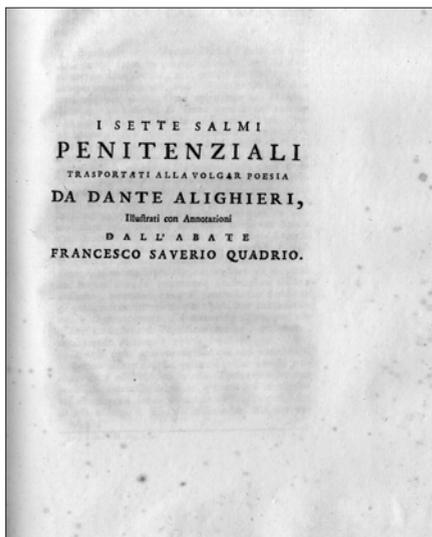


Fig. 3. Opera attribuita a Dante nell'edizione Zatta.

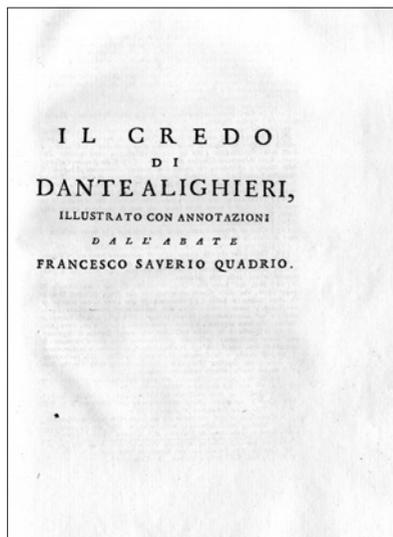


Fig. 4. Opera attribuita a Dante nell'edizione Zatta.

ligiose attribuite a Dante ma che di Dante non sono, come la traduzione in terza rima dei Salmi davidici (Fig. 3) e il *Credo che Dante fece quando fu accusato per eretico all'inquisitore* (Fig. 4), un componimento in terzine verosimilmente attribuibile ad Antonio Beccari, di cui si contano almeno dieci incunaboli tra 1472 e 1500, quasi a compensare e anzi risarcire l'imbarazzante presenza di quel testo, pubblicato in fondo e con una numerazione delle pagine, in cifre romane, distinta dal resto del volume (Fig. 5).

Eppure, nonostante l'apparente progresso, a dominare sul piano bibliografico è ancora K, l'edizione di Basilea del 1559, riprodotta senza alcun ulteriore riscontro filologico, come dimostra l'assenza di quella lezione (Fig. 6) da cui discende in buona misura la costituzione dello *stemma codicum*, lezione ripristinata solo nell'edizione critica del 1965 curata da Pier Giorgio Ricci in seguito a una esaustiva *recensio* e *collatio* della tradizione manoscritta. Nella sua più recente edizione critica, Prue Shaw propende per uno stemma trifido<sup>22</sup>, anzi-

<sup>22</sup> P. SHAW, *Introduzione*, cit., pp. 271, 301. Utili e pertinenti in merito le osservazioni di D. QUAGLIONI, *Nota al testo*, in D. ALIGHIERI, *Monarchia*, cit., pp. LXXXI-XCII, specialmente pp. LXXXIV-LXXXVIII.

vii

## I N D I C E

Di tutte l' Opere che contengono nel presente  
Volume.

P A R T E P R I M A.

<b>V</b> ita Nuova di Dante	Pag. 3.
Convito di Dante	53.
Tiffoia di Dante all' Imperadore Arrigo di Lusimburgo	234.
La Volgare Eloquenza, da Dante composta in lingua latina, con la Italiana Traduzione	243.
Le Rime di Dante	319.
Epistola Dantis Kani Grandi de Scala	400.

P A R T E S E C O N D A.

Memorie per servire alla Vita di Dante	Pag. 1.
Lettera di Giuseppe Valeriano Cav. Vanetti intorno varie cose attinenti a Dante	143.
I Sette Salmi Penitenziali trasportati alla Volgar Poesia da Dante	175.
Il Credo di Dante	241.
Alcuni Versi di Dante estratti da un Codice della Biblioteca Riccardiana	263.
Altri Versi di Dante cavati dal Sansovino	ivi.
Sonetto di Dante a Mss. Bosone Raffatelli da Agobbio	264.
Dantis Aligherii Florentini Monarchia	pagina v.

D I-

Fig. 5. Indice del volume IV dell'edizione Zatta.

ché bifido come quello proposto da Ricci, dal quale risulta comunque confermata la pozziorità di K, sebbene desti qualche perplessità l'ipotesi secondo cui l'archetipo (o un apografo di esso intermedio tra archetipo e *princeps*, però non segnalato nell'albero a tre rami costituito da Shaw) potesse fisicamente trovarsi a Basilea nel 1559. Ecco il passo come si legge nelle edizioni di Ricci e Shaw (I, XII, 6-7, con il rinvio a *Paradiso* V, 19 ss.): «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»<sup>23</sup>.

La discussa lezione, dalla quale scaturiscono vari indizi in merito alla datazione della *Monarchia*, è stata oggetto di accurate inda-

<sup>23</sup> Ed. SHAW, cit., p. 355, e relativo apparato critico da cui risulta l'omissione in K. Nel testo allestito da Quagliani l'inciso è sostituito con il seguente passo: «*sicut inmissum a Domino inmediate iam dixi*»: D. ALIGHIERI, *Monarchia*, cit., p. 110.

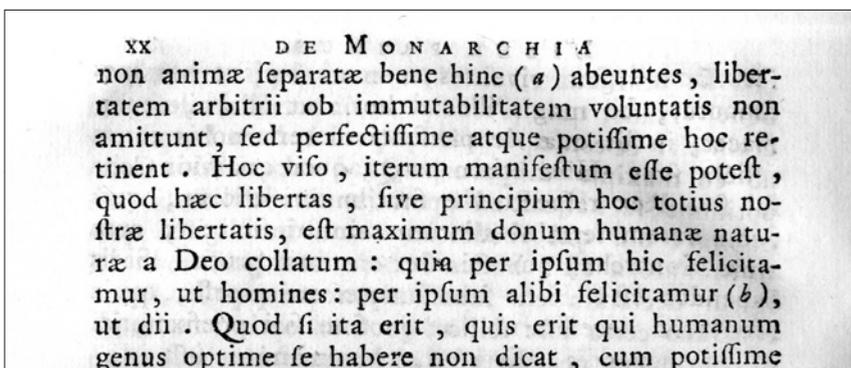


Fig. 6. Testo della *Monarchia* nelle edizioni 1740 e 1758.

gini<sup>24</sup>. Su questo sfondo movimentato e incerto, in cui è difficile collocare in maniera incontrovertibile le parentele, il mancato trasferimento dell'enunciato «*sicut in Paradiso Comedie iam dixi*» in K, derivata dall'archetipo o da una copia di esso che presumibilmente lo conteneva, potrebbe anche essere spiegato – in termini di congettura, s'intende – come volontà del curatore (o dello stampatore) di tenere distinte le due opere dantesche, e in particolare di separare la *Monarchia* dalla terza cantica della *Commedia*.

Il bilancio negativo della fortuna della *Monarchia* tra Cinque e Settecento dipese perlopiù da un fatto: Dante aveva dimostrato che quello della politica era un mestiere pernicioso, e nell'età del dispotismo, quando la politica è di fatto divenuta la professione dei retori e dei cortigiani, quella dimostrazione dissacratrice metteva in crisi un effimero sistema basato sulla restaurazione oligarchica che aveva la curia pontificia come sottinteso punto di riferimento. Per Dante era pacifico che il cristianesimo facesse parte della politica, ma si ingannava nel rivelare ai potenti la sua utilità.

<sup>24</sup> Anche per questioni di datazione, appunto, si veda A. CASADEI, «*Sicut in Paradiso "Comedie" iam dixi*», in *Studi danteschi*, 2011, LXXVI, pp. 179-197; e la nota di ID., *Dissezione di un inciso? 'sicut iam dixi' / 'in Paradiso Comedie'*, in *Italianistica*, 2015, XLIV, 3, pp. 205-207; nonché P. PELLEGRINI, *Il testo critico della «Monarchia» e le ragioni della filologia. Ancora su 'sicut in Paradiso Comedie dixi' (I XII 6)*, in *Filologia italiana*, 2015, XII, pp. 61-78. Circa l'ipotesi per cui la *Monarchia* sarebbe l'ultima opera composta da Dante, vedi E. FENZI, *È la «Monarchia» l'ultima opera di Dante? (A proposito di una recente edizione)*, in *Studi danteschi*, 2007, LXXII, pp. 215-238; D. QUAGLIONI, *Introduzione*, cit., pp. XXIV-XXXIII.

## IL DANTE DEI PURITANI E L'EREDITÀ DELLA TEOLOGIA GOTICA

*Igor Candido*

Uno dei più raffinati storici della letteratura americana delle origini, Van Wyck Brooks, nel suo primo studio *The Wine of the Puritans* (1908) notava come la tetra religiosità e l'affarismo della Nuova Inghilterra coloniale avessero posto una severa ipoteca sulla nascente letteratura di cui l'America non si era ancora liberata<sup>1</sup>. E la traccia profonda e ingombrante di un passato ancora prossimo riaffiorava tenace in alcune delle pagine più belle e rivelatrici di *Nelle vene dell'America* (1933) di William Carlos Williams: «Non avrebbero potuto [i Padri pellegrini] essere diversamente. Ma è una cosa meschina che un mondo ricco debba seguirli passivamente. La loro sventura è diventata uno spirito maligno che ci domina tutti». La loro «enfasi dello spirito contro la carne ha prodotto una razza incapace di fiorire. Su quella parte della terra che essi occuparono il vero spirito muore per colpa dei puritani, se non interviene una vigorosa rivolta. Essi sono il veleno, non il sostegno»<sup>2</sup>. Oggi si guarda alla cultura del passato coloniale americano con maggiore indulgenza e senso storico, distinguendo il valore dei documenti come fonti da quello estetico e dall'influenza che questi realmente eser-

---

<sup>1</sup> Cfr. V.W. BROOKS, *The Wine of the Puritans* (1908), in C. SPRAGUE (a cura di), *Van Wyck Brooks: The Early Years. A Selection from his Works, 1908-1921*, Boston, Northeastern University Press, 1993, pp. 1-60; M. CUNLIFFE, *Storia della letteratura americana*, Torino, Einaudi, 1990, vol. II.1, p. 26.

<sup>2</sup> W.C. WILLIAMS, *Nelle vene dell'America*, Milano, Adelphi, 2015, p. 91.

citarono: chi nel XIX secolo – si chiede infatti Marcus Cunliffe –, a parte Hawthorne e pochi altri, è stato così influenzato dalla quella cultura religiosa?<sup>3</sup> Molti intellettuali della Nuova Inghilterra si sentivano attratti piuttosto dall'Europa, non soltanto per il desiderio di ritrovare le proprie origini culturali, ma anche per sfruttare le grandi opportunità che il Vecchio Continente ancora offriva ad artisti e letterati. Washington Irving, James Fenimore Cooper e Ralph Waldo Emerson prima, Henry James, Ezra Pound, T.S. Eliot e tanti altri dopo, non ne furono esenti. Tra i principali letterati contemporanei soltanto quattro non si recarono in Europa: Henry David Thoreau, John Greenleaf Whittier, Walt Whitman e Emily Dickinson<sup>4</sup>. Emerson, che dichiaratamente rifiutava la teologia dei puritani bollandola senza esitazioni come “teologia gotica”, si era anche distaccato per tempo dalla meno rigida Seconda Chiesa unitariana di Boston, alla ricerca di una sintesi “laica” tra la letteratura europea e la nascente Musa americana, che avrebbe infine riconosciuto nella nuova poesia di Walt Whitman<sup>5</sup>. Ancor più risolutamente, Henry Wadsworth Longfellow, che confessava di non aver letto Jonathan Edwards, e con lui gli altri rappresentanti della scuola di Harvard guardavano alla tradizione europea e quasi pretendevano di ignorare la religione dei puritani. Sia per il filosofo di Concord sia per gli accademici di Cambridge, la tradizione europea era imprescindibile, l'unica che potesse dotare il Nuovo Mondo di un ideale passato che la Storia gli aveva negato.

Una simile lacuna doveva essere colmata a ogni costo e l'intento, pur in direzione opposta e contraria, corrispondeva in effetti a quello che Van Wyck Brooks ha definito la chiamata «a creare un passato utilizzabile»:

The present is a void, and the American writer floats in that void because the past that survives in the common mind of the

<sup>3</sup> Cfr. M. CUNLIFFE, *Storia della letteratura americana*, cit., p. 28.

<sup>4</sup> Cfr. V.W. BROOKS, *The Dream of Arcadia. American Writers and Artists in Italy 1760-1915*, New York, Dutton and Co., 1958.

<sup>5</sup> Si veda la lettera di Emerson a Whitman del 21 luglio 1855, nella quale il filosofo di Concord saluta Whitman come il primo grande cantore dello spirito americano. Cfr. R.W. EMERSON, *The Letters of R.W.E.*, a cura di M.L. TILTON, New York, Columbia University Press, 1995, voll. 7-10, p. 446.

present is a past without living value. But is this the only possible past? If we need another past so badly, is it inconceivable that we might discover one, that we might even invent one? Discover, invent a usable past we certainly can, and that is what a vital criticism always does<sup>6</sup>.

Tra le ideali realizzazioni storiche di un passato remoto mancante, capace di trasformare anche quello prossimo, si doveva guardare naturalmente all'età premoderna, che l'America non aveva conosciuto, e segnatamente al Medioevo, quel millennio di profonde trasformazioni sociali e culturali da cui sarebbe venuto fuori il Vecchio Mondo europeo così come ancora oggi lo conosciamo<sup>7</sup>. Ernst Robert Curtius ha indicato, con felice intuizione, l'interesse americano per quel Medioevo che in Dante trovava la sua perfetta sintesi:

Se venisse narrata la storia della conquista americana del Medioevo, dovrebbe incentrarsi sullo studio e sul culto di Dante che fiorì nella Nuova Inghilterra e che è ancora fiorente in T.S. Eliot. Per la mente dei Bostoniani del 1880, Dante non era semplicemente uno dei più grandi poeti del mondo. Essi erano dell'opinione che il mondo fosse avviato ad un totale decadimento fin dai tempi di Dante<sup>8</sup>.

I Bostoniani erano letterati colti e culturalmente indipendenti, almeno così si sarebbero senz'altro definiti; eppure, prima che l'antidoto della cultura accademica di Harvard potesse fare effetto, nella primissima lettura americana di Dante il retroterra religioso e culturale dei puritani è fortemente presente e rimarrà sotto traccia nel filone antiaccademico del dantismo americano; un retroterra dunque che contribuisce a spiegare per quale ragione, secondo Curtius, la storia di quel fenomeno imponente e popolare che va sotto il nome di "medioevalismo americano" ruota proprio attorno alla figura universale di Dante.

---

<sup>6</sup> Cfr. V.W. BROOKS, *On Creating a Usable Past* (1918), in ID., *The Early Years*, cit., pp. 219-226 (cit. a p. 223).

<sup>7</sup> Cfr. J. LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, Paris, Seuil, 2003.

<sup>8</sup> E.R. CURTIUS, *Le basi medievali del pensiero occidentale*, in L. RITTER SANTINI (a cura di), *Letteratura della letteratura. Saggi critici*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 328.

Agli albori della storia americana, i puritani inglesi, perseguitati in patria ed esiliati nel Nuovo Mondo, nutrono l'ambizione di fondare oltreoceano una colonia che rappresentasse quella terra promessa a lungo sognata in cui l'uomo potesse vivere come un nuovo Adamo. Insieme alla Bibbia e ai loro prediletti autori religiosi, i padri pellegrini fecero salire a bordo del Mayflower anche Dante, poeta dalla moderna voce "protestante", un Dante antistorico ma dalla grande forza morale che avrebbe contribuito a gettare le fondamenta teologiche della cultura del Nuovo Mondo. Del poeta della *Commedia* i puritani predilessero infatti una lettura politica e antipapale, incline a porre l'accento in particolare su due temi che rimarranno motivi conduttori della letteratura di ispirazione dantesca in area anglosassone: la decadenza e corruzione della Chiesa cattolica e il conseguente esilio universale, reale o figurale che fosse, di quanti come Dante si opponevano radicalmente a ogni forma di potere religioso che avesse ambizioni temporalistiche. Che quest'iniziale istanza di libertà spirituale si trasformò ben presto nel suo opposto è ben noto, ma Dante poteva continuare a servire la causa teologica come baluardo contro la degenerazione della Chiesa cattolica al di là e al riparo da ogni divisione in seno al protestantesimo, dando voce con la sua visione infernale anche alle istanze più radicali della teologia puritana di stampo calvinista.

La denuncia della corruzione della Chiesa, che attraversa come un filo rosso tutto il poema dantesco fino a saldarsi nel *Paradiso* alle aspirazioni riformatrici dei francescani spirituali, si esprime con maggior forza dottrinale nella violenta condanna dell'azione politica dei papi nella terza bolgia dell'*Inferno*, dove suona la tromba per i seguaci di Simon Mago che per sete di denaro rinnegano e corrompono la bontà dei doni divini. Qui è il Dante personaggio che assume il ruolo di giudice stando ritto in piedi «[...] come 'l frate che confessa / lo perfido assessin, che, poi ch'è fitto, / richiama lui, per che la morte cessa» (*Inf.* XIX 49-50); l'assassino è invece l'«anima trista» di papa Niccolò III, che predice il prossimo arrivo del grande nemico di Dante, papa Bonifacio VIII, corrotto e a sua volta corrotto, di Guido da Montefeltro ad esempio, che lo definirà «[...] il gran prete (a cui mal prenda!)» e «Lo principe d'i novi farisei» (*Inf.* XXVII 70 e 85). Sia l'incontro con Niccolò III sia le parole

di Guido rovesciano potentemente l'ortodossia cattolica attraverso il principio, strategicamente mai smentito nel poema<sup>9</sup>, della testimonianza diretta e autorizzante dell'*agens*, ἀτοψία che consente all'*auctor* di creare e amministrare la giustizia divina nei tre regni dell'aldilà cristiano. Al centro dei due canti, il peccato di Simonia che scandalizzò Pietro (*At* 8,9-24) e che Dante denuncia come il più grave per i successori dell'apostolo al soglio pontificio corrisponde evidentemente alla vendita delle indulgenze aspramente condannata da Martin Lutero tre secoli più tardi: per questa ragione, i canti XIX e XXVII sono divenuti dei veri e propri caposaldi della lettura protestante della *Commedia*. Se la fortuna di questi luoghi è legata strettamente alla divulgazione e apprezzamento dell'*Inferno* in ambiente anglosassone, almeno altri due passi del *Paradiso* potevano confermare che la cupidigia era il male che divorava la Chiesa dall'interno. Nel canto XVII, Dante stabiliva un nesso causale tra il proprio esilio e l'estrema corruzione cui era giunta la curia pontificia, «là dove Cristo tutto dì si merca» (v. 51), consegnando al lettore puritano la chiave per interpretare la denuncia del proprio esilio come protestante *ante litteram*:

Qual si partío Ippolito d'Atene  
per la spietata e perfida noverca,  
tal di Fiorenza partir ti convene.  
Questo si vuole e questo già si cerca,  
e tosto verrà fatto a chi ciò pensa  
là dove Cristo tutto dì si merca.  
La colpa seguirà la parte offensa  
in grido, come suol; ma la vendetta  
fia testimonio al ver che la dispensa.  
Tu lascerai ogne cosa diletta  
più caramente; e questo è quello strale  
che l'arco de lo essilio pria saetta.

(*Par.* XVII 46-57)

---

<sup>9</sup> Questo principio della strategia narrativa del poema è stato sintetizzato da Charles Singleton (*La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 88) nella famosa formula secondo cui «la *fictio* della *Divina Commedia* è che essa non sia una *fictio*».

In particolare, si definiva così l'esilio storico di Dante, comminato in contumacia con due sentenze del gennaio e del marzo 1302, come effetto della politica aggressiva di Bonifacio VIII, mentre il ventisettesimo canto del *Paradiso* offriva il manifesto anticlericale e antipapale più articolato politicamente, l'invettiva di Pietro, primo pontefice della tradizione cristiana, pronunciata a condanna dell'operato di Bonifacio VIII:

Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio,  
 il luogo mio, il luogo mio che vaca  
 ne la presenza del Figliuol di Dio,  
 fatt'ha del cimitero mio cloaca  
 del sangue e de la puzza; onde 'l perverso  
 che cadde di qua sù, là giù si placa.

(*Par. XXVII 22-27*)

Il tralignare della Chiesa era dunque piena responsabilità dei papi simoniaci che per fini politici erano giunti al segno di rivolgere il proprio potere contro gli stessi cristiani:

Non fu la sposa di Cristo allevata  
 del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,  
 per essere ad acquisto d'oro usata;  
 ma per acquisto d'esto viver lieto  
 e Sisto e Pio e Calisto e Urbano  
 sparser lo sangue dopo molto fleto.

Non fu nostra intenzion ch'a destra mano  
 d'i nostri successor parte sedesse,  
 parte da l'altra del popol cristiano;  
 né che le chiavi che mi fuor concesse,  
 divenisser signaculo in vessillo  
 che contra battezzati combattesse;  
 né ch'io fossi figura di sigillo  
 a privilegi venduti e mendaci,  
 ond'io sovente arrosso e disfavillo.

In vesta di pastor lupi rapaci  
 si veggion di qua sù per tutti i paschi:  
 o difesa di Dio, perché pur giaci?

(*Par. XXVII 40-57*)

All'invocazione della giustizia divina esercitata dalla provvidenza seguono infine le parole con cui Pietro affida a Dante la sua veridica missione profetica:

e tu, figliuol, che per lo mortal pondo  
ancor giù tornerai, apri la bocca,  
e non asconder quel ch'io non ascondo  
(*Par.* XXVII 64-66)

Sulla scorta di questi e altri luoghi del poema, tra i protestanti molto radicata era dunque la tradizione di un Dante oppositore del papa, come si vede, ad esempio, nell'inglese John Foxe (1516-1587), che conosceva certamente la *Monarchia* di Dante, reperita probabilmente a Basilea presso la stamperia di Johannes Oporinus, l'editore della *princeps* del 1559. In quell'anno, Oporinus pubblicava un volume contenente cinque trattati sulle relazioni tra Impero e Papato includendo per la prima volta anche quello dantesco. Nel *Book of Martyrs* (1570), riferendosi a *Mon.* X, 3, Foxe riconosceva a Dante il merito di aver provato «the pope not to be above the Emperor, not to have any right or jurisdiction in the empyre»; per cui il poeta fiorentino poteva essere senz'altro definito «an Italian writer against the pope». Come nota Werner P. Friederich, per una curiosa combinazione di circostanze, la *Monarchia* vedeva la luce sotto le mentite spoglie di un trattato riformistico, per le cure di uno studioso di Oxford che era un fervido seguace di *LVtero*, il cui nome era stato da Dante anagrammato nella sua profezia dell'avvento del Veltro (cfr. *Inf.* I 101). Nel 1564, cinque anni dopo la pubblicazione della *princeps* per i tipi di Oporinus, la *Monarchia* veniva messa all'Indice dei libri proibiti per volontà di Papa Pio IV a conclusione del Concilio di Trento: accanto al nome di Dante, nella stessa lista, figurano anche i nomi di Foxe e Oporinus<sup>10</sup>.

Ma l'idea critica di un Dante protestante *ante litteram* si afferma soprattutto con John Milton (1608-1674), il cui spirito di austero vate puritano era facilmente conquistato da «quella formidabile fermezza morale, la preoccupazione etica, assorbente, fatta

<sup>10</sup> Cfr. W.P. FRIEDERICH, *Dante's Fame Abroad, 1550-1850*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950, pp. 198-199.

norma dell'arte, respiro della vita»<sup>11</sup>. Era stato Milton, del resto, a usare Dante in chiave di accesa polemica antipapale, pubblicando nel 1641 tre *pamphlet* polemici contro le sospette continuità tra la Chiesa d'Inghilterra e quella di Roma. Il primo di questi, intitolato *Of Reformation Touching Church Discipline in England*, contiene una traduzione in *blank verse* di tre versi del *Paradiso*, trascritti poi anche in *Lycidas*: «the hungry sheep look up, and / are not fed, but, swoln with wind» e «the grim wolf with privy paw / Daily devours apace» (vv. 125-129), che riecheggiano rispettivamente «sì che le pecorelle, che non sanno, / tornan del pasco pasciute di vento» (*Par.* XXIX 106-107) e «In vesta di pastor lupi rapaci» (*Par.* XXVII 55). Il duplice prelievo, già messo in luce da Henry Francis Cary nel suo commento<sup>12</sup>, proponeva un collegamento diretto tra Dante e Milton (che leggeva il commento “protestante” di Bernardino Daniello)<sup>13</sup>, e confermava come la maniera puritana di leggere il poeta della *Commedia* fosse portata ad acquisire e valorizzare quei luoghi del poema in cui più aspra suonava la condanna della corruzione papale. Ma al di là dei calchi danteschi, ciò che ha maggiormente colpito i lettori di lingua inglese è il parallelo tra i tipi psicologici e artistici di Dante e Milton. La critica romantica doveva naturalmente indugiare su un raffronto di tipo esistenziale, sulla singolare affinità di temperamento e le comuni doti naturali: entrambi austeri, religiosi, interessati alla libertà individuale e alle riforme, politici militanti, eroicamente infelici, eruditi e filosofi, dotati di un'immaginazione epica e cosmica allo stesso tempo. I parallelismi tra i due autori sono in qualche modo più significativi dei singoli prestiti danteschi riscontrabili nei lavori di Milton. Quest'attenzione alle parallele vicende esistenziali e artistiche dei due autori è ancora evidente nel lungo saggio di C.H. Herford (1924), che di queste offre un raffronto sistematico: la *Vita Nuova* e il *Comus*

<sup>11</sup> A. FARINELLI, *Dante in Spagna, Francia, Inghilterra e Germania*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1922, p. 302.

<sup>12</sup> Cfr. H.F. CARY, *The Vision of Dante: or, the Hell, Purgatory, and Paradise of Dante Alighieri*, London, Taylor and Hessey, 1814, vol. III, pp. 208, 212.

<sup>13</sup> Cfr. D. DALMAS, *Dante nella crisi religiosa del Cinquecento italiano. Da Trifon Gabriele a Lodovico Castelvetro*, Roma, Vecchiarelli, 2005, pp. 25, 225, 227 e nota 21.

trovano una loro corrispondenza nel rapporto con i più tardi poemi epici che anticipano e di cui rappresentano la preparazione umana e artistica. Gli anni seguenti sono per i due poeti anni di comune travaglio e trasformazione: entrambi cominciano ad interessarsi alla politica, rivendicando la libertà spirituale contro gli abusi dell'autorità ecclesiastica (Dante contro Bonifacio VIII, Milton contro l'arcivescovo Laud), affidando molte speranze all'intervento, rispettivamente, di Enrico VII e di Cromwell. Nonostante l'esilio e la caduta in disgrazia, anzi stimolati dalle avversità stesse, entrambi riescono a portare a termine i loro capolavori, opere dal potere profetico che additano all'umanità una nuova possibile via di salvezza<sup>14</sup>. La rappresentazione dell'esilio, tuttavia, ha nei due autori declinazioni e intenti differenti, come ha ben visto David Wallace: «Dante's *Commedia* is a poem written in political exile that ends with a homecoming in, as part of, "the Love that moves the sun and the other stars" (*Par.* XXXIII, 145); *Paradise Lost* is a poem completed in political exile that begins with the exile of rebellious angels and ends with the exile of humanity from Eden». Le differenze tra Dante e Milton sarebbero allora più singolari delle affinità e – continua lo studioso – «Milton's debt to Dante is profound [...] But Dante's debt to Milton is also considerable: that is, our debt to Milton as readers of Dante»<sup>15</sup>. In quest'apparente paradosso è messa in luce l'importante funzione di filtro svolta da Milton nella ricezione di Dante nel mondo di cultura anglofona, complice il canonico parallelo tra i due sancito dall'*Essay on Milton* di Thomas Macaulay, pubblicato nel 1825 sull'*Edinburgh Review*, parallelo in voga fino alle critiche sollevate nel primo Novecento da Ezra Pound, secondo il quale «ogni tentativo di comparare i due poeti è ridicolo ed è anche, incidentalmente, ingiusto verso Milton perché fa scordare tutte le sue lodevoli qualità»<sup>16</sup>.

Nell'America coloniale, il teologo e predicatore inglese John Cotton (1585-1652), emigrato e morto a Boston, includeva Dan-

<sup>14</sup> Cfr. C.H. HERFORD, *Dante and Milton*, in *Bulletin of John Rylands Library*, 1924, vol. VIII.1, pp. 191-235.

<sup>15</sup> D. WALLACE, *Dante in English*, in R. JACOFF (a cura di), *Cambridge Companion to Dante*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 237-258, a p. 244.

<sup>16</sup> E. POUND, *Lo spirito romanzo*, trad. di S. Baldi, Milano, SE, 1991, p. 164.

te in una serie di figure chiamate a testimoniare la *first resurrection*, cui doveva seguire la più completa *resurrection* a opera del protestantesimo puritano<sup>17</sup>. Nel suo *Brief Exposition of the Whole Book of the Canticles or Song of Solomon* (Londra 1642), infatti, Dante figura tra gli eletti che preparano l'avvento del "ministerio del Vangelo" e la riforma protestante. Il Dante di Cotton dipende, come quello di Foxe e più tardi di suo nipote, il ministro puritano Cotton Mather (1663-1728), dalla lettura della *Monarchia* o più specificamente dall'interpretazione (in chiave antistorica) di *Mon.* X, 3. Più tardi, nella tradizione calvinista l'apprezzamento di Dante tra gli intellettuali della Nuova Inghilterra va di pari passo con quella di un attardato puritano come Jonathan Edwards (1703-1758), il che fece sì che Dante fosse letto in relazione agli accesi dibattiti sul peccato originale e sull'ontologia dell'inferno<sup>18</sup>. Il Dante infernale e il puritano Edwards furono così accomunati in quanto campioni dell'odio e di una compiaciuta rappresentazione delle sofferenze umane, ad esempio, da Herman Melville, Oliver Wendell Holmes, Harriet Beecher Stowe e più tardi da Charles Allen Dinsmore (1860-1941), autore di saggi e articoli danteschi, che arrivava a definire Edwards «our Puritan Dante»<sup>19</sup>.

Anche due traduttori si schieravano apertamente a favore di un Dante riformatore in senso luterano. L'inglese Ichabod C. Wright, la cui versione della *Commedia* veniva pubblicata tra il 1833 e il 1840, nella sua introduzione al *Purgatorio* (1836) si esprime come un riformatore del Cinquecento: «Yet though a Catholic [...], he was one of the greatest enemies the Popes ever had to encounter»; per sottolineare poi, di rimando, l'avversione della Chiesa cattolica verso Dante testimoniata dalla mutilazione e messa all'indice delle sue opere. È interessante notare come Wright comprenda senz'altro come la supposta oscurità dell'arte dantesca sia solo un problema esteriore; la chiarezza delle sue opinioni religiose rappresentava invece il vero problema: nell'*Inferno*, come abbiamo visto, Dan-

<sup>17</sup> Cfr. T. PISANTI, *Dantismo americano*, Milano, Loffredo, 1979, p. 15.

<sup>18</sup> Cfr. K. VERDUIN, *Dante's Inferno, Jonathan Edwards, and New England Calvinism*, in *Dante Studies*, 2005, CXXIII, pp. 133-161, a p. 138.

<sup>19</sup> Cfr. C.A. DINSMORE, *The Teachings of Dante*, Boston-New York-Cambridge, Houghton and Mifflin-Reverside Press, 1901, p. 152.

te esprime il suo massimo disprezzo per il sistema delle assoluzioni e indulgenze e i papi, pertanto, vi sono denunciati come idolatri e farisei<sup>20</sup>. Tale interpretazione, che il protestantesimo puritano forniva di Dante, riecheggiava ancora nell'Ottocento nella famosa prefazione di Thomas William Parsons alla propria traduzione dei *First Ten Cantos of the Inferno*, nella quale Dante, per la sua aspra denuncia del potere temporale dei papi, veniva considerato «indeed an earlier Luther»<sup>21</sup>.

È proprio la nuova traduzione dell'*Inferno* di Parsons (i primi dieci canti nel 1843 e l'intera cantica nel 1867) a fornire a Emerson lo spunto per una riflessione affidata al suo *journal* del 1867 che ha giustamente disorientato i critici, rappresentando, a una prima lettura, un tardo ripensamento rispetto all'idea di Dante che il filosofo elabora nella sua lunga fedeltà al poeta fiorentino. Secondo Leslie Rusk, biografo del filosofo, «Emerson, who cared little for Dante's great epic, soon learned the charm of the *Vita Nuova*»; per Tommaso Pisanti, invece, Emerson «oscilla tra un rifiuto di Dante e un suo recupero in chiave di maestro di energia vitale»; più correttamente, secondo Warner Friederich, «Emerson admired the *Vita Nuova*, but his conception of the D.C. and of Dante's entirely personality was too much tainted by the impressions he got from the horrors of the *Inferno*»<sup>22</sup>. Ma non si comprende la ragione di questa apparente contraddizione se non si fa riferimento prima di tutto alla tradizione del dantismo inglese del Settecento. Il disagio che Emerson mostra qui, affermando di non leggere mai Dante e di non rammaricarsene affatto, quando altrove sostiene con chiarezza che il poeta italiano era una delle letture predilette, va ascritto infatti a quel sentimento oscillante tra attrazione e repulsione che aveva contraddistinto tante interpretazioni della *Commedia* in area anglosassone, fondate sull'analisi del solo *Inferno* e che prescindevano dalla lettura integrale del poema.

<sup>20</sup> Cfr. W.P. FRIEDERICH, *Dante's Fame Abroad*, cit., pp. 327-328.

<sup>21</sup> Cfr. TH.W. PARSONS, *First Ten Cantos of the Inferno*, Boston, 1843, pp. 198 e 327, nota 2.

<sup>22</sup> Cfr. R.W. EMERSON, *The Letters of R.W.E.*, a cura di R.L. RUSK, New York, Columbia University Press, 1966, voll. I-VI, p. 180, nota 10; T. PISANTI, *Emerson*, in U. BOSCO, *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1970-78, vol. VI.2, p. 661; ID., *Dantismo americano*, cit., p. 31; W.P. FRIEDERICH, *Dante's Fame Abroad*, cit., p. 528.

Come ha scritto Eric R. Vincent, «Dante per la generalità dei lettori inglesi fu in primo luogo l'autore dell'*Inferno*. Gli aggettivi più frequentemente accordatigli sono 'lugubre' e 'crudele'; sono le pene e i tormenti che più hanno colpito i lettori comuni, quelli cioè che avevano un'idea limitatissima della *Commedia* e della vera statura di Dante»<sup>23</sup>. Uno dei letterati che mise subito l'accento sui peccati e gli orrori dell'*Inferno* e denigrò la *Commedia* come libro immorale ed empio, fu lo scrittore Walter Savage Landor. La radice prima di una simile avversione è da ricercare nei famosi giudizi voltairiani che ancora a inizio secolo imperavano, soprattutto tra gli inglesi, saldandosi alle note polemiche su Dante del Bettinelli. Ma se Landor, che tanto doveva a Voltaire, non capiva bene Dante, pur avendo una certa competenza della lingua e della letteratura italiana, anche altri non erano esenti dal pregiudizio che ormai aveva preso saldamente piede. Questa lettura si consolidò e durò a lungo fino a influenzare gran parte di quanti in Inghilterra si occuparono di Dante e che in definitiva rimane, come un residuo della tradizione, negli accenti riscontrati in Emerson.

Accenti che dipendono da una lettura "ideologica" della traduzione di Parsons relativa a zone testuali dell'*Inferno* nelle quali Dante porta a estreme conseguenze il crudo realismo descrittivo della condizione dei dannati, pagine queste che avevano certo nutrito l'immaginario apocalittico dei puritani: quello dei falsatori di metalli (*Inf.* XXIX), la cui intonazione artistica «si definisce nel contrasto fra la materia umile, di un realismo tutto nuovo e sorprendente, delle immagini e la violenza assaporata del linguaggio che si aguzza e si inasprisce» (Natalino Sapegno)<sup>24</sup>; quello dell'incontro del poeta con Bocca degli Abati; per arrivare infine alla dichiarazione programmatica della nuova poetica delle «rime aspre e chiocce» intesa a «discriver fondo a tutto l'universo» (*Inf.* XXXII 8). Sono queste tra le pagine più complesse del poema ed è indubbio che la perplessità di Emerson, come di tanti altri lettori anglosassoni dipendesse in parte dalla difficoltà di intendere la lettera e

<sup>23</sup> E.R. VINCENT, *Inghilterra*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, cit., p. 446.

<sup>24</sup> Cfr. D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di N. SAPEGNO, Firenze, Le Monnier, 1999, p. 329, nota al verso 74.

l'allegoria del poema, l'oscurità stessa di alcuni versi; un problema ben chiaro a Ugo Foscolo, il quale non ignorava, infatti, che in Inghilterra la nascente e più consapevole critica dantesca, di cui egli stesso poneva le basi nel decennio 1817-1827, dovesse confrontarsi proprio sul terreno della difficoltà di Dante e di tutti i suoi corollari: oscurità, durezza dello stile e delle immagini, profondità di pensiero e poesia, crudo realismo, acceso impegno politico. Era pertanto in gioco non solo la fortuna poetica di Dante oltremarica, ma tutto ciò che il nome del grande italiano rappresentava in un'interpretazione ideologico-morale in grado di legare simbolicamente le idee e gli sforzi di esuli e oppositori. In questo uso di Dante in chiave di lotta politica, ancor più interessante era poi il fenomeno che vedeva la lettura protestante del poema esercitare un'influenza sugli stessi patrioti italiani il cui progetto era la fondazione dello stato unitario: anche ai loro occhi Dante era stato il primo vero eroe di un conflitto con la Chiesa romana che aveva attraversato i secoli e durava tuttora<sup>25</sup>.

In questi stessi anni, era in atto una rivoluzione estetica che avrebbe coinvolto anche l'interpretazione e dunque la fortuna dell'opera dantesca. Quell'aspetto barbarico e primitivo per cui Voltaire accomunava Dante e Shakespeare in un'eguale condanna, l'oscurità compiaciuta e l'incomprensibilità su cui tanto si era insistito, il realismo eccessivo di alcune ambientazioni infernali, sono tratti di stile e pensiero che al contrario rendono ora sublime l'arte poetica del geniale autore della *Commedia*, che diventa uno dei precursori ideali dell'arte romantica. Per comprendere le ragioni di questo mutamento di rotta occorre rimanere alla metà del Settecento, e precisamente al 1756 che «segnava una data importante nella rivoluzione della sensibilità che andava maturando sotto l'insegna del 'sublime'»<sup>26</sup>: era l'anno di uscita del capitale saggio *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* di Edmund Burke. Emerson, tuttavia, sembra non aver compreso che la riscoperta del sublime di Burke era una delle forze, come la configura-

---

<sup>25</sup> Cfr. D. LOONEY, *Dante Alighieri and the Divine Comedy in Nineteenth-century America*, in *The Routledge History of Italian Americans*, London, Routledge, 2018, pp. 91-104, a p. 96.

<sup>26</sup> M. PRAZ, *La letteratura inglese*, Firenze, Sansoni, 1967, vol. II, pp. 9-10.

zione vichiana e foscoliana del Dante primitivo, che stavano preparando la reazione del dantismo dei romantici contro quello inglese del Settecento.

Quella estetica, del resto, era solo una componente su cui verteva il problema del Dante infernale, l'altra era teologica e si giocava sul terreno della tradizione americana. Per capire il senso del "rifiuto" emersoniano di Dante, oltre che alla tradizione del dantismo inglese, occorre rifarsi alla lettura del poema che i puritani privilegiarono. In quella pagina del diario del 1867, dove il nome di Dante compare accanto a quello del teosofo Swedenborg, in realtà tra i due viene a stabilirsi un'identità relativa a quella che Emerson definisce «Gothic theology». È molto probabile che per il filosofo americano buona parte dell'opera swedenborghiana che segue la svolta del 1743, essenzialmente i suoi libri teologici, potesse essere classificata all'interno della letteratura cosiddetta gotica, almeno quanto l'*Inferno* di Dante. Quest'insofferenza non era nuova. In occasione della sua *resignation* dal ministero unitariano della Seconda Chiesa di Boston, avvenuta nel 1832, a seguito delle polemiche sollevate dal suo ultimo discorso sulla *Lord's Supper* (la comunione), che Emerson aveva cominciato a dare segni evidenti di intolleranza verso tutte quelle confessioni che limitassero la libertà morale e spirituale dei credenti. Il fastidio che provava verso l'opprimente sistema teologico di Swedenborg è lo stesso che sentiva per quello puritano in genere, che insisteva morbosamente sulla rappresentazione del male, delle pene e dei peccatori, in visioni di incubi e terrori appunto "gotici". Se da duecento anni il Calvinismo educava a essere «damned for the glory of God»<sup>27</sup>, secondo il sillogismo della teodicea emersoniana formulato da George Santayana e ripreso da Cornell West, primo ed essenziale punto è che «the only sin is limitation», secondo che «sin is overcomable» e infine, come terzo, che «it is beautiful and good that sin should exist to be overcome»<sup>28</sup>. Per Emerson, il male dove-

<sup>27</sup> G. SANTAYANA, *Interpretations of Poetry and Religion*, Gloucester (Mass.), Scribner's Sons, 1969, p. 230.

<sup>28</sup> Cfr. C. WEST, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Platteville, 1989, p. 17; N. URBINATI, *Individualismo democratico: Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 1997, p. 131.

va essere buono nel momento della creazione e «that pure malignity can exist, is the extreme proposition of unbelief», ovvero l'ultima profanazione, l'ateismo stesso<sup>29</sup>. In definitiva, è la stessa "teologia gotica", che ammette l'inferno, minaccia il contrappasso come punizione dei peccati, impone all'uomo la contemplazione e la relativa condanna del peccato stesso, che insinua la possibilità del delitto nell'anima umana: è questa una teologia malsana e peccaminosa, ignara del fatto che la redenzione divina non smette mai di operare. Emerson intende la redenzione secondo l'idea gnostica, molto diffusa in America, dell'eterna scintilla divina che illumina interiormente la strada di ogni uomo; una convinzione che l'avvicinerà alla religione quacchera, che predicava la necessità di conoscere direttamente gli insegnamenti di Cristo senza la mediazione né delle chiese né del clero. In America, l'avversione verso la teologia gotica non mancava neppure tra i teologi, come mostra ad esempio il fatto che Roger Williams, mistico trascendente, precorre Emerson nella scoperta di un Dio d'amore dentro al mondo delle cose naturali<sup>30</sup>. Alla riflessione sulla "teologia gotica" si accompagna un fenomeno che si afferma storicamente nella critica della religione americana: il prevalere dei modelli proposti prima da Emerson e poi da William James, più consoni alla spiritualità americana, su quelli di precursori europei come Kierkegaard e Nietzsche, per i quali, rispettivamente, l'uomo perisce a causa dell'assenza di verità o a causa della verità stessa<sup>31</sup>.

La latente incertezza di Emerson rispetto a Dante sarà risolta di lì a poco dal filosofo George Santayana. Insofferente per certi aspetti della cultura religiosa del Calvinismo, sintetizzati in «the essential tragedy of the late-born Puritan», l'Oliver Alden protagonista di *The Last Puritan* (1935), Santayana vive la contrapposizione tra la natia Spagna cattolica, cui si sentì sempre legato, e l'America puritana in termini di opposizione tra un ideale di equi-

<sup>29</sup> R.W. EMERSON, *Essays and Lectures*, a cura di J. PORTE, New York, Literary classics of the United States, 1983, p. 685.

<sup>30</sup> Cfr. V.L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thoughts. An Interpretation of American Literature from the Beginning to 1920. The Colonial Mind 1620-1800*, New York-Harcourt, Brace and Company, 1930, vol. I, p. 62.

<sup>31</sup> Cfr. H. BLOOM, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, Milano, Garzanti, 1994, pp. 19-20.

librio, rappresentato dalla prima, e la realtà del dramma e del conflitto dialettico delle alternative, rappresentata dalla seconda. Dal perenne contrasto insito nella cultura puritana derivano pertanto l'infelicità personale, l'intolleranza sociale, una visione del mondo egocentrica e la conseguente dissociazione dell'uomo dalla natura, che Emerson invocava come il peggiore dei mali moderni<sup>32</sup>. A Dante Santayana dedicò alcuni lavori ispirati a una lettura platonica del dramma della salvezza. Mentre in Emerson, Norton e altri, il riconoscimento dell'influenza platonica su Dante era confinato alla poetica della *Vita nuova*, per Santayana il platonismo si esprime pienamente anche nel poema, scoperta che apre la strada a quel Dante che Charles Singleton definirà come il «poeta di Platone»<sup>33</sup>. Così, nel profilo dantesco di *Three Philosophical Poets* (1910), Santayana coglie bene l'ispirazione filosofica di uno dei principi della storia della salvezza del poema: solo dopo la caduta può iniziare il cammino che porterà infine alla salvezza e anche questo itinerario, così ben descritto da Agostino, è in definitiva platonico<sup>34</sup>. Come ha scritto Guglielmo Gorni, infatti, «nella poesia di Dante, [...] non si dà stato di grazia senza far misurare nel contempo la distanza dal punto negativo di partenza; non si dà libertà senza impaccio superato o nodo sciolto; non c'è scatto senza sofferto accumulo di energie interne»<sup>35</sup>.

Moderna interpretazione non significava tuttavia riconoscimento della modernità di Dante tra i grandi classici della *Weltliteratur*, per cui Dante doveva cedere il passo al più moderno Shakespeare. In *The Absence of Religion in Shakespeare*, contenuto in *Interpretations of Poetry and Religion* (1900), Santayana intuisce come l'assenza di veri temi religiosi in Shakespeare dipenda sottotraccia da un rifiuto degli aspetti più tetri del puritanesimo. Santayana, come Emerson, rifiutava nella religione del suo tempo quello che neppure Shakespeare trovava congeniale in quella del proprio: in entram-

<sup>32</sup> Cfr. N. BOSCO, *Invito al pensiero di Santayana*, Milano, Mursia, 1987, p. 161.

<sup>33</sup> C.S. SINGLETON, *La poesia*, cit., p. 99.

<sup>34</sup> Cfr. G. SANTAYANA, *Three Philosophical Poets. Lucretius, Dante, Goethe*, New York, Barnes and Noble, 2009, p. 62.

<sup>35</sup> G. GORNI, *Il nodo della lingua e il verbo d'amore. Studi su Dante e altri duecentisti*, Firenze, Olschki, 1981, pp. 13-14.

bi assistiamo alla rimozione di quell'aspetto del puritanesimo che Emerson non esitò a definire "teologia gotica". Chiarito questo, per arrivare a configurare la possibile distanza tra il Dante medievale e il moderno Shakespeare nella ricostruzione storico-estetica di Santayana il passo è breve. In modo assai significativo, l'avvicinamento a una lettura storicamente sempre più corretta di Dante corrispondeva a un progressivo allontanamento dalla lettura della *Commedia* condotta attraverso la lente deformante del Calvinismo puritano. E se la palma del poeta rappresentativo andava ancora una volta al drammaturgo inglese, i tempi avevano ormai mostrato un cambiamento di rotta. Come ha scritto Claudio Gorlier, infatti, «Dante, che non era il poeta per eccellenza ancora per Emerson, lo diviene per Norton, per Lowell e il loro gruppo, la loro generazione – come lo diverrà per T.S. Eliot»<sup>36</sup>. Emerson aveva sognato un Dante americano come incarnazione del poetico secondo l'evoluzione hegeliana dello Spirito<sup>37</sup> e a Longfellow un maestro come Giovanni Andrea Scartazzini poteva riconoscere di aver fatto dell'America «la nuova Ravenna del sommo poeta»<sup>38</sup>. Con la fondazione della *Dante Society* (1881) e l'anno dopo, morto Longfellow, con James Russell Lowell e Charles Eliot Norton lo studio di Dante diventava un lavoro di tipo professionale. Professionale e perciò indipendente dal retaggio della teologia puritana, come mostra il fatto che – ebbe a notare Norton – Dante poteva essere riscoperto nella sua identità storica e culturale di poeta cattolico, seppur non allineato all'ortodossia della dottrina papale<sup>39</sup>. Ma sarebbe stato Eliot, lontano parente di Norton, a legare le due anime del dantismo americano, quella assimilativa e popolare

---

<sup>36</sup> C. GORLIER, *L'universo domestico. Studi sulla cultura e la società della Nuova Inghilterra nel secolo XIX*, Roma, Storia e Letteratura, 1962, p. 166.

<sup>37</sup> «That the Event and Person meet, we must believe, and that Dante is Italian because, at the moment, he could most live as an Italian. At this moment, he would be born American» (1851). Cfr. R.W. EMERSON, *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, W.H. GILMAN, G.M. JOHNSON (edited by), Cambridge-Massachusetts-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1960-1982, vol. XI, p. 399.

<sup>38</sup> Cfr. V.W. BROOKS, *The Dream of Arcadia*, cit., p. 68; A. LA PIANA, *Dante's American Pilgrimage*, New Haven, Yale University Press, 1948, p. 159.

<sup>39</sup> L'affermazione di Norton è contenuta nella sua *lecture* dantesca del 1894, per cui cfr. J. TURNER, *The Liberal Education of Charles Eliot Norton*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 335.

con quella accademica. Tra i massimi poeti del Novecento e dantista brillante e intuitivo, Eliot è riuscito non soltanto ad autorizzare esteticamente il ruolo storico del modello dantesco all'interno della tradizione angloamericana, ma anche a inserire di fatto la sua opera – con un paradosso tanto evidente quanto significativo – in quella stessa tradizione. Il suo inestimabile contributo alla diffusione di Dante nel mondo anglofono è perfettamente riflesso nell'affermazione «che si può imparare meglio a scrivere poesia da Dante che non da qualsiasi poeta inglese», perché «la lingua di Dante è la perfezione di un comune idioma»<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> T.S. ELIOT, *Opere. 1904-1939*, a cura di R. SANESI, Milano, Bompiani, 2001, p. 841.

GUIDO VERNANI E LA VEXATA QUÆSTIO  
DELLA MODERNITÀ DEL PENSIERO POLITICO DANTESCO\*

*Mariano Pérez Carrasco*

1. *Un benpensante, moderato e mediocre*

Al frate Guido Vernani da Rimini è stata di frequente rimproverata una scarsa originalità filosofica. Le sue obiezioni alla *Monarchia* non sarebbero che l'espressione di un arretrato tomismo, strumento di posizioni ierocratiche anch'esse sigillate con il marchio dell'arretratezza e condannate perciò ad essere superate dal progresso della storia. Il giudizio sul valore delle idee filosofiche di Dante e del Vernani veniva di solito determinato – come esemplarmente testimoniano le pagine di Bruno Nardi – dai diversi atteggiamenti intellettuali presumibilmente adottati dagli avversari: quello che contraddistingue la filosofia dantesca è un'arditezza di pensiero e un'originalità che costituiscono in non poca misura la sua modernità; originalità e arditezza, e quindi *a fortiori* modernità, è quello che manca alla filosofia del Vernani, «un benpensante, moderato e mediocre, senz'ardimenti di pensiero»<sup>1</sup>. Questo giudizio fortemente negativo sull'opera

---

\* Le pagine qui pubblicate – tranne sostanzialmente il paragrafo terzo e la conclusione – sono state presentate al workshop sulla *Monarchia* curato da Francesco Furlan per conto della Società Dantesca Italiana nel 2017 e ora, con una impostazione però alquanto diversa, si leggono in C. BOLOGNA e F. FURLAN (a cura di), *Atti degli incontri sulle opere di Dante. IV. De vulgari eloquentia - Monarchia*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2022, pp. 259-299.

<sup>1</sup> B. NARDI, *Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante*, in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo,

del Vernani è stato quasi universalmente condiviso. In modo pressoché unanime, infatti, la storiografia novecentesca ha considerato che le critiche del Vernani alla *Monarchia* – pur avendo una indubitabile rilevanza storica – non possedevano un grande valore filosofico. Uno «scritto occasionale sfornito di profondità e originalità speculativa»<sup>2</sup>, che rivolge contro le argomentazioni della *Monarchia* «una schermaglia dialettica, abile quanto si vuole [...], ma stringi stringi, sterile»<sup>3</sup>. Così definisce Nevio Matteini il *De reprobatione Monarchie* nell'edizione da lui curata. E immediatamente aggiunge: «Talora mi è capitato di dar la palma al Domenicano, ma sempre su problemi marginali e per ragioni estrinseche»<sup>4</sup>. Il suo giudizio è tutt'altro che eccezionale.

---

2013 [ristampa anastatica della prima edizione, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966], pp. 377-385, p. 382. Il tema dell'ardimento del pensiero era evidentemente centrale per il Nardi al momento di valutare un'opera anche dal punto di vista storiografico. Il Vernani viene dal Nardi immaginato come «un uomo cauto, non facile a lasciarsi suggestionare dagli svolazzi della fantasia, specialmente se ardentissima come quella di Dante», ed è per questo che «ebbe per gli ardentimenti del poema dantesco una specie di congenita ripugnanza» (*ibidem*). È infatti l'arditezza di pensiero («un'affermazione arditissima») che fa giungere Dante «a quella specie di averroismo politico che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più d'un decennio più tardi, delle dottrine politiche di Marsilio da Padova», B. NARDI, *Il concetto d'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 215-275, pp. 255-256. E sulla dottrina dei *duo ultima*, che sarà tra i bersagli principali del Vernani, il Nardi afferma: «è qui che il suo pensiero diventa davvero ardito e originale» (*ibidem*). Il valore della filosofia dantesca risiede in non poca misura nel fatto che Dante è stato capace di trarre «le più ardite conseguenze, per un pensatore medievale», del «concetto aristotelico della naturale socievolezza dell'uomo, in rapporto al fine naturale che deve esser raggiunto in questa vita» (p. 254). Quelle conseguenze consistono nello sviluppo del razionalismo pelagiano e aristotelico che sarebbe stato chiamato ad aprire le porte della Modernità: «quel razionalismo e naturalismo di origine aristotelica e pelagiana [...] è svolto [nella *Monarchia*] fin dove una mente medievale arditissima era capace di svolgerlo» (*ibidem*). Queste affermazioni sono centrali nell'interpretazione che del pensiero politico dantesco fece il Nardi. Sul Nardi, si veda P. FALZONE, *Bruno Nardi's Louvain Dissertation and the Uneasy Character of Dante's Philosophy*, in *Tijdschrift Voor Filosofie*, 2013, LXXV, pp. 357-373; T. GREGORY, *Nardi Bruno*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, IV, pp. 5-8.

<sup>2</sup> N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini*, Testo critico del *De reprobatione Monarchiae*, Padova, Cedam, 1958, p. 90. Si veda anche T. KÄPPELLI, *Der Dantegerner Guido Vernani O.P von Rimini*, in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1937-1938, XXVIII, pp. 107-146.

<sup>3</sup> N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante*, cit., p. 86.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Ernesto Giacomo Parodi parla degli «interessati sofismi del rabbioso frate papista»<sup>5</sup>; Maurizio Pizzica, della «critica astiosa» che fraintende il pensiero dantesco, supposto fraintendimento d'altra parte già segnalato da Gustavo Vinay, e rimproverato dal Parodi al Kern che nei primi del Novecento ripete la lettura del Vernani<sup>6</sup>. Pier Giorgio Ricci, nell'*Enciclopedia Dantesca*, sostiene che le critiche del Vernani sono essenzialmente fuorvianti: «Dante avrebbe potuto rispondere che il Vernani gli attribuiva affermazioni che nel testo della *Monarchia* non esistono, ovvero che male aveva inteso il suo pensiero»<sup>7</sup>. Opinione ripetuta dal traduttore e commentatore americano dell'opuscolo, Anthony Cassell, secondo cui il domenicano sarebbe inoltre stato non soltanto un mediocre lettore del pensiero politico dantesco, ma un ottuso intellettuale di provincia, eloquente e ciarliero, mosso dall'invidia e da quella malevolenza squisitamente clericale che gli era già stata attribuita dal Nardi<sup>8</sup>. Il Nardi, infine, non risparmia impropri nei confronti del domenicano: parla della pura e semplice «stupidità del frate di Rimini»<sup>9</sup>, un benpensante «che vomita ingiurie contro Dante»<sup>10</sup>, che «si rivela incapace d'intendere il [suo] pensiero»<sup>11</sup>,

<sup>5</sup> E.G. PARODI, *Del concetto d'Impero in Dante e del suo averroismo*, in *Bullettino della Società Dantesca Italiana*, 1919, XXVI, pp. 105-148, p. 132.

<sup>6</sup> G. PETROCCHI, *Introduzione*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di M. PIZZICA, Milano, B.U.R., 2001, pp. 213-214; DANTE ALIGHIERI, *Monarchia. Testo, introduzione, traduzione e commento*, a cura di G. VINAY. In appendice: *Le epistole politiche* tradotte, Firenze, Sansoni, 1950, p. 16: «Dante è stato poco esplicito ma è certo che il Vernani lo ha frainteso»; E.G. PARODI, *Del concetto d'Impero in Dante*, cit., p. 129. Si vedano anche i riferimenti al Vernani in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia. Commento storico comparativo* di A. MEOZZI, Milano, Vallardi, 1938, in particolare l'Appendice, pp. 149-153 e A. MEOZZI, *I trattati politici di Guido Vernani e Dante Alighieri*, in *Giornale Dantesco*, 1927, XXX, pp. 18-30.

<sup>7</sup> P.G. RICCI, *Vernani, Guido*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., V, pp. 967-968.

<sup>8</sup> A.K. CASSELL, *The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the "Monarchia" composed by Dante, and Pope John XXII's Bull Si fratrum*, Washington D.C., The Catholic University of America, 2004, p. 53; A.K. CASSELL, *Logic and Spleen: A Post-Mortem Dialogue Between Dante & Guido Vernani (The Monarchia & the Reprobatio Monarchiae, Book III)*, in *L'Alighieri*, XXIV, 2004, pp. 5-24, p. 6; B. NARDI, *Il concetto d'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, cit., p. 231.

<sup>9</sup> B. NARDI, *Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante*, cit., p. 378.

<sup>10</sup> B. NARDI, *Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante*, cit., p. 382.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

e le cui critiche vengono perciò ridotte a «chiacchiere pettegole»<sup>12</sup>. Francis Cheneval – che ha proposto un'accuratissima ricostruzione delle idee filosofiche del domenicano – segnala la netta ed evidente dipendenza della sua filosofia rispetto al pensiero tomistico e quindi la sua scarsa originalità, constatazione con la quale si mostra sostanzialmente d'accordo anche Luciano Cova<sup>13</sup>. Si vede bene, insomma, che secondo non pochi illustri dantisti la refutazione della *Monarchia* avrebbe un valore come testimone della reazione suscitata in ambito ecclesiastico dalle teorie politiche dantesche, ma sarebbe priva di un vero interesse filosofico. Dopo gli anni Ottanta, comunque, e soprattutto dalla metà degli anni Novanta, c'è stato un rinnovato interesse per il pensiero del Vernani – che non ha però sostanzialmente modificato il giudizio generale sul domenicano – grazie ai lavori di Jean Dunbabin, che ha giustamente del Vernani elogiato «his clarity of style and his ability to express complex matters simply»<sup>14</sup>, Christian Trottman, Carlo Dolcini, Ovidio Capitani, Aldo Vallone, Roberto Lambertini, Francis Cheneval, Luciano Cova<sup>15</sup> e, più di re-

<sup>12</sup> B. NARDI, *Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante*, cit., p. 385. Cfr. anche B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia*, in ID., *Dal Convivio alla Commedia: Sei saggi danteschi*, Roma, Istituto Storico Italiano per lo Studio del Medio Evo, 1960, pp. 37-150, p. 90, che parla ancora dell'«astiosa polemica condotta *contra Dantem*» dal «frate romagnolo, torbido fautore delle più spinte dottrine teocratiche».

<sup>13</sup> F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559: Metamorphosen eines philosophischen Werkes, mit einer kritischen Edition von Guido Vernanis Tractatus de potestate summi pontificis*, München, Wilhelm Fink, 1995, p. 125. Cfr. L. COVA, *Il Liber de virtutibus di Guido Vernani da Rimini: Una rivisitazione trecentesca dell'etica tomista (con l'edizione del testo)*, Turhhout (Belgium), Brepols, 2011, p. 55: «Filosoficamente poco originale, come nota Cheneval, Guido utilizza il pensiero tommasiano [...] come arma da contrapporre alla concezione laica della felicità e della politica espressa da Dante». Si veda anche F. CHENEVAL, *La réception de la Monarchie de Dante, ou les métamorphoses d'une œuvre philosophique*, in *Vivarium*, 1996, XXXIV, pp. 254-267.

<sup>14</sup> J. DUNBABIN, *Guido Vernani of Rimini's Commentary on Aristotle's 'Politics'*, in *Traditio*, 1988, XLIV, pp. 373-388, p. 374. Opinione ricordata anche da L. COVA, *Il Liber de virtutibus*, cit., p. 55.

<sup>15</sup> O. CAPITANI, *Monarchia: Il pensiero politico* [1965], in ID., *Chiose minime dantesche*, Bologna, Pàtron, 1985, pp. 35-56; ID., *Spigolature minime sul III della Monarchia* [1978], in ID., *Chiose minime dantesche*, cit., pp. 57-82; ID., *Riferimento storico e pubblicistica nel commento di Bruno Nardi alla Monarchia dantesca* [1980], in ID., *Chiose minime dantesche*, cit., pp. 83-114; A. VALLONE, *Antidantismo politico nel XIV secolo* [1973], in ID., *Antidantismo politico e dantismo letterario*,

cente, la nuova edizione commentata del *De reprobatione Monarchie* a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, che hanno valutato positivamente sia la «sensibilità filosofica»<sup>16</sup> del Vernani che l'«efficacia» e l'«adeguata attrezzatura filosofica e teologica» delle sue critiche<sup>17</sup>.

Non è la mia intenzione discutere sulla certamente scarsa originalità della filosofia del domenicano, benché l'originalità, a mio avviso, non dovrebbe essere considerata un valore filosoficamente rilevante, come se fosse al pari – e persino, non di rado, sostitutivo – della verità. Vorrei piuttosto mostrare che la lettura della *Monarchia* proposta dal Vernani si intreccia, dal punto di vista degli argomenti, con le otto e novecentesche discussioni sulla modernità o meno

---

Roma, Bonacci, 1988, pp. 35-126; C. DOLCINI, *Guido Vernani e Dante: Note sul testo del De reprobatione Monarchie*, in *Lecture classensi*, 1982, IX-X, pp. 257-260; CH. TROTTMANN, *Guido Vernani critique des deux ultimes de Dante: théories de la béatitude et conceptions du pouvoir politique*, in B.C. Bazán, E. Andújar, L.G. Sbrocchi (a cura di), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie Médiéval, New York, Legas, 1995, II, pp. 1147-1159; F. CHENEVAL, *Dante's Monarchia: Aspects of Its History of Reception in the 14<sup>th</sup> Century*, in B.C. BAZÁN et al. (a cura di), *Les philosophies morales et politiques*, cit., pp. 1474-1485; L. COVA, *Felicità e beatitudine nella Sententia Libri Ethicorum di Guido Vernani da Rimini*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2006, XVII, pp. 363-404; R. LAMBERTINI, *Guido Vernani contro Dante: La questione dell'universalismo politico*, in M. VEGLIA, L. PAOLINI, R. PARMEGGIANI (a cura di), «*Il mondo errante*»: *Dante fra letteratura, eresia e storia*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 359-369; R. LAMBERTINI, *Il re e il filosofo: Aspetti della riflessione politica*, in L. BIANCHI (a cura di), *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 345-385.

<sup>16</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. CHIESA e A. TABARRONI, con la collaborazione di D. ELLERO, Nuova edizione commentata delle opere di Dante, vol. IV, Roma, Salerno, 2013, p. 321; in appendice: TOLOMEO DA LUCCA, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*; GUIDO VERNANI, *De reprobatione 'Monarchie' composita a Dante; Adbreviatio expositionis decretalis domini pape Bonifacii octavi*; COLA DI RIENZO, *In 'Monarchiam' Dantis commentarium*; MARSILIO FICINO, *La 'Monarchia' di Dante*. Se non altrimenti indicato, utilizzo sempre questa edizione sia per la *Monarchia* che per la *Reprobatio*, qui abbreviata *De rep.*

<sup>17</sup> *Monarchia*, cit., p. 322. Diego Quaglioni, invece, parla dell'«incomprensione di un Vernani per le costruzioni archetipiche della *Monarchia*», in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, Edizione diretta da M. Santagata, II: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. FIORAVANTI, C. GIUNTA, D. QUAGLIONI, C. VILLA, G. ALBANESE, Milano, Mondadori, 2014, p. 840. Ruedi Imbach e Christoph Flüeler accennano al tono pieno di odio del domenicano: «Dieses in gehässigem Ton abgefaßte Werk», in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. IMBACH und CH. FLÜELER, Stuttgart, Reclam, 1989, p. 356.

del pensiero politico dantesco. Per certa storiografia otto-novecentesca quelle caratteristiche della *Monarchia* criticate dal frate domenicano – l'esistenza di un fine proprio dell'umanità diverso dal fine dell'uomo, l'identificazione di questo fine con un'attività collettiva di natura intellettuale, l'affermazione dell'esistenza di un fine ultimo di questa vita paragonabile a un riacquistato paradiso terreno – tutte queste caratteristiche, dicevo, costituiscono infatti il marchio della sua modernità, con una evidente inversione dei valori attribuiti a tali tesi dantesche: ciò che per il Vernani ha un segno negativo, perché contrasta con la fede cristiana, ed è perciò deprecabile, per i filosofi e i critici moderni – o forse meglio, modernisti – ha un segno positivo, giustamente perché contrasta con la fede cristiana, ed è perciò auspicabile. Esaminiamo gli argomenti.

## 2. *Il fine dell'umanità e il fine del singolo*

Uno degli argomenti più interessanti presentati dal Vernani è quello che si scaglia contro il fondamento metafisico della teoria dantesca dell'Impero, il «*principium inquisitionis directivum*», che affermando l'esistenza di un fine proprio dell'umanità nel suo complesso porta alla conclusione della necessaria esistenza di un unico governo per tutti gli uomini. Non è necessario in questa sede ricordare l'argomento dantesco, ma sarà di sicuro utile mettere a fuoco la premessa. Premessa dell'argomentazione è l'analogia tra il diverso fine del pollice, della mano, del braccio e il fine dell'uomo nella sua totalità, da un lato, e, dall'altro lato, l'egualmente diverso fine delle comunità, dall'individuo al genere umano attraverso la famiglia, il borgo, la città e il regno<sup>18</sup>. Il Vernani rileva che l'argomento di Dante procede mediante la distinzione della diversità del fine delle par-

<sup>18</sup> *Mon.* I III 2: «Et ad evidentiam eius quod queritur advertendum quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc ad quem manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit. Et hoc queritur hic tanquam principium inquisitionis directivum».

ti dal fine dell'insieme<sup>19</sup>. L'osservazione del Vernani sembra essere affatto giusta. Sia nel terzo che nel quarto capitolo del primo libro della *Monarchia* (I III 2 e I V 4-9) viene effettivamente fatta una distinzione – ambigua quanto si voglia – tra il fine del singolo e quello dell'umanità. La confutazione del Vernani presenta un argomento logico teso a dimostrare il carattere fallace della distinzione tra il fine dell'uomo e il fine dell'umanità<sup>20</sup>. Mentre la mano, il braccio e l'occhio hanno una definizione diversa dal corpo del quale sono parti, e per questo hanno una finalità anch'essa diversa dall'intero di cui sono parti (differiscono appunto specificamente), la specie non ha una definizione così diversa dal genere di cui è parte. Socrate, infatti, che è una *pars subiectiva* della *species* umana, non ha una definizione diversa dall'uomo, ma con esso coincidente: "uomo" si dice di Socrate (*kath'hypokéimenou légethai*), benché non stia in Socrate – è infatti un predicato essenziale di Socrate –, mentre la mano non si dice del corpo, ma è nel corpo (*en hypokéimenoi einai*), e non definisce essenzialmente ma determina accidentalmente il corpo di cui

<sup>19</sup> *De rep.* I.1, p. 330: «Procedit enim sic: partes habent diversos fines inter se et etiam diversos a fine totius [...]. Quis autem sit finis singularis hominis non declarat, dum dicit quod sicut finis partis hominis est alius a fine totius hominis, ita finis unius hominis est alius et diversus a fine totius humani generis, cum unus singularis homo sit pars totius multitudinis».

<sup>20</sup> *De rep.* I.2, p. 333: «Argumentum autem de diversitate partium nihil valet, quia partes hominis sunt ab invicem specie differentes, sicut manus a pede et oculus ab aure. Non sic autem differt homo ab homine. Unde ultimus finis unius hominis non differt ab ultimo fine alterius hominis nec ab ultimo fine totius humani generis. Unde patet quod ille homo [Dante] turpiter erravit per fallaciam equivocationis, quia alia est ratio partis integralis, quales sunt oculus et manus respectu hominis, et alia ratio partis subiective, qualis est Petrus et Paulus respectu totius generis. Attendendum est autem quod diverse beatitudines diversorum hominum, ut puta Petri et Pauli, differunt quidem secundum numerum, sed non differunt specie neque quantum ad obiectum, quod est omnibus summum bonum». Da un punto di vista logico, l'argomento dantesco presenta, a quanto pare, una confusione – e in questo consiste l'equivoco – tra il «*totum integrale*», che secondo la nota definizione di Pietro Hispano «est compositum ex partibus habentibus quantitatem», e perciò «posito toto integrali, ponitur quelibet eius pars», e il «*totum universale*»: «Pars subiectiva est quod est inferius sub universali. Locus a toto universali sive a genere est habitudo ipsius ad suam partem sive ad suam speciem», e perciò «remoto genere sive toto universali, removetur species sive pars subiectiva». Cfr. PETER OF SPAIN [PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS], *Tractatus called afterwards Summule logicales*, First critical edition from the manuscripts with an introduction by L.M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum, 1972, pp. 77, 63-65.

è parte, e questo è il motivo logico per cui il Vernani sostiene che il fine ultimo di un individuo di una specie non è né può essere diverso dal fine ultimo di un altro individuo della medesima specie né tanto meno dal fine ultimo della specie nel suo insieme. L'analogia sulla quale si fonda l'argomento dantesco viene così spezzata da un punto di vista logico dal Vernani<sup>21</sup>. Questa critica coglie il problema della teorizzazione dantesca dell'umanità caratterizzata come un corpo metafisico autonomo, su cui si fonda l'autonomia ontologica dell'Impero di fronte a una Chiesa che nella salute degli individui trova la sua giustificazione. Ma il modo in cui entrambi i fini si armonizzano tra loro è piuttosto problematico, e in questo caso sarà doppiamente problematico visto che Dante riconosce anche una duplice finalità all'individuo.

### 3. *Dall'averroismo al progressismo: la superfluità dell'individuo*

Il problema rilevato dal Vernani non è esclusivo della *Monarchia*: sarà difatti al centro del pensiero politico moderno di stampo progressista<sup>22</sup>. Basti qui ricordare di sfuggita che lo stesso Kant sostiene che le disposizioni razionali dell'uomo si possono sviluppare soltanto a livello della specie, non dell'individuo. Ed è per questo motivo che Kant è stato identificato come averroista da Herder, che, non a caso, ripeté lo stesso argomento del Vernani che abbiamo ap-

---

<sup>21</sup> Contro la lettura qui presentata, cfr. A.K. CASSELL, *The Monarchia Controversy*, cit., p. 344, n. 22: «Such a choice between the goal of “all men” and the end of the “individual” is actually a creature of Vernani’s own sophistry. Throughout his rebuttal, the friar stubbornly ignores the distinction between the ideal goal of attaining, ultimately, to God [...] and the practical and doctrinal fact that, although Christ opened the choice of Heaven, some men will love lesser goods, and choose instead freely, willingly, and, eventually, impenitently, to go to Hell».

<sup>22</sup> In altre parole, di fronte agli individui, ai popoli, alle nazioni e ai regni particolari, l'umanità teorizzata da Dante si costituisce come un soggetto politico che richiede una nuova istituzione, l'Impero, che in virtù della sua stessa universalità entra in inevitabile concorrenza con la Chiesa. L'individuazione dantesca di un diverso fine del singolo e dell'umanità fa di quest'ultima una sorte di «ente collettivo, che Dio ha creato con un preciso scopo – sono parole del Chiesa e il Tabarroni nel commento a *De rep.* I.3, pp. 333-334 –, e che sotto la guida del monarca può agire come un'unica persona giuridica, un corpo politico, uno stato».

pena visto<sup>23</sup>. In risposta all'accusa di averroismo, Kant precisò la sua idea di un'umanità infinita nel tempo il cui fine non può essere raggiunto da nessun individuo in particolare, ma dalla somma di tutte le generazioni. Il senso della storia è appunto l'incessante avanzare verso un – dal punto di vista individuale – irraggiungibile progresso, giacché, siccome l'umanità è composta da individui, ogni individuo cerca di raggiungere un fine ultimo – quello dell'umanità – che però nessuno è individualmente in grado di raggiungere. In questo consiste giustamente il paradosso dell'idea moderna di progresso, cioè che se il fine dell'umanità è – almeno in un certo senso – *alius et diversus* dal fine dell'uomo singolare, la *perfectio* dell'umanità, il suo *finis ultimus*, non significherebbe nulla per l'individuo<sup>24</sup>. L'argo-

<sup>23</sup> Il passo di Herder, riportato da I. KANT, *Recensione di J.C. Herder, "Idee sulla filosofia della storia dell'umanità"*, parte I e II, Riga e Lipsia, 1784-1785 [1785], in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un saggio di CH. GARVE, tradotti da G. SOLARI e G. VIDARI, edizione postuma a cura di N. BOBBIO, L. FIRPO, V. MATHIEU, Torino, Utet, 1956, pp. 151-177, p. 174, è il seguente: «Se qualcuno dicesse che non il singolo uomo, ma la specie si forma con l'educazione, egli parlerebbe in un linguaggio incomprensibile, poiché genere e specie sono solo concetti generali, che esistono solo in singoli esseri... Sarebbe come se io parlassi in generale dell'animalità, della petrosità, della metallicità e adornassi questi nomi dei più splendidi attributi, ma tali che nei singoli individui si contraddicessero tra loro... Per questa via della filosofia di Averroè non deve perdersi la nostra filosofia della storia». Sull'averroismo di Kant, si vedano M. SGARBI, *Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment*, in A. AKASOY, G. GIGLIONI (a cura di), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 255-269; PH.W. ROSEMANN, *Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the Bewusstsein überhaupt Averroistic?*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1999, LXXIII.1, pp. 185-230; A. AÇIKGENÇ, *Ibn Rushd, Kant, and Transcendent Rationality: A Critical Synthesis*, in *Alif. Journal of Comparative Poetics*, 1996, XVI, pp. 164-190; F. MONTERO MOLINER, *El averroísmo en la filosofía moral de Kant*, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1992, IX, pp. 39-58; e soprattutto, per quanto riguarda i vincoli tra l'averroismo, Kant e il pensiero di stampo progressista, PH. MERLAN, *Collective Consciousness, Double Consciousness, and the Metaconsciousness (Unconscious Consciousness) in Kant and Some Post-Kantians* (Ch. IV), in ID., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, pp.114-137.

<sup>24</sup> Cfr. I. KANT, *Recensione di J.C. Herder, "Idee sulla filosofia della storia dell'umanità"*, cit., p. 174: «Certo, chi dicesse che nessun singolo cavallo ha corna, ma che la cavallinità è però cornuta, direbbe una sciocca insulsaggine. Infatti la specie non significa altro che il segno in cui tutti gli individui devono tra loro convenire. Ma se genere umano indica la totalità di una serie di generazioni che

mento kantiano, come pure quello dantesco, implica la preminenza dell'umanità come corpo collettivo – e *a fortiori* come paradossale condizione di possibilità dell'ordine morale<sup>25</sup> – sugli individui che la compongono. L'ideale del progresso suppone quindi che tutti gli individui, nell'intera storia dell'umanità, sono vissuti senza aver raggiunto mai il loro fine ultimo, che è raggiungibile soltanto in quello stato ideale stabilito quale meta finale del progredire della specie umana, prima della quale però i desideri individuali rimarrebbero fatalmente insoddisfatti<sup>26</sup>. Sia in Kant che in Dante, il fine ultimo dell'umanità è di natura intellettuale: si tratta dell'educazione in senso illuministico, in un caso, e dell'attuazione dell'intelletto possibile, nell'altro<sup>27</sup>. Secondo Dante, ripetiamolo ancora una volta, nessun individuo, nessuna comunità particolare è in grado di raggiungere un tale fine, e perciò è necessaria l'unità del genere umano sotto un unico governo<sup>28</sup>. È quindi evidente che – come segnalato dal Verna-

---

vanno all'infinito, cioè verso l'indeterminabile (e questo è il significato usuale), e se si ammette che questa serie di generazioni si avvicini continuamente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non vi è alcuna contraddizione nel dire che tale totalità in tutte le sue parti è rispetto a queste asintotica, ma che nel complesso si incontra con essa. In altre parole ciò significa che nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo il genere raggiunge pienamente la sua destinazione». Cfr. PH. MERLAN, *Collective Consciousness, Double Consciousness, and the Metaconsciousness*, cit., p. 115.

<sup>25</sup> Cfr. R. PINTO, *Introducción*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia: Sobre la monarquía universal*, Edición bilingüe de R. PINTO, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 9-80, p. 52: «Aquí [*Mon. I XII 6-13*] descubrimos que el ejercicio del libre albedrío (es decir, de la libertad) depende de ciertas condiciones que no atañen ya al hombre singularmente considerado ni a su capacidad personal de dominar con la racionalidad los apetitos (que, como se ha visto en *Purg. XVIII*, es el fundamento de la moralidad), sino a la humanidad en su conjunto, que solo si depende de un monarca absoluto y universal puede, individualmente, disfrutar de ese precioso don. Entre Dios, que otorga la libertad, y la persona que la recibe, la relación no es inmediata, sino que hay un filtro político, es decir, una restricción esencial de esa libertad que es condición de la responsabilidad moral de las personas. [...] Dicha libertad depende completamente de las condiciones políticas en que actúa la humanidad entera (y solo en segunda instancia del comportamiento de cada uno)». Sulle critiche del Vernani, si vedano le pp. 54-56.

<sup>26</sup> Cfr. PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, cit., p. 89; M. PÉREZ CARRASCO, *En el giro moderno hacia la immanencia: A propósito del Siger de Brabante de Eric Voegelin*, in *Deus mortalis: Cuaderno de filosofía política*, 2015, XI, pp. 185-209.

<sup>27</sup> *Mon. I IV 1*.

<sup>28</sup> Cfr. *Mon. I III 7-8*.

ni – il fine dell'uomo deve necessariamente essere *alius et diversus* dal fine dell'umanità, altrimenti il *genus humanum* non sarebbe altro che la somma delle sue parti, e cioè un tutto quantitativo senza una vera consistenza metafisica, e quindi incapace di trasformarsi in un soggetto politico.

La critica alla scissione tra il fine dell'individuo e il fine dell'umanità (che per il Vernani s'identificano) e all'affermazione del duplice fine ultimo dell'uomo (che per il Vernani è un unico fine) formano un'unità con la più generale accusa di averroismo. Se il fine intellettuale può realizzarsi soltanto in modo collettivo, e alla beatitudine in quanto all'anima si arriva unicamente dopo questa vita, non si capisce bene quale sia il ruolo giocato dalla ragione individuale – che ovviamente non sarebbe *l'intellectus possibilis*, che nell'ipotesi averroistica, e secondo il Vernani dantesca, non può essere attualizzato individualmente, ma *l'intellectus adeptus* o *habitualis*, che è corruttibile – in rapporto al destino dell'uomo, come ha giustamente spiegato Raffaele Pinto a proposito del problema della predestinazione nella sua relazione.

#### 4. *Un'impossibile etica del corpo*

L'argomento appena analizzato si collega alla critica ai *duo ultima*, che colpisce in modo diretto il dualismo dantesco. Se il duplice fine dell'uomo si evince dalla sua duplice natura, corruttibile ed incorruttibile, allora – conclude il Vernani – le virtù morali e intellettuali che dovrebbero portarci, secondo Dante, alla felicità terrena apparterrebbero *a fortiori* alla nostra natura corruttibile. Conclusione evidentemente paradossale, perché, se ci fosse una virtù propria della nostra natura corruttibile, allora ci sarebbe una sorta di etica del corpo, il che equivarrebbe a dire che l'arte di suonare la cetra risiede nella mano e nella cetra anziché nella mente del suonatore. Ma la virtù – argomenta, aristotelicamente, il Vernani – risiede nella volontà e nella ragione, che appartengono naturalmente all'anima intellettuale, e non risiede «in potentiis inferioribus, que pertinent ad naturam corruptibilem, nobis bestiisque communem, et sunt instrumenta voluntatis et rationis; sicut nec ars citharizandi est in manu

nec in cithara, sed est in mente citharedi»<sup>29</sup>. Questo è il motivo per cui il Vernani conclude che dalla natura duplice dell'uomo (corpo e anima) non si evince una duplice felicità, ma un'unica felicità, quella della vita contemplativa, che è indirizzata alla salvezza eterna.

### 5. *L'illusione della beatitudo politica*

Tutto questo conduce alla negazione, da parte del Vernani, della possibilità stessa di una felicità terrena, con la cui immagine non a caso si chiude il trattato dantesco, quella «beatitudo huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur»<sup>30</sup>. Nei confronti del dualismo dantesco – che agli occhi del frate domenicano, l'abbiamo visto, sembra operare una doppia divisione, tra il fine dell'individuo e il fine dell'umanità, da un lato, e, dall'altro lato, tra il fine della parte corruttibile dell'uomo e il fine della parte incorruttibile<sup>31</sup> – il Vernani ribadisce l'indivisibile unità

<sup>29</sup> *De rep.* III.10, pp. 364-365: «Ad evidentiam huius argumenti sciendum est quod quidquid est in homine, preter parte intellectivam per quam factus est ad imaginem Dei, totum est nobis commune cum bestiis et naturaliter totum subesse debet potestati mentis et ei debet in omnibus obedire, preter potentiam vegetativam que nobis, herbis et arboribus est communis (ista enim propter sui imperfectionem ratione participare non potest, et ideo in ea nulla potest esse felicitas neque virtus). Per operationes vero aliarum potentiarum nulla virtus acquiritur, nisi quia eis per id quod est superius imperatur, scilicet per intellectum et voluntatem, ad quas pertinet omnia ordinare. Sic autem acquiruntur virtutes morales, quia iusta operantes fiunt homines iusti, et operantes opera fortia fiunt homines fortes, ut dicit Aristoteles in II Ethic., sicut ex frequenti citharizare fiunt homines boni cithariste. Ista autem virtus sic acquisita non est proprie in potentiis inferioribus, que pertinent ad naturam corruptibilem, nobis bestiisque communem, et sunt instrumenta voluntatis et rationis; sicut nec ars citharizandi est in manu nec in cithara, sed est in mente citharedi, nisi forte quandam bonam dispositionem instrumenti improprie velimus appellare virtutem. Virtutes ergo morales sunt in voluntate secundum completam et propriam rationem. Non ergo debuit distinguere ille homo [scil., Dante] duplicem beatitudinem propter duplicem naturam, scilicet corruptibilem et incorruptibilem, quia in natura corruptibili nec virtus proprie nec beatitudo esse potest».

<sup>30</sup> *Mon.* III xvi 7.

<sup>31</sup> Dando luogo in questo modo a un'intima scissione del singolo, da E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study on Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 465, caratterizzata come una «chirurgia metafisica», scissione che sarebbe diventata una caratteristica centrale dell'antropologia moderna, e fulcro del mito del «soggetto decentrato».

sia del singolo uomo che dell'intera società: uno e medesimo è il fine dell'individuo e dell'umanità; uno e medesimo è il fine del corpo e dell'anima, cioè dell'uomo come indissolubile e cristiana nonché aristotelica unità; uno e medesimo è il fine della *humanitas* e della *christianitas*. E se è vero che questo unico fine ultimo è la felicità, allora è ovvio che non lo si può trovare nel regno della morte, e cioè in questa vita, come dice sant'Agostino, chiamato in causa dal Vernani: «*Beatam vitam queritis in regione mortis; non est illic. Quomodo enim beata vita ubi nec vita?*». Quo verba manifeste sonant – aggiunge il Vernani – quod in ista mortali vita beatitudo haberi non potest»<sup>32</sup>. In appoggio a quell'affermazione cita immediatamente anche il terzo libro della *Summa contra gentiles* (III, 48), per ritornare su sant'Agostino col negare la possibilità di una «beatitudo politica in hac vita», consistente nell'operazione delle virtù morali, come Dante effettivamente sostiene nel vessatissimo passo di *Mon.* III XVI 7, felicità politica che però non potrebbe compiersi in questa vita, per «*miserias huius mundi [...], cum quibus beatitudo esse non potest*», e perché la perpetua guerra tra la virtù e il vizio rende impossibile che «*nos beatus esse dicamus*»<sup>33</sup>.

La negazione della «beatitudo politica in hac vita» rappresenta un punto decisivo nella confutazione dell'ideale filosofico e religioso sviluppato da Dante nella *Monarchia*. Non a caso la storiografia otto- e novecentesca (Gilson, Kantorowicz, Kelsen, Gentile, De Sanctis, Ozanam) scorgerà nell'affermazione della «beatitudo huius vite» una ormai moderna rivalutazione della piena autonomia dell'ambito terreno portata avanti dalla *Monarchia*. Quel misteriosamente raggiungibile – non dall'uomo, ma dall'umanità – paradiso terreno si trasformerà nel dogma centrale della nuova religione moderna, che è stata una vera e propria religione politica, fondata cioè sull'affermazione di quella *beatitudo politica* negata per l'appunto dal Vernani. A quella *ersatz* religiosa è stato dato il nome di “secolarismo”, “immanentismo”, “laicismo”, “modernismo” e via dicendo. È proba-

<sup>32</sup> *De rep.* I.2, p. 332.

<sup>33</sup> *De rep.* I.2, pp. 332-333. Sulla questione della felicità nel pensiero del Vernani, cfr. L. COVA, *Il Liber de virtutibus*, cit., pp. 68 e soprattutto 103 ss., *Id.*, *Felicità e beatitudine nella Sententia Libri Ethicorum di Guido Vernani da Rimini*, cit., e CH. TROTTMANN, *Guido Vernani critique des duo ultima*, cit.

bile che Dante sia stato il primo a formulare in modo sistematico un tale orizzonte puramente terreno per l'uomo, cioè la concezione della *beatitudo huius vite* come un *ultimum*.

## 6. *Conclusione*

Il mito della *beatitudo huius vite* avrebbe difatti una fortuna straordinaria nei tempi moderni, come tanti storici e filosofi hanno ormai segnalato. In gioco, nella polemica del Vernani contro Dante, era il senso cristiano della vita. Il cristianesimo non poteva promettere la felicità su questa terra come un *ultimum*, ma tutt'al più come un «umbrifero prefazio» della vera felicità, quella eterna. Il Vernani riconobbe in quest'affermazione, e in altre più decisive, una specie di rinascita del paganesimo, ovvero una rinascita della religiosità pagana che attraversava tutto il trattato dantesco. Sarà giustamente questa sensibilità neopagana, insieme a un senso immanentistico della vita – la fede cioè in una *beatitudo politica* – a caratterizzare il periodo moderno, e perciò tanti filosofi hanno decisamente – e giustamente – affermato la modernità del pensiero politico dantesco. Ma, in un modo certamente negativo e *ante litteram*, il Vernani è stato paradossalmente il primo. Insomma, Guido Vernani può essere accusato di aver portato avanti un'interpretazione troppo letterale della *Monarchia*, può dirsi che le sue idee non siano molto originali, ma quello che egli legge nel testo dantesco e gli argomenti da lui proposti contro quelli di Dante non soltanto si sono mostrati essenzialmente giusti, ma sono stati spesso riproposti dalla critica otto e novecentesca, sia con buona conoscenza della sua *Reprobatio* che senza nemmeno averne conoscenza, il che, alla fin fine, è un indice ancora più eloquente della giustezza ermeneutica e filosofica dell'interpretazione proposta dal frate domenicano.

«TETRAGONO AI COLPI DI VENTURA»:  
CULTO PRIVATO E PROSPETTIVE POLITICHE  
DEL DANTISMO CARDUCCIANO

*Francesca Speranza*

È noto e indubbio che Giosue Carducci abbia segnato una cesura nel dantismo Ottocentesco ma è, forse, ancora importante soffermarsi a riflettere sulle ragioni che hanno determinato tale considerazione<sup>1</sup>. Il culto dantesco nella vita e nelle opere di Carducci ha assunto una manifestazione peculiare che si può apprezzare appieno quando si tenga presente la dialettica tra *culto interno* e *culto esterno* che il poeta di Valdicastello auspicava già nelle pagine delle sue prove pisane, negli anni della formazione presso la Scuola Normale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> In merito al carattere determinante del dantismo carducciano, mi piace ricordare il fondamentale saggio di C. DIONISOTTI, che proprio dai Discorsi del Carducci del 1866-67 *Della varia fortuna di Dante*, trae l'omonimo titolo: *Varia fortuna di Dante*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana* (1967), Torino, Einaudi, 1999, pp. 254-303. Saranno da ricordare inoltre gli importanti studi di S. MARTINI, *Dante e la «Commedia» nell'opera di Carducci giovane, 1846-1865*, Genova, [s. n.], 1999; e di C. TOGNARELLI, *Il mito di Dante nell'opera del Carducci giovane*, in *La Rassegna della Letteratura Italiana*, 2012, II, pp. 513-525; EAD., *Nel nome del padre. Note su Carducci e la Società "Dante Alighieri"*, estratto da *Apice*, 2016, I, Società Dante Alighieri, 2016, pp. 12-15.

<sup>2</sup> Il tema per l'esame di Filosofia così intitolato, in OEN, XXVI, pp. 20-35, fa riferimento al culto di Dio, ma è bene tener presente il discorso quale premessa di una religione civile in Carducci, che è la cifra anche del suo culto dantesco: «Adunque l'adesione della nostra volontà a Dio e la sommissione a lui della creatura razionale costituiscono il culto interno, che può definirsi il complesso di quelli atti con cui l'uomo nell'intimo dell'anima sua rende onore ed omaggio alla divinità [...] adunque egli [l'uomo] dee riconoscere da Dio, a lui sottomettere, consecrare all'onore di lui anche ogni potenza del senso e ogni maniera di attività esterna e dare così un necessario completamento al culto interno spirituale. Di

Ebbene, l'impossibilità di serrare in zone circoscritte la sua produzione letteraria in prosa e in poesia scindendola dagli scritti privati, dalla corrispondenza epistolare e dalle vicende biografiche, spinge ad affrontare lo studio dei suoi scritti danteschi da una nuova prospettiva. Ne consegue un'indagine dove la lettura dei testi procede non senza sorvegliare le giunture che li legano all'esperienza umana poetica e letteraria, a giovamento di una rivalutazione del ruolo, decisivo, di Carducci, negli studi critici e filologici. L'impostazione di un metodo filologico saldamente ancorato allo studio della storia e dei documenti convalida, infatti, il processo di identificazione col modello del Sommo Poeta e funge da saldatura per le diverse e compresenti sfaccettature dell'uomo di lettere<sup>3</sup>.

In questa sede vorrei osservare più da vicino la prima fase del dantismo carducciano per approdare agli anni tra il '67 e il '70: un periodo tra i più densi e significativi della biografia di Giosue Carducci, contrassegnato da eventi che lo vedono coinvolto in prima persona nel ruolo di docente presso l'Ateneo felsineo e durante il quale prorompono il suo carattere più veracemente appassionato e il suo intimo coinvolgimento nel rapporto con la letteratura<sup>4</sup>. Sono

---

più l'uomo vive in società civile: ora la società e la civiltà hanno a fondamento la morale religiosa, ma sono essenzialmente pratiche, per cui la morale religiosa come elemento civile deve esser diffusa per istruzione e per esempio: ora l'esempio non si può dare altro che col manifestare pubblicamente i sentimenti religiosi: adunque il culto non deve essere solamente un obbligo riconosciuto col lume razionale ma anche un fatto, non deve essere individuale ma sociale, dee infine tradursi nella vita pratica perché possa come esempio ed istruzione operare sulla società che è essenzialmente pratica» (pp. 30-31).

<sup>3</sup> In un recente intervento per il gabinetto Vieusseux, William Spaggiari ha ripercorso le linee del dantismo carducciano affiancando le prose propriamente di argomento dantesco alla corrispondenza privata e ha individuato uno snodo cruciale intorno agli anni '90. Spaggiari nota come in quel torno d'anni il pensiero del Carducci sull'opera di Dante si assesti e si riducano le contraddizioni, a fronte di una maturità e di una consapevolezza acquisite man mano che lo studio si faceva più ampio e approfondito e si affinava il metodo di ricerca storica. L'intervento si può recuperare online, sul canale YouTube del Gabinetto Vieusseux: *Dante e Carducci*, discorso tenuto l'11 maggio 2021 per il Gabinetto Vieusseux (all'interno di una serie di interventi su *Dante nella coscienza letteraria della nuova Italia. Ciclo di conferenze nel 700° anniversario della morte di Dante Alighieri* a cura di Gino Tellini).

<sup>4</sup> Sul magistero bolognese di Giosue Carducci, si veda il volume di M. VEGLIA, *La vita vera. Carducci a Bologna*, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp.

anni nei quali è possibile scorgere costantemente in filigrana nell'opera del Carducci la presenza di Dante, al punto da mettere in luce il senso di profonda aderenza al modello che, per lui, incarnava.

Sarà forse opportuno svolgere preliminarmente qualche considerazione sul contesto che attraversa questo periodo, nonché sulla stesura di alcuni scritti coevi particolarmente significativi per ragionare sulla funzione della poesia da Carducci difesa e da Dante rivelata. Nel 1846 Pio IX, eletto pontefice nel giugno di quello stesso anno, si ergeva dalla sua "Cattedra di verità", con l'Enciclica *Qui pluribus*, contro coloro i quali inducevano alla "fallacia degli idoli" e alla "caligine degli errori" e osavano minacciare l'ufficio del pontefice e l'infallibilità del suo giudizio sulla dottrina e sui costumi, costoro: «peritissimi artefici di frode che esaltando le virtù della ragione umana e in nome del progresso deviavano il popolo». Negli anni successivi alla pur breve impresa della Repubblica Romana guidata da Mazzini, Saffi e Armellini e nel pieno del fervore conseguente agli esiti indigesti di quella vicenda, i sostenitori della causa patriottica dovevano scontrarsi proprio con l'intransigenza della Chiesa. Le encicliche *Maxima quidem*, nel giugno 1862, e *Quanta cura*, insieme con il *Sillabo*, nel dicembre 1864, erano la conseguenza di un ulteriore irrigidimento di posizione del pontefice verso coloro i quali, professando una nuova fede nel progresso, sostenevano la necessità di porre un limite all'autonomia della chiesa e alla sua libertà di potere temporale.

Con queste premesse si potrà pensare al lavoro di Carducci in quegli anni quando, appellandosi a Dante, le sue prose e le sue poesie già ne restituivano il manifesto del metodo e della poetica. Fin dal 1853, nel tema per l'ammissione alla Scuola Normale di Pisa, *Dante e il suo secolo*, Carducci sosteneva un'idea di letteratura, contrapposta alla «letteratura da trastullo» che aveva portato a dimenticare la funzione civile. E continuava a ribadirne il vero scopo nei temi di letteratura pisani, che risalgono agli anni tra il 1855 e il

---

127-181, prezioso per scrutare l'intelaiatura dei rapporti di Giosue Carducci con la città di Bologna, i luoghi, le istituzioni, le persone. Si guardi, inoltre, la dissertazione di C. SGUBBI, *L'insegnamento di Giosue Carducci nell'Università di Bologna*, tesi di dottorato presso l'Università degli Studi di Torino (coordinatore Arnaldo Di Benedetto), 1996.

1857, su *L'Epopèa e la Divina Commedia*<sup>5</sup>, dove le figure di Omero, Dante, e, del pari, Shakespeare, potevano congiungersi nel ruolo di cantori di una *epopea primitiva*. Così si legge nel primo Tema:

I caratteri o meglio li ufficii dell'epopea son due; umanitario l'uno, l'altro letterario: abbracciare la vita umana nella sua più grande estensione e la vita sociale e politica di un dato tempo; precedere, o più veramente creare una letteratura nazionale. Così concepita l'epopea è una creazione quasi fatale e necessaria per le nazioni; ed ha bisogno di un'epoca straordinaria – che presenti un mutamento nella umanità e in un dato popolo, non che di un uomo il quale si tragga fuori dalla vulgare schiera per farsi interprete di questo cambiamento.

E, procedendo, nel terzo:

Fu stabilito che all'epopea, per esser primitiva e fatale, richiedeasi un officio umanitario che tutto abbracci l'uman genere né dimentichi il popolo e il tempo a cui il poeta appartiene: onde avviene che noi dobbiamo cercare qual sia nella Divina Commedia il fine umanitario e civile. Il quale, a chi ben guarda, si parrà subito essere il miglioramento progressivo del genere umano rappresentato in Dante individuo.

Contestualmente alla stesura di questi temi, Carducci componeva un gruppo di poesie (le cui fasi redazionali attraversano il periodo che va dal 1853 al 1857), poi confluite in sequenza nel Libro IV di *Juvenilia* nell'edizione di *Poesie* del 1871, dove, i soli titoli verrebbero a delineare le tappe di un percorso ben preciso: *La selva primitiva*, *Prometeo*, *Omero*, *Dante*, *Beatrice*, *Agl'Italiani*. Si apre nitida la via che, da una condizione ferina originaria rozza, può condurre l'individuo a uno stato di elevazione morale dove la poesia è guida e garante. Tra gli endecasillabi della canzone dedicata a *Dante*, composta a partire dal 1854<sup>6</sup>, si insinuano già le premesse di un discorso

<sup>5</sup> OEN, V, pp. 362-414.

<sup>6</sup> Le vicende redazionali che interessano la composizione di questa canzone sono dettagliatamente esposte nelle pagine, a essa dedicate, della più recente edizione di *Juvenilia* a cura di C. MARIOTTI, Modena, Mucchi, 2019, pp. 510-511 e pp.

che Carducci svilupperà negli scritti successivi, dove il pensiero sul profetismo di Dante si farà più maturo ma il concetto del vincolo tra letteratura e progresso manterrà distintamente la sua eco. Leggiamo i versi 61-68 (corsivo mio)

Ei per entro l'oscura  
*Caligine* de' secoli ondeggiante  
 Rifuggí tra le antiche ombre famose,  
 Ch'ebbe sé in odio e le presenti cose,  
 Ed uscì, nel crepuscolo, gigante  
 Ed ombra apparve ei stesso; ombra crucciosa,  
 Che ad una ad una interroga le tombe  
 Nel deserto, e le abbraccia ad una ad una;

Qui il poeta *viator* è il protagonista di un'esperienza insieme individuale e universale che riguarda l'intera umanità e consiste nel superamento di uno stato di offuscamento tale che obnubila la capacità di scernere la verace via che conduce al fine, alla missione dell'uomo sulla terra. Suggestivo, a mio parere, l'uso della parola *caligine*, evocativo del passo dantesco di *Purg.* XI 25-30, dove le anime sono piegate all'espiazione del peccato di superbia

Così a sé e noi buona ramogna  
 quell'ombre orando, andavan sotto 'l pondo  
 simile a quel che talvolta si sogna,  
 disparmente angosciate tutte a tondo  
 e lasse su per la prima cornice,  
 purgando la *caligine* del mondo.

Tra i primi commentatori della *Commedia*, Benvenuto da Imola parafrasava, in corrispondenza dell'hapax *caligine*: «idest, super-

---

516 ss.; nell'edizione di *Poesie* del 1871, con altra consapevolezza, Carducci tornerà a riflettere su alcuni versi, con i quali si riferiva a Dante quale profeta dell'Italia unita, «Te salutò in desio, /Alma Italia novella, /Una d'armi di leggi e di favella» (vv. 79-81), annotandoli: «Questo stava bene dirlo nel 1854; ma che Dante pensasse all'unità d'Italia, oggi, studiati un po' meglio i tempi l'uomo e il poema, non lo direi più né pure in un ditrambo. Le son novelle che oramai bisogna lasciarle quei che sudano a lusingare il veltro» (cfr. le osservazioni in merito di C. TOGNARELLI, *Il mito di Dante nell'opera del Carducci giovane*, in *La Rassegna della Letteratura Italiana*, 2012, II, p. 524).

biam, quae offuscat mentem prae caeteris vitiis, quia istud vitium vult facere hominem Deum, vel similem Deo»; sarà da rilevare che questa stessa reminiscenza dantesca compare anche nell'enciclica *Qui pluribus* (vedi *supra*)<sup>7</sup>, dove, a monte dell'affermazione dell'infallibilità dell'autorità del pontefice, è in origine Gesù Cristo che viene a "illuminare con la luce delle dottrine", una volta *dileguata la fallacia degli idoli e sgombrata la caligine degli errori*. Tornando ora ai versi di Carducci, la poesia prosegue inneggiando all'ingegno di Dante (vv. 95-105),

Ma questa umile aiuola  
Ove si piange e s'odia,  
E questo eterno inganno, e questa vana  
Ombra c'ha nome vita ed è sí bassa,  
T'era in dispetto. Poi che il sacro verso  
A tutto l'universo  
Descrisse fondo, e il buon sofo gentile

<sup>7</sup> Vale qui la pena riportare la traduzione dell'intero passo, che approda all'essenziale attribuzione dell'infallibilità dell'autorità del successore di Pietro: «Dileguata la fallacia degli idoli, sgombrata la *caligine* degli errori, trionfando di ogni sorta di nemici, [Gesù Cristo] illuminò con la luce delle dottrine e assoggettò al soavissimo giogo di Cristo medesimo popoli, genti, nazioni quantunque barbare per ferocia, e diverse d'indole, di costumi, di leggi, d'istituti, annunziando a tutti la pace, annunziando beni. Le quali cose certamente risplendono da ogni parte di tanta luce, di sapienza e di potenza divina, che la mente ed il pensiero di ciascuno facilmente intendono che la fede di Cristo è opera di Dio.

Pertanto la ragione umana, conoscendo chiaramente per siffatti argomenti splendidissimi e fermissimi, che Dio è l'autore della fede, non può sospingersi più oltre, ma, tolta ogni difficoltà e rimosso ogni dubbio, conviene che presti ossequio alla fede medesima, tenendo per cosa data da Dio tutto ciò che essa propone da credere e da fare.

E di qui si vede chiaro quanto errino coloro che, abusando della ragione e stimando opera umana la parola di Dio, a loro arbitrio osano spiegarla ed interpretarla, quando Iddio medesimo ha costituito una viva autorità, la quale insegni e stabilisca il vero e legittimo senso della sua celeste rivelazione, e con *infallibile* giudizio definisca ogni controversia di fede e di costumi, affinché i fedeli non siano raggirati da ogni turbino di dottrina, né siano per umana nequizia indotti in errore. La quale viva ed *infallibile* autorità è in quella sola Chiesa che da Cristo Signore fu edificata sopra Pietro, Capo, Principe e Pastore della Chiesa universale, la cui fede, per divina promessa, non verrà mai meno, ma sempre e senza intermissione durerà nei legittimi Pontefici [...]» (cito il testo dalla fonte <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>).

Te mise dentro a le secrete cose,  
 Veder volesti come l'angel vede  
 Colà dove non è di nebbia velo,  
 Amar volesti come s'ama in cielo.

Si possono dedurre le ragioni per le quali il ruolo di Dante è, per Carducci, fondamentale nel processo di avanzamento culturale e sociale dell'umanità. Alla luce dei versi 103-105, dove è il poeta, che si spinge a voler dissipare l'ottenebramento (dirà, Carducci, che «egli laico osa impadronirsi di quel ch'era patrimonio specialissimo de' chierici»)<sup>8</sup>, la stessa parola, *caligine*, si carica di volta in volta di una diversa forza semantica, come avremo modo di vedere anche più avanti: pur essendo il medesimo il referente, l'offuscamento è, in un caso, un limite oltre il quale la ragione umana deve spingersi, nell'altro, un limite che imbriglia la ragione umana interponendosi all'accesso a verità che spetta ad altri rivelare e solo per loro tramite conoscibili.

Il riferimento all'onniscienza delle virtù angeliche ritorna, nel *Manifesto per una rassegna che non fu mai fatta*<sup>9</sup>, scritto nel 1862 come premessa a un programma di pubblicazioni periodiche che avrebbero avuto per oggetto «le scienze noologiche (filosofia e filologia propriamente detta), le scienze storiche politiche sociali, l'arte». In apertura del quale, si trovano i versi 103-105 di *Purg.* XXX:

Voi vigilate nell'eterno die  
 Sì che notte né sonno a voi non fura  
 Passo che faccia il secol per sue vie.

Servendosi dei versi del poeta che aveva aperto la strada alla secolarizzazione delle scienze, Carducci illustrava lo scopo della rivista: il raggiungimento del progresso attraverso un solido piano di riforma culturale. Leggiamo direttamente dal *Manifesto* quanto segue alla terzina dantesca (mio il corsivo)

Tale dovrebbe essere la lode più degna a un'impresa come quella che noi ci assumiamo. Noi, che siffatta lode desiderere-

<sup>8</sup> *Dei principii informatori dell'antica letteratura italiana*, OEN, XII, pp. 63-77.

<sup>9</sup> Il *Manifesto* si può leggere nel volume delle *Prose* del 1905, pp. 17-19.

remmo ma non osiamo sperare, vogliamo almeno che quasi ammonimento perpetuo e rimprovero al bisogno siano in fronte al nostro periodico impressi cotesti versi del *savio che tutto con l'occhio della mente sempre desto e aperto, quantunque or sereno or turbato, tutto abbracciò il mondo de' tempi suoi*. E con ciò veniamo anche ad aprire il concetto che ci guida; che è quel del progresso.

Sì il progresso: con tutte le sue forze, per tutte le sue vie, sino all'ultimo suo fine, in tutti i suoi modi, nulla escluso, nulla rifiutato, nulla diminuito o attenuato o dissimulato. Il progresso; e sua forza prima, la critica; e sua maestra via, la libertà; e solo suo strumento, la ragione; ed ultimo suo fine, la verità; e modi di lei nell'ordine così delle idee come dei fatti e delle forme, la realtà, la giustizia, l'armonia.

È su questi presupposti che apparecchiava, seppur per un ristretto convito, il suo brindisi a Satana (Satana, che tra le altre raffigurazioni, era stato anche il primo esempio di superbia impresso nel «duro pavimento» della prima cornice purgatoriale).

L'inno, composto in una notte di settembre del 1863 e inviato all'amico Giuseppe Chiarini in una lettera del 15 ottobre<sup>10</sup>, iniziò a circolare su alcune riviste e a suscitare le prime polemiche, tanto che in più circostanze Carducci dovette difendersi dalle accuse e dalle interpretazioni superficiali dei commentatori che ravvisavano nell'inno satanico una pericolosa manifestazione di rivolta anticlericale<sup>11</sup>. Così scriveva all'amica Louisa Grace Bartolini, in una lettera del 12 aprile 1864<sup>12</sup>

<sup>10</sup> LEN, III, 585, pp. 377-393, ne riporto qui alcune, significative, righe: «Ora eccoti *Satana*. È inutile io avverta aver compreso sotto il nome di Satana tutto ciò che di nobile e bello e grande hanno scomunicato gli ascetici e i preti con la formola 'Vade retro Satana'; cioè la disputa dell'uomo, la resistenza all'autorità e alla forza, a materia e la forma degnamente nobilitate. È inutile che io segni al tuo giudizio le molte strofe tirate giù alla meglio per finire: nelle quali è il concetto dilavato, ma non la forma. Bisogna tornarci su, su questa poesia, e con molta attenzione. Ma non ostante mi pare che pel concetto e pel movimento lirico io possa contentarmene».

<sup>11</sup> Sulla ricezione dell'*Inno*, soprattutto a posteriori dei fatti di Mentana e della sua pubblicazione sul *Popolo* che plasmarono l'immagine di un Carducci quale «bardo sovversivo», come pure sull'anticlericalismo del Carducci dei *Giambi ed Epodi*, fondamentali le pagine di U. CARPI, *Ragioni anticattoliche del Carducci giambico*, in *Antichi e i moderni. Studi in onore di R. Cardini*, Firenze, Polistampa, 2010.

<sup>12</sup> LEN, IV, 628, pp. 48-50

[...] Tutto ciò a proposito del Brindisi satanico, com'Ella lo chiama: che io, se me lo permette, non Le manderò. Io non Le ne avea pur parlato, perché mi sento troppo veramente libero uomo per non voler né anche indirettamente offendere le opinioni e le credenze le affezioni altrui. Ora quei miei versi possono apparire anti-cristiani: ed è per ciò che vorrei non mandarglieli. Ho detto, possono apparire: perché, nell'intenzion mia, son più tosto anti-mistici, anti-ascetici, anti-medioevali, che anti-cristiani. Ma bisognerebbe provarlo: ed i commenti noccono alla poesia.

Tuttavia, solo due anni dopo la prima stesura l'autore decise di pubblicarne la prima edizione, nel novembre del 1865, firmandosi per l'occasione con lo pseudonimo di Enotrio Romano.

Le condizioni storiche e politiche che preludevano alla prima edizione dell'*Inno* erano quelle dettate dalla Convenzione di settembre, quando nel 1864 il neonato Stato restava invischiato nelle dinamiche di un complesso scacchiere politico dove, ancora una volta, a dettare le mosse erano lo Stato Pontificio e l'Impero francese. Marco Minghetti, allora a capo del governo, aveva pattuito con la Francia di Napoleone III lo sgombero dell'esercito francese dai territori dello Stato Pontificio impegnandosi, in cambio, a non attentare alla stabilità del controllo della Chiesa sugli stessi territori. *Conditio sine qua non* per la conclusione dell'accordo fu lo spostamento della capitale italiana dalla città di Torino, a Firenze: un amaro compromesso da accettare, soprattutto per coloro che, come Carducci, vi poterono scorgere la rinuncia all'annessione di Roma e la disillusione delle loro speranze di progetti rivoluzionari, realizzabili nello sradicamento del potere temporale della Chiesa, infiltrato nel territorio italiano e nel suo tessuto culturale.

Nel maggio 1865 le celebrazioni per la nomina di Firenze capitale si svolsero contestualmente a quelle per il sesto centenario della nascita di Dante, festeggiato, in una singolare *concordia discors*, quale simbolo del sentimento di unità nazionale<sup>15</sup>. Carducci, allora trentenne, fu invitato a prendere parte agli eventi, oltre che a con-

---

<sup>15</sup> Sulla centralità del centenario del 1865 per le manifestazioni di culto dantesco, si guardi, oltre alle già citate pagine di C. DIONISOTTI sulla *Varia fortuna di Dante*, l'attento studio di F. CONTI, edito in occasione del centenario dantesco

tribuire con il saggio *Delle Rime di Dante*, che sarebbe confluito nel volume miscelaneo dedicato all'Alighieri, per i tipi di Cellini.

Nel discorso tenuto in quell'occasione presso lo studio fiorentino, *Dei principii informatori dell'antica letteratura italiana*<sup>14</sup>, Carducci rifletteva sulle ragioni dell'unicità di Dante

L'autore della Divina Commedia [...] è novatore arditissimo: egli laico osa impadronirsi di quel ch'era patrimonio specialissimo de' chierici, osa recarlo in comune: non basta: il principio ecclesiastico, sì esclusivo a un tempo e sì universale, egli osa congiungerlo ed accordarlo al principio nazionale, che è di natura sua determinatissimo.

Con le parole pronunciate in apertura del *Discorso*<sup>15</sup>, si apriva poi una questione di metodo legata alle interpretazioni estreme che erano alla scaturigine di un'immagine alterata del poeta e del conseguente processo di mitizzazione della figura di Dante:

Né voi richiedeste da me né io vi promisi che il mio discorso sarebbe intorno al poeta italiano: difficile impresa oramai, chi non volesse o con minore autorità ripetere quel che da ingegni gravissimi fu già dichiarato o trarne fuori, con altra forza d'immaginativa che la mia non è, portentosi e misteri inauditi, o chi in fine non avesse agio di trattenerne gli uditori pazienti con troppo lunghe e sottili disquisizioni. Del resto havvi occasioni nelle quali gli uomini discreti amano meglio di tacere ammirando che non di pretendere alla nominanza un po' ambigua d'illustratori della luce del sole.

Gli interlocutori, con i quali Carducci entra in polemica qui e altrove, sono gli studiosi che, forzando i versi del poeta e scollandone il pensiero dal suo contesto, lo avevano vestito coi panni di questa o quell'altra corrente politica. Per restare aderenti al discorso del poeta era necessario compiere dei passi in avanti nel campo degli studi danteschi: in altri termini, servivano conoscenze più solide e capil-

del 2021, *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Roma, Carocci: nello specifico alle pagine 47-113.

<sup>14</sup> OEN, XII, 63-77.

<sup>15</sup> *A proposito del centenario di Dante*, OEN, XXVI, pp. 269-270.

lari, documentate e, di conseguenza, edizioni delle opere affidabili, tali da lasciar meno spazio possibile alle «sopraffazioni» dei critici<sup>16</sup>. Il saggio sulle rime è in questo senso una preziosa prova: esso non solo si propone di tratteggiare lo svolgimento della poetica di Dante, ma racchiude in sé le premesse del metodo critico col quale Carducci problematizza sulle questioni letterarie e filologiche, con la prerogativa di entrare nel vivo dell'esperienza dell'autore oggetto di studio. Così, ad esempio, in merito alla dubbia attribuzione della tenzone con Forese Donati, Carducci esprimeva le proprie riserve a pronunciarsi unicamente sulla base di una evidente discrasia di toni col Dante della poesia della loda:

Dispiace forse al lettore di vedere il gran padre Allighieri in queste proporzioni d'uomo del tempo suo? A me no, e credo che, se, dati giù gli entusiasmi ufficiali e dismesso il vezzo di crearci a nostra posta un cotal Dante che reputiamo il solo ver e il solo grande, cercheremo quanto è da noi di ricollocare nella propria luce dell'età sua questo grande portato del secolo decimoterzo, la critica la storia e la persona stessa di Dante ci guadagnerà un tanto.

Del resto, fin dai primi tempi Carducci si era dimostrato scettico rispetto al frutto degli «sfarfallati entusiasmi»<sup>17</sup> dei festeggiamenti per il centenario. Riguardo all'appropriatezza di talune manifestazioni del culto dantesco discuteva, a caldo delle celebrazioni, negli scritti a cavallo tra il '65 e il '67. Così, nel saggio intitolato *Letteratura dantesca del centenario*<sup>18</sup> egli poneva un dubbio di

---

<sup>16</sup> Così, nel più tardo saggio *A proposito di un codice diplomatico dantesco* (OEN, X, pp. 423-439), del 1895, auspicava un miglior futuro per gli studi danteschi: «Perché – in tanta afa d'ipocrisie politiche e letterarie rinfresca dire il vero – perché, se Dante potesse mai diventar noioso e dannoso, i dantisti o danteschi o dantofili avrebber finito con riuscire a farlo. E non intendo mica i dissertatori del su lodato *piè fermo* e gli spulciatori illustri delle varianti: la entomologia è in natura, e la filoleria ne ingrassa, e senza filoleria come si farebbe a spender quattrini per dar cattedre alla gente? Io dico di questo continuo *sopraffare* italiano in tutto ciò che si riferisce a Dante».

<sup>17</sup> Tali aveva definito alcuni scriteriati effetti delle celebrazioni dantesche, nello stesso saggio *A proposito di un codice diplomatico dantesco*.

<sup>18</sup> Con questo saggio Carducci rifletteva su alcune questioni in merito al centenario, già sollevate da Stefano Bissolati durante tre letture pubbliche a tema

duplice natura sulle celebrazioni: siffatti festeggiamenti si erano rivelati utili? Erano state opportune tali manifestazioni? In risposta concludeva che, perché una festa risultasse utile al popolo, e in quanto tale si potesse definire un *atto di culto*, sarebbe stato necessario preparare il popolo e, attraverso il sentimento, renderlo partecipe di un'idea permanente del discorso di Dante; ciò che invece il popolo poté dedurre dalle esibizioni, dalle 'tombole' e dai 'balli' presso gli Uffizi, era che Dante fosse «qualcosa di simile a un santo del calendario o ad un re, quando simili bagordi si usa fare per la ricorrente solennità d'un santo protettore o allor che un re piglia moglie e ha figliuoli». Si spiega ora meglio perché la critica letteraria non può, nel caso di Carducci, restare circoscritta in una zona di sapere fine a se stesso, ma sia invece connaturata al bisogno di attingere alla letteratura in quanto strumento e rifugio e, perché si confermi tale e ne coltivi i frutti, non può venir meno alla sua istanza di verità. Più tardi negli anni, la sua forma di fedeltà e coerenza alla parola dantesca risulterà pienamente manifesta, quando nel 1887, rifiutando la cattedra dantesca in Roma che l'amico e Gran Maestro della Massoneria Adriano Lemmi gli aveva proposto, rifiutò anche di profanare la parola dantesca, per asservirla a meri «esercizi balistici contro il Vaticano»<sup>19</sup>. Allora sarebbe stato maturo e lampante il rapporto di scambio tra il culto che privatamente tributava a Dante e il suo riverbero sulla collettività operato tramite il suo agire pubblico.

Gli accadimenti storici e le contingenze che incrociano la biografia di Giosue Carducci nella seconda metà del decennio '60-'70 rendono ancor più vivida testimonianza del vincolo che unisce la dimensione pubblica e la dimensione privata del suo culto dantesco.

L'esigenza di adempiere alla sua missione si faceva sempre più sentita, se stiamo alle parole che scriveva in una lettera del 2 giu-

---

dantesco commissionategli dal Municipio di Cremona e aveva definito il sunto di tali letture un «saggio esemplare di critica razionale», OEN, XXVI, pp. 249-258.

<sup>19</sup> Così nel già citato *A proposito di un codice diplomatico dantesco*, ripercorrendo le vicende che lo avrebbero portato a rifiutare la cattedra romana. Si veda, in proposito lo scambio epistolare *Un'amicizia massonica: carteggio Lemmi-Carducci con documenti inediti e la risposta della massoneria alla "Rerum novarum" di Aldo A. Mola*, a cura di C. PIPINO, Foggia, Bastogi, 1991.

gno 1866 all'amico Ferdinando Cristiani, il quale di lì a poco si sarebbe aggregato alle truppe schierate per la causa nazionale contro l'Austria:

Beato e glorioso te, che ne' giorni avvenire, quando nelle brigate si parlerà delle battaglie patrie, potrai dire: io le ho combattute tutte. A me il destino ha destinato di rimanere sempre nella schiera de' grassi borghesi che serban la pancia a' fichi. Tiriamo via. «Suo destino ha ciascun dal dì che nasce»: il mio è quello di combattere tuttavia con la lingua.

Rassegnato all'idea di non poter intervenire di persona perché la famiglia, a Bologna, necessitava del suo sostegno, per le sue lotte doveva dunque confidare nella potenza della parola. La speranza di questo riscatto faceva appiglio proprio alla poesia di Dante, e il suo grido resta soffocato nei versi del celebre sonetto *Dante*, pubblicato nel febbraio del 1867, sulla «Rivista bolognese di scienze, lettere, arti e scuole»

Dante, onde avvien che i vóti e la favella  
Levo adorando al tuo fier simulacro,  
E me su 'l verso che ti fe' già macro  
Lascia il sol, trova ancor l'alba novella?

Per me Lucia non prega e non la bella  
Matelda appresta il salutar lavacro,  
E Beatrice con l'amante sacro  
In vano sale a Dio di stella in stella.

Odio il tuo santo impero; e la corona  
Divelto con la spada avrei di testa  
Al tuo buon Federico in val d'Olona.

Son chiesa e impero una ruina mesta  
Cui sorvola il tuo canto e al ciel risona:  
Muor Giove, e l'inno del poeta resta.

L'inno del poeta resta: assolve al compito di denunciare la degradazione morale e i misfatti delle istituzioni al potere e di ridestare la società contemporanea dall'assopimento di cui cade vittima,

non si trattiene dall'esprimere lo sdegno per i fatti che segnano la storia del suo presente: così nei trepidanti *Giambi ed epodi*, che raccolgono le poesie scritte tra il '67 e il '72, dove la riprovazione per i fatti di Mentana, del novembre 1867, trovava sfogo nei versi provocatori di *Meminisse horret*. Nella prefazione alla raccolta, scritta nel 1882<sup>20</sup>, Carducci tornerà a riflettere sulle vicende di quegli anni confessando ai suoi lettori di non essere riuscito a darsi un contegno nei toni, specie a posteriori di quell'episodio, che si era rivelato un'ennesima delusione collettiva per quanti continuavano a sperare nella causa romana.

L'enfasi e l'irrequietezza di questo periodo avevano provocato uno stato di apprensione nell'ambiente universitario, tanto che dopo un primo ammonimento, nel novembre 1867, da parte dell'onorevole Emilio Broglio, che lo invitava a voler accettare la cattedra di Latino presso lo Studio di Napoli, per respingere il quale servì la mediazione dell'editore e amico di Carducci, Gaspare Barbèra, e la promessa che il professore placasse le sue "esorbitanze politiche", non passò molto tempo prima che i timori del «ministro persecutore dei professori di Bologna» (come lo avrebbe definito nel racconto dei fatti, sempre nella prefazione ai *Giambi ed Epodi*) si risolvesse ufficialmente con un provvedimento punitivo. Nel febbraio 1868, mentre erano in corso alcune indagini condotte da una commissione ministeriale presso l'Università di Bologna, Carducci partecipò a un banchetto commemorativo della Repubblica romana del '49 e il suo nome compariva tra i firmatari di un indirizzo a Giuseppe Mazzini: la faccenda si concluse il 13 aprile con un decreto di sospensione dall'incarico e dallo stipendio fino al giugno dello stesso anno, che Carducci in alcun modo contestò nei fatti, ma, ricordandone le circostanze nel citato *accessus* ai versi che da quel terreno avrebbero tratto linfa, ne concluse, con ironico compiacimento per come ne avevano parlato i giornali: «Un d'essi [i suoi nemici] in un giornale del '69 mi rendeva giustizia, scrivendo – Dopo la sospensione è peggio di prima. – Era naturale»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Riportata nel libro delle *Prefazioni*, in *Confessioni e battaglie – Serie prima*, OEN, XXIV, pp. 145-173.

<sup>21</sup> *Prefazioni*, in *Confessioni e battaglie – Serie prima*, OEN, XXIV, p. 169.

Il 1868 fu anche l'anno della convocazione del Concilio Ecu-  
menico, tramite il quale Pio IX intendeva ribadire quanto già soste-  
nuto nel 1864. Convocato con la bolla *Aeternis patris*, il 28 giugno  
1868, il Concilio si aprì l'8 dicembre 1869 e l'accoglienza da parte  
delle frange democratiche più radicali faceva presentire già il clima  
nel quale progressivamente si sarebbero concretizzate le speranze  
dei sostenitori della causa romana: esattamente il giorno dopo l'i-  
naugurazione del Concilio, il 9 dicembre, il giornale *Il popolo* ripub-  
blicava l'*Inno a Satana*, con il benestare del suo autore. Ne seguì  
una diatriba, poi raccolta da Carducci nel fascicoletto di *Polemiche  
sataniche*, accesa da Quirico Filopanti, il quale contestava all'ami-  
co non soltanto di aver scritto dei versi antidemocratici (li avrebbe  
definiti «un'orgia intellettuale»), ma anche gli imputava di aver reso  
un favore al Concilio e ai nemici di tutte le rivoluzioni invocando «il  
bruttissimo nome di Satana». Quanto alla forma e allo stile del com-  
ponimento, Carducci era disposto ad accettare le perplessità del Fi-  
lopanti, ma ne difendeva strenuamente le intenzioni<sup>22</sup>:

... certo io non intesi fare cosa di parte; non un evangelio né  
un catechismo né un salmo per chi sia. Tanto era lontano dal  
pensiero della propaganda (la quale io lascio di gran cuore  
ai teologi e ai filosofi sistematici), che stampai l'inno sol due  
anni appresso, e in poche copie, che regalai a pochi amici o  
conoscenti [...].

Del resto, tu non potevi non intendere a qual nume inneggiassi  
io. Tu l'hai detto: alla Natura. E alla Ragione: aggiunge il  
redattore del *Popolo*. Sì, ho inneggiato a queste due divinità  
dell'anima mia, dell'anima tua e di tutte le anime generose  
e buone; a queste due divinità che il solitario e macerante e  
incivile ascetismo abomina sotto il nome di *carne* e di *mondo*,  
che la teocrazia scomunica sotto il nome di Satana.

Satana per gli ascetici è la bellezza, l'amore, il benessere, la  
felicità [...]. Per i teocratici poi (mette conto ripeterlo?) Satana  
è il pensiero che vola, Satana è la scienza che sperimenta,  
Satana è il cuore che avvampa, Satana la fronte su cui è scritto  
– *Non mi abbasso*. Tutto ciò è satanico. Sataniche le rivoluzioni  
europee per uscire dal medio evo, che è il paradiso terrestre

<sup>22</sup> Le *Polemiche sataniche* si trovano raggruppate, sempre all'interno delle  
sue *Confessioni e battaglie*, cit., pp. 85-116.

di quella gente; i comuni italiani, con Arnaldo, con Cola, co'l Burlamacchi; la riforma germanica che predica e scrive libertà; l'Olanda che la libertà incarna nel fatto; l'Inghilterra che la rivendica e la vendica; la Francia che l'allarga a tutti gli ordini, a tutti i popoli, e ne fa la legge delle età nuove. Tutto ciò è satanico; colla libertà di coscienza e di culto, colla libertà di stampa, co 'l suffragio universale; s'intende.  
E Satana sia.

Con questa stessa tempra d'animo Carducci aveva tenuto delle letture presso la Società Operaia di Bologna nel maggio-giugno 1869, poi pubblicate col titolo di *Discorsi su Dante e il Petrarca*<sup>25</sup>, che facevano parte di un ciclo di incontri con oggetto le vite e le opere degli italiani illustri. In esse tornava a insistere con nuovo vigore e nuova consapevolezza, sul «rieccitamento giovanile» di Dante a seguito del bando, con il proposito di spronare le menti alla riflessione sul valore civile della poesia:

Ma innanzi l'esilio non si era svolto, e senza l'esilio non sarebbesi per avventura svolto, l'uomo fatale, il sommo poeta, il profeta, non nazionale ma europeo, dell'evo medio: a ciò conferì mirabilmente la fiera condanna che lo colpì [...] il poeta italiano in cospetto all'Europa rivestì la persona e instaurò l'ufficio del profeta ebraico; e fu nel cospetto dell'Europa profeta e giudice giusto insieme e terribile.

Quella di Carducci era una lettura antiromantica del poeta e della sua opera, in contrasto con l'idea di letteratura che stava prendendo piede in quel secolo XIX. Benedetto Croce riuscì a dischiuderne l'essenza in modo emblematico, sostenendo che «Il Carducci fu antiromantico, perché per lui romanticismo significò i nervi che prevalgono sui muscoli» e tale di fatti si sarebbe confermato nella muscolosa prosa della più matura e lodata prova, il discorso su *L'opera di Dante* tenuto presso l'Ateneo di Roma l'8 gennaio 1888, appena un anno dopo il rifiuto della cattedra dantesca presso lo stesso Ateneo. Preme darne saggio, riportando poche righe sulla questione del romanticismo

---

<sup>25</sup> OEN, XI, pp. 113-121.

E così con Beatrice finisce il romanticismo di Dante. Differente in ciò dal romanticismo del nostro secolo: che questo, movendo dalla considerazione della vita nell'aspetto più triste cioè dallo scetticismo morale, fu termine d'una età anzi che principio di arte nuova, fu estenuazione ed evaporazione delle anime nell'egoismo; e quello invece di Dante, fondato in vera fede e in sincerità di sentimento, assurse e fu assorto in un più alto concetto della utilità e serietà della vita, del dovere e della missione dell'uomo sopra la terra.

Ebbene, alle circostanze dinanzi alle quali lo poneva la vita, Carducci reagiva tenendo come punto di riferimento costante il suo poeta: Dante era la guida che gli aveva aperto la via, ne aveva illuminato il sentiero con la sua poesia, illustrandogli *il dovere e la missione dell'uomo sopra la terra*. Poteva ben farsi seguace, e ne aveva dato prova nel corso di questo triennio turbolento, dell'insegnamento del pellegrino Dante di fronte al suo avo in procinto di annunciarne l'investitura poetica, di farsi cioè «tetragono ai colpi di ventura» (*Par.* XVII 24); tuttavia ciò non comportava che se ne facesse emulo, anzi: capitava che gli eventi lo portassero a scontrarsi con le sue debolezze e, proprio in quei momenti, si manifestava la forza del suo peculiare rapporto col poeta. L'istanza di verità cui ubbidiva gli permetteva di tornare a Dante anche quando sentiva di dovervi semplicemente trovarvi conforto. Questo era possibile mettendo in atto un processo di identificazione, che non puntava all'assunzione di pose che avrebbero distorto il modello e che invece poggiava su una consapevolezza storica che ne avrebbe messo in luce l'autentica coerenza morale.

A dimostrazione di quanto detto, si potrà dare uno sguardo agli scritti carducciani a ridosso degli accadimenti che nel giro di un anno ne avevano stravolto l'esistenza. Il 1870 si apriva e si chiudeva con due lutti: il 3 febbraio morì la madre, Ildegonda Celli, che da sempre lo accompagnava e gli fu particolarmente vicina nei primi difficili anni di assestamento a Bologna; il 9 novembre, in preda a un'acuta crisi di febbre, si spense il figlioletto treenne, Dante, che nel nome rinnovava le speranze di vita perdute del fratello di Giosue, morto suicida nel 1857, e, come era ovvio, quelle che gli sarebbero discese dal Sommo poeta e nume tutelare. Vale la pena qui riportare la parte centrale della commovente lettera che Giosue inviò

all'amico Giuseppe Chiarini il 23 dicembre 1870<sup>24</sup>, per poi soffermarci su alcuni punti:

Quanto alle mie prose (che del resto sono una gran birbanteria, staine pur certo: vedi, più di una volta mi trovo somigliantissimo a certi prosatori del '600, che avevano ingegno sì, ma avevano anche tutti i vizi del secolo loro) quanto alle mie prose dunque; io le vorrei divise in due parti: Studi fino a tutto il sec. XV, Studi dal XVI a' nostri giorni. Per ora non pubblicherei, se fossi il Vigo e avessi questa sciocchissima idea, che la prima parte: aspettando, dall'esito di questa, a risolvermi pel resto [...].

Ma io non posso pensare a far pubblicare questi studi. L'anno venturo volevo consacrarlo intiero al mio Petrarca e al mio Dante: perché frastornarmene? Sono annoiato e infastidito del ristampare le mie poesie: perché ricondannarmi, povero asino, a portarmi dietro il concime il letame della mia propria stalla rivedendo le bruttissime prose? Lasciami voltolarmi nella grande erba verde del Petrarca, lasciami andar lento lento, asino filosofo e critico, nella gran selva di Dante. Che importa a me di tutto il mondo vivo? Voglio dimenticarlo. La vita è un male, un patimento, uno scherno. Io voglio distrarmene, e trovarmi in seno alla morte senza avvedermene: a ciò ho eletto la via degli studii, come altri eleggerebbe la dissipazione e la crapula. Ma non voglio faticar sul mio. *Voglio studiare per tutti i versi i grandi morti, scrivendo poco*. Credevo di uscir con quest'anno dalla letteratura viva: lo volevo, anzi lo voglio. Che importa a me di far bene o male? Non voglio far più nulla. Voglio inabissarmi, annichilirmi, – *cupio dissolvi* – come diceano i mistici: ma non in Dio (che è il male), sì in che? Non lo so né pur io. Ma non voglio pensar più alle cose vive, se non volete che io ruggisca e sbrani come una bestia feroce, o ch'io disprezzi tutto come... non importa il come; come tutto merita d'esser disprezzato, e massimamente questa ridicolissima e vigliacchissima Italia col suo papa, col suo re, e co' suoi democratici.

Molto meglio di tutto sarebbe che il Vigo si stesse contento per ora a far le *Caccie*. Oh il bellissimo librettino che vogliam fare! Ho scritto al Bilancioni a Ravenna, che mi rimandi certe copie che gli prestai; e, avute queste, sarà il tutto quasi in pronto: salvo la mia incontentabilità.

<sup>24</sup> LEN, VI, 1239, pp. 258-265.

Altra cosa che mi arride è la *Vita Nuova* con tutti i suoi commenti e le poesie che si riferiscono a cotesto ciclo della Vita di Dante, e forse anche in un altro volumetto le poesie della Scuola di parte bianca, Cavalcanti, Cino, Frescobaldi ecc. Sentirai la storia della *Vita Nuova* e del pensiero interiore di Dante; sentirai, e dirai bravo! Ci lavoro ora all'Università: scrivo tutto il commento. Scriverò le lezioni. Un altr'anno faremo un bel volume. Salute, o Vita Nuova! E a proposito di Vita Nuova, eccoti un sonetto:

Dante, il vicin mio grande, allor che errava  
Pensoso peregrin la selva fiera,  
se in traditor se in ladri o in quale altra era  
gente di voglia iniquitosa e prava

dolce ei d'amor cantando s'incontrava,  
l'aguzzo stral de la pupilla nera  
tra fibra e fibra ai miseri ficcava,  
e con la man, con quella man leggera

che nella Vita nova angeli pinse,  
sì gli acceffava e gli bollava in viso,  
e gli gettava nella morta gora.

La piaga rea (onta de' rei) che secol non estinse  
Fuma pe' cerchi dell'inferno ancora;  
e Dante guarda su dal paradiso.

Ed eccotene un altro, sul sonetto:

Dante il muover gli die' del cherubino  
E d'aere azzurro e d'or lo circonfuse:  
Petrarca il pianto del suo cor, divino  
rio che pe' versi mormora, gl'infuse;

la mantuana ambrosia e 'l venosino  
miel gl'impetrò dalle tiburti muse  
Torquato; e, come strale adamantino,  
contro i servi e' tiranni Alfier lo schiuse;

la nota Ugo gli die' de' rusignoli  
sott'i ionii cipressi, e dell'acanto  
cinsel fiorito a' suoi materni soli.

Sesto io no, ma postremo, estasi e pianto  
 e profumo, ira ed arte, a' miei di' soli  
 memore innovo ed ai sepolcri canto.

E anche un terzo:

O tu che dormi là su la fiorita  
 collina tosca, e ti sta il padre a canto,  
 non hai fra l'erba del sepolcro udita  
 chiamarti (sta mane) una gentil voce di pianto?

È il fanciulletto mio che alla romita  
 tua porta batte: ei che nel grande e santo  
 nome te rinnovava, anch'ei la vita  
 fugge, o fratel, che a te fu amara e tanto.

Ahi no: giocava ei per le pinte aiole,  
 e tutto arriso di vision leggiadre  
 l'ombra l'avvolse ed alle fredde e sole

vostre rive il sospinse. Oh, giù nell'adre  
 sedi accoglilo tu: che al dolce sole  
 ei volge il capo a richiamar la madre.

Ahi, ahi, il mio pensiero torna pur sempre lì e sempre più  
 mi sento desolato. Ho rotto affatto con tutta la società, non  
 frequento più nessuno, non saluto più nessuno: conosco  
 oramai uno solo col quale vado fuori qualche sera in  
 qualche caffè deserto, il mio amico, giovane, Bordoni, col  
 quale spesso contendiamo. Ecco perché non ho voglia di  
 venire a Livorno.

Non voglio scuotermi da questa inerzia in cui mi piace  
 obliarmi. A che il movimento? Se io potessi vorrei ritirarmi  
 in qualche villaggio perduto negli Appennini, o in qualche  
 castello diroccato della Maremma, e non sentir più rumori di  
 vita intorno a me, dimenticare che laggiù in fondo, là lontano,  
 vi sono quelle fogne di pietra ribollenti di un brulicame  
 d'insetti, che si chiamano città; e che cotesti insetti schifosi  
 e velenosi credono sul serio che quel loro rimescolarsi  
 puzzolente sia civiltà e sia ordinato a fine di bene e che il  
 versare i loro escrementi su de' pezzi di foglio sia produrre  
 la luce. Bruzzaglia arrogante e fastidiosa! E poi passa chi la  
 sfrantuma posando su loro il piede senza pur avvedersi.

Ma veggo bene che ho preso l'aire a dir cose vane. È uno sfogo. È tanto che sto zitto! Piglia dunque tutto questo per quel che vale, cioè per nulla. E amami; ché per quanto io odii gli uomini in generale, voglio molto, ma molto bene ad alcuni in particolare.

Addio, mio caro Chiarini. Tuo.

Carducci scrisse la lettera mentre era alle prese con la stesura dei suoi fondamentali discorsi *Dello svolgimento della letteratura nazionale* – il terzo dei quali, dedicato al periodo toscano e al triumvirato fiorentino – e alla loro sistemazione allude nel principio della lettera. La lettura complessiva permette di rilevare l'oscillazione di tono che la percorre e risponde ai flutti emotivi del poeta nel tentativo di arginare lo sfogo; onde l'alternanza della lucidità con la quale espone il piano per i suoi lavori, alla delirante ricerca del rifugio nello studio dei suoi Dante e Petrarca, alla lamentazione monocorde per la perdita del figlio e, ancora, al guizzo inventivo dei sonetti in onore di quelle tre figure e del loro vincolo onomastico. È una testimonianza esclusiva del contrasto interiore di Carducci in quei giorni, ma assume tuttavia un carattere di rito se la si pensa in relazione alle altre, tante, lettere che spedisce a conoscenti e amici, dove ripetutamente, quasi fosse una cantilena per esorcizzarne la sofferenza, racconta le circostanze della morte del bambino e la disillusione delle speranze che intorno a lui aveva «avvicchiate».

In direzione opposta allo stimolo incendiario che ne aveva animato il carattere e le posizioni negli anni precedenti, in quel frangente aveva desiderato annichilirsi: «Non voglio scuotermi da questa inerzia in cui mi piace obliarmi». Anzi voleva riassorbirsi in un nulla indefinito, con Paolo (ma non come l'apostolo), declamando un supplice *cupio dissolvi*.

Lo stesso gli accadeva a causa dei moti conturbanti per il grande amore, la sua Lidia, quando, scosso all'addio di lei, ne aveva fermato il ricordo nei versi dell'alcaica intitolata *Alla stazione in una mattina d'autunno*, di cui riportiamo qui le strofe finali (vv. 29-60)

Già il mostro, conscio di sua metallica  
anima, sbuffa, crolla, ansa, i fiammei

occhi sbarra; immane pe 'l buio  
 gitta il fischio che sfida lo spazio.  
 Va l'empio mostro; con traino orribile  
 sbattendo l'ale gli amor miei portasi.  
 Ahi, la bianca faccia e 'l bel velo  
 salutando scompar ne la tenebra.  
 O viso dolce di pallor roseo,  
 o stellanti occhi di pace, o candida  
 tra' floridi ricci inchinata  
 pura fronte con atto soave!  
 Fremea la vita nel tepid'aere,  
 fremea l'estate quando mi arrisero;  
 e il giovine sole di giugno  
 si piaceva di baciare luminoso  
 in tra i riflessi del crin castanei  
 la molle guancia: come un'aureola  
 più belli del sole i miei sogni  
 ricingean la persona gentile.  
 Sotto la pioggia, tra la caligine  
 torno ora, e ad esse vorrei confondermi;  
 barcollo com'ebro, e mi tócco,  
 non anch'io fossi dunque un fantasma.  
 Oh qual caduta di foglie, gelida,  
 continua, muta, greve, su l'anima!  
 io credo che solo, che eterno,  
 che per tutto nel mondo è novembre.  
 Meglio a chi 'l senso smarrì de l'essere,  
 meglio quest'ombra, questa caligine:  
 io voglio io voglio adagiarmi  
 in un tedio che duri infinito.

Quel grande esempio di modernità che era la ferrovia, che nella chiusa dell'*Inno* informava il nome di Satana trionfante, qui diventa «l'empio mostro» che lo fagocita nei suoi rumori e crudelmente gli sottrae l'amore. E in quella *caligine* che da sempre aveva provato a diradare con la forza e la libertà del pensiero, ora preferiva smarrirsi.

La scelta di Dante come modello di pensiero, non passava per l'imitazione delle sue gesta, ma richiedeva, perché potesse rivelarsi una buona guida, che a lui ci si accostasse sinceramente, storicizzandone le tensioni politiche, anziché trasporle nell'epoca con-

temporanea. Per scuotere la società non serviva estrarre e astrarre dall'opera di Dante soluzioni, che inevitabilmente sarebbero risultate anacronistiche rispetto alle prerogative delle circostanze attuali; era altresì necessario, più che cercare risposte, farsi interrogare dalla letteratura e risvegliare la riflessione sui valori morali e civili ai quali l'umanità era chiamata a rispondere. Tornando alle parole del Croce nei suoi *Studi*<sup>25</sup>, si potrà concludere che Carducci, «animato da forte spirito etico, propone ai suoi concittadini, ai suoi connazionali, o agli uomini tutti, un indirizzo da seguire. La sua poesia, dunque, è l'oggettivazione di un desiderio di forza morale, conservazione o rivoluzione che sia»: era dunque possibile che, anche quando se ne discostava, Carducci tributasse a Dante un culto sincero nelle contingenze e al di là delle contingenze, nutrito e non confutato, dalle sue vitali contraddizioni.

---

<sup>25</sup> Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX. XXXI. *Studi sul Carducci. II. Le varie tendenze spirituali del Carducci e le loro armonie e disarmonie*, in *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia* diretta da B. Croce, 1910, VIII, pp. 81-97.



POLITICHE MODERNISTE ALL'OMBRA DI DANTE:  
JAMES JOYCE, T.S. ELIOT, EZRA POUND

*Ernesto Livorni*

James Joyce, T.S. Eliot ed Ezra Pound compongono un trio di scrittori modernisti in lingua inglese che operò soprattutto nella prima metà del Novecento nel rinnovamento della letteratura e della cultura in Europa e negli Stati Uniti nell'apprezzamento di varie tradizioni del passato, non soltanto occidentali, tenendo presente il modello di sapere enciclopedico fornito da Dante specialmente con la sua *Divina Commedia*<sup>1</sup>. Nati tutti e tre negli anni Ottanta dell'Ottocento, trovarono in Pound la forza trainante sia sul piano della elaborazione letteraria, che su quello della operazione culturale, così che si può dire che Pound permise anche agli altri due autori di emergere e di trovare spazio e riconoscimento nel panorama anglofono soprattutto in Europa, dove tutti e tre si trovarono ad operare. Infatti, Joyce, nato a Dublino nel 1882, si trasferì a Trieste nel

---

<sup>1</sup> L'elenco di scrittori modernisti che considerarono fondamentale lo studio di Dante include, oltre ai tre autori in questione, almeno i seguenti: Wystan Hugh Auden, Jorge Luis Borges, Wyndham Lewis, George Santayana, Wallace Stevens, Thomas Mann, William Butler Yeats, Samuel Beckett. A questi si possono aggiungere modernisti della seguente generazione: Seamus Heaney, Geoffrey Hill, Robert Lowell, Osip Mandelstam. Per un'idea esplorativa dell'impegno che molti di questi scrittori profusero anche nella loro saggistica, si veda almeno P.S. HAWKINS, R. JACOFF (a cura di), *The Poets' Dante*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2001. Sull'interesse degli scrittori modernisti in Dante si veda almeno: N. HAVELEY (a cura di), *Dante's Modern Afterlife*, London, Macmillan, 1998; *Lectura Dantis*, Spring 1993, XII; J. TAMBLING (a cura di), *Dante and Modern Criticism*, Harlow, Essex, Addison Wesley Longman Limited, 1999.

1904 per un esilio che lo scrittore impose a se stesso per tutta la sua esistenza e che già preludeva ad un modellamento di quella secondo i dettami esistenziali, ma anche poetici e politici, di Dante. T.S. Eliot, nato a St. Louis, in Missouri, nel 1888 da famiglia originaria del Massachusetts, formò i suoi studi a Harvard University, dove rimase folgorato dall'esempio dantesco, prima di trasferirsi a Londra definitivamente nel 1914, abitando per il resto della sua esistenza. Infine, Pound, nato ad Hailey, nell'Idaho, nel 1885, si trovò catapultato in Europa nel 1908, pubblicando la sua prima raccolta di poesie a Venezia, soggiornando per una dozzina di anni a Londra durante il periodo delle avanguardie e fino al termine della Prima Guerra Mondiale, quando si trasferì a Rapallo al momento dell'affermazione del fascismo in Italia, facendo di quella cittadina ligure e di Venezia le sue residenze fino alla tragica fine della Seconda Guerra Mondiale, con la parentesi della prigionia presso Pisa e soprattutto dell'internamento al St. Elizabeth Hospital a Philadelphia, prima del ritorno in Italia fino alla fine dei suoi giorni.

Questo trio modernista condivise alcuni concetti portanti del loro modo di intendere il rinnovamento culturale da operare all'interno del pensiero occidentale europeo secondo un desiderio di recupero della tradizione classica innestato su una progettualità che intendeva abbracciare le conquiste della modernità. Tra quei concetti, rilevanti sono almeno i seguenti: enciclopedismo come progetto di totalità, esilio, ordine come metodo. A fungere da collante tra questi concetti fu la stessa figura di Dante e senz'altro la sua opera. Tuttavia, la declinazione di questi tre concetti fondamentali e soprattutto quelle tre diverse declinazioni che ciascun autore modernista propose rispetto a Dante marcano non soltanto l'affinità, ma anche e soprattutto la differenza sia tra di loro che con Dante. L'esplorazione delle posizioni dei tre scrittori riguardo a quei concetti si rivela molto istruttiva per comprendere il rapporto che la vicinanza all'anarchismo di Joyce, l'appagamento nel conservatorismo di Eliot e la deriva nel totalitarismo di Pound hanno con alcuni aspetti del pensiero politico di Dante<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Può essere utile tenere in considerazione W.M. CHACE, *The Political Identities of Ezra Pound and T.S. Eliot*, Stanford, Stanford University Press, 1973, che offre anche adeguata attenzione al motivo dell'ordine nei due poeti.

La realizzazione artistica e critica di quello che si potrebbe chiamare modernismo enciclopedico sta nella capacità dei tre scrittori di elaborare non soltanto una poetica che riesumasse il progetto enciclopedico del mondo classico, ma che lo attualizzasse seguendo modalità di linguaggio assolutamente moderne e moderniste che essi stessi inventarono o contribuirono a inventare. In questo modo, Joyce nell'*Ulysses* e in *Finnegans Wake* rinnovò il linguaggio modernista da una parte attraverso un processo di riscrittura di grandi miti, come soprattutto il primo romanzo mostra (si pensi agli schemi elaborati da Joyce per il suo *Ulysses* usando l'*Odissea* come mappa), e dall'altra esplorando soprattutto un modo narrativo come il flusso di coscienza che si presenta anche come processo psicologico e gnoseologico. T.S. Eliot già in *The Waste Land* e di nuovo con decisione in *Four Quartets* (due testi strutturalmente complessi e profondamente marcati dalla crisi delle due guerre mondiali) propose una poetica delle rovine culturali da ergere contro la barbarie del presente, secondo un asse storico e geografico che si affidava alle culture classiche greca e romana, in particolare, ma anche a quelle della storia e del mito dell'India. Infine, Pound fu per l'appunto il fondatore e la guida di questo importante trio il cui sodalizio durò abbastanza a lungo, sebbene sostanzialmente si esaurisse tra il 1922 e il 1927, quando ognuno prese la propria strada, proprio al tempo in cui l'autore dei *Cantos* a partire dal 1917 prese a comporre sempre più assiduamente quel progetto epico ed enciclopedico all'insegna del motto «Make It New». Proprio con *The Cantos* il progetto enciclopedico di Pound si esprime nella sua massima ampiezza, abbracciando non soltanto la storia della cultura occidentale nelle sue profondità classiche, ma anche la modernità della storia statunitense e la complessità delle culture cinese e giapponese.

L'enciclopedismo con il suo intento di abbracciare una conoscenza totale e onnicomprensiva, presenta delle affinità notevoli con discorsi sulla totalità, per quanto riguarda progetti letterari e anche latamente culturali. Il rischio del progetto enciclopedico non è tanto il conseguimento della totalità quanto piuttosto il rischio del totalitarismo, almeno quando quel progetto interseca il mondo delle scienze sociali, della politica e dell'economia. In questo senso, l'esempio di Pound è sintomatico, calato come esso è non soltanto nel-

la storia del suo tempo, ma anche nel suo configurarsi come memore dell'esperienza dantesca. Joyce seppe regolare il proprio metodo enciclopedico attraverso diversi schemi volti a stabilire paralleli con la tradizione classica, almeno all'altezza di *Ulysses*, visto che in *Finnegans Wake* lo scrittore irlandese si abbandonò al flusso della corrente del fiume Liffey per poter recuperare tutto lo scibile possibile, mantenendo Dublino al centro di un mondo altrimenti volto alla disgregazione. L'esempio di Dante come possibile ordine di quel mondo permise a Joyce di costruire un metodo a sostegno dell'enciclopedismo delle sue opere. Per Eliot, quell'atteggiamento enciclopedico rischiava di frantumarsi nei frammenti da assiepare contro la rovina del proprio tempo finché egli non ne trovò, superata la crisi di *The Waste Land*, l'amalgama nel cristianesimo e comunque in una visione del mondo che non può prescindere da religione e da teologia. Anche nel suo caso l'insegnamento di Dante operò profondamente sia al tempo della crisi, sia nelle opere e nel pensiero susseguenti alla conversione. Infine, Pound fu l'artefice che più di tutti prese il progetto dantesco come modello per proporre una versione aggiornata al suo tempo, una versione comprensiva di ogni aspetto dello scibile umano che pure non poteva essere disponibile a Dante stesso. Tuttavia, nonostante tutto, l'enciclopedismo di Pound finì per mancare non tanto nella totalità del progetto, quanto piuttosto nella totalitarietà di quello, affidando l'ordine della vasta materia a coordinate culturali che tuttavia non poterono garantire la coerenza del progetto stesso.

Nelle loro operazioni letterarie, i tre autori modernisti accolsero il dettato dantesco non soltanto come lezione stilistica e formale, ma anche come modello di visione della storia e di impegno politico da emulare. I tre scrittori anglofoni, pur ritenendo importante e necessaria la lettura di Dante in italiano, coltivarono quella lettura anche nella loro lingua natia, affidandosi alle traduzioni correnti negli anni della loro formazione<sup>3</sup>. Joyce, Eliot e Pound tennero presente nei

---

<sup>3</sup> T.S. Eliot nel saggio su *Dante* (1929; adesso in Id., *Selected Prose of T.S. Eliot*, edited with an Introduction by F. KERMODE, New York, Harcourt Brace Jovanovich-Farrar Straus Giroux, 1975, p. 207) fa riferimento alla facilità con cui è possibile leggere il poema epico dantesco in lingua originale. Comunque, Eliot stesso si affidò alla traduzione della *Divina Commedia* pubblicata nella collana

loro scritti anche critici l'esempio che Dante forniva, l'interpretazione della storia che elaboravano secondo la lettura dei suoi testi (non soltanto nel poema epico, ma anche negli scritti più dichiaratamente politici come il *De Monarchia*) e le posizioni che lo stesso Dante assunse nella politica del suo tempo, che i tre autori presero in considerazione nell'ambito del loro stesso impegno politico. Un forte elemento che accomuna la visione politica di Dante e quella dei tre scrittori modernisti è un forte senso della necessità dell'ordine sociale, che si accompagna ad un altrettanto dichiarato atteggiamento di distanza, quando non di esplicita avversione, verso il papato. Tuttavia, i tre modernisti operarono questo avvicinamento alla visione storica e politica di Dante con alcune differenze molto marcate, sebbene l'operazione più complessa sia quella operata da Pound. Sarà opportuno partire dal pensiero di Joyce al riguardo, attraversare quello di Eliot e approdare infine al disegno complessivo proposto da Pound, concentrando l'attenzione sul loro rapporto con la scrittura e con il pensiero di Dante e tralasciando altri importanti punti di riferimento, eccetto quando questi intersecano il rapporto che i tre modernisti intrattennero con il poeta della *Divina Commedia*.

### 1. James Joyce

L'interesse che Joyce sviluppò nei riguardi della scrittura dantesca non si indirizzò verso una resa in poesia di quell'apprendistato, come accadde a George Russell (A.E.) e soprattutto a William Butler Yeats, che non a caso furono punti di riferimento nel panorama letterario irlandese nel quale si mosse il giovane Joyce. Piuttosto, prendendo ben presto le distanze da quei suoi illustri predecessori, ma tenendo comunque a cuore le vicende politiche della sua isola e condividendo con quei poeti simile passione, Joyce lesse le opere di Dante concentrandosi sulla questione dell'esilio e sulla sua necessità<sup>4</sup>. Sin dai tempi di *Dubliners*, per Joyce la capitale

---

Temple Classics, con la traduzione a fronte di PH.H. WICKSTEED, *Dante Alighieri. The Divine Comedy*, London, James Dent and Company, 1899.

<sup>4</sup> A questo proposito, si veda almeno H. CIXOUS, *The Choice of Exile, Exile of the Soul, The Notion of Exile within*, in *L'Exil de James Joyce ou l'Art du*

irlandese assunse connotati infernali dai quali è possibile liberarsi soltanto al duro prezzo dell'esilio, tanto più se si considera che questa raccolta di racconti subì ritardi nella pubblicazione proprio a causa della sua neutralità, per così dire, tra le rivendicazioni repubblicane irlandesi e il riconoscimento della dominazione britannica<sup>5</sup>. Dante fu un modello fondamentale già per la strutturazione dei racconti in *Dubliners*, con un posto di rilievo da assegnare a *Grace*, il racconto che concludeva la penultima versione della raccolta, prima che Joyce aggiungesse *The Dead* a conclusione della stessa<sup>6</sup>. Ebbene, proprio con *Grace* Joyce scrisse il racconto che più

---

*remplacement*, Paris, B. Grasset, 1968 (traduzione inglese di S.A.J. PURCELL, *The Exile of James Joyce*, New York, David Lewis, 1972, pp. 437-481, pp. 482-503, pp. 504-526).

<sup>5</sup> Durante il suo soggiorno a Trieste, Joyce tornò in Irlanda nel 1909 e nel 1912 proprio per lavorare alla pubblicazione di *Dubliners*, che apparve nel 1914. Già nel 1899 e forse addirittura nell'anno accademico 1897-1898 Joyce lesse *La Divina Commedia*, illustrata da G. DORÉ e dichiarata con note tratte dai migliori commenti per cura di E. CAMERINI, Milano, Stabilimento dell'Editore Edoardo Sonzogno, 1868 (oltre ad una *Introduzione*, pp. V-X, il volume contiene «Tavola dei libri da' quali son principalmente tratte le Note di questa nostra Esposizione della *Divina Commedia*», cioè, la bibliografia consultata da Camerini per le sue annotazioni al testo); Joyce consultò l'edizione pubblicata nel 1904 che acquistò a Trieste negli anni 1907-1914, avendo perduta o venduta l'edizione portata con sé dall'Irlanda: sull'importanza della consultazione di questa edizione da parte di Joyce e sulla relativa bibliografia critica sotto la guida di docenti gesuiti, si veda almeno M.T. REYNOLDS, *Joyce's Editions of Dante*, in *JJQ: James Joyce Quarterly*, Summer 1978, XV.4, pp. 380-384; J. ROBINSON, *Purgatorio in the Portrait: Dante, Heterodoxy and the Education of James Joyce*, in N. HAVELY (a cura di), *Dante in the Nineteenth Century: Reception, Canonicity, Popularization*, Bern, Peter Lang, 2011, pp. 261-277; J. ROBINSON, *Joyce's 'Maestro' and Joyce's 'Autore': Charles Ghezzi and Eugenio Camerini*, in *Joyce's Dante: Exile, Memory, and Community*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 27-33. Sull'importanza della rappresentazione dantesca della città come luogo infernale, si veda anche J. THOMPSON, *The City of Dreadful Night*, London, Reeves and Turner, 1880. Per un commento di questo testo come influente sulla scrittura di Joyce, si veda almeno J.I. COPE, *Joyce's Cities: Archaeologies of the Soul*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1981, pp. 3-8.

<sup>6</sup> Si veda la lettera di Joyce al fratello Stanislaus Joyce, scritta intorno al 24 settembre 1905, adesso in J. JOYCE, *Letters of James Joyce*, a cura di R. ELLMANN, New York, The Viking Press, 1966, vol. II, pp. 109-112. Si veda anche S. JOYCE, *My Brother's Keeper*, New York, Viking Press, 1958, p. 228. A proposito del rapporto dantesco dei due racconti che concludono *Dubliners*, si veda almeno R. BOYLE, *Swiftian Allegory and Dantean Parody in Joyce's "Grace"*, in *JJQ: James Joyce Quarterly*, Fall 1969, VII.1, pp. 11-21; J.I. COPE, *Joyce's Cities*, cit., pp. 8-15. *The*

di ogni altro fa appello alla struttura tripartita della *Divina Commedia*, sebbene parodicamente, con il necessario contributo di ironia modernista volto a sostenere soprattutto la commistione di sacro e profano. Infatti, la grazia che offre il titolo al racconto è non soltanto il riferimento teologico alla grazia divina, ma anche quello al periodo concesso senza incorrere in multe al tempo del pagamento di un debito. Forse questo contrasto semantico nell'uso del termine che dà il titolo al racconto è uno dei momenti di massima vicinanza di Joyce al motivo dell'usura, che altrimenti viene tirato in ballo poco e comunque in forma poco approfondita<sup>7</sup>. In ogni caso, in questa ambivalenza del significato del titolo si intravede non soltanto una dicotomia dantesca che raggiunge la sua massima distanza nella considerazione di usura e di grazia, per l'appunto, ma anche un tratto comune ai tre autori modernisti in rapporto al poeta medievale. D'altronde, il doppio significato che il racconto finisce per attribuire al termine che lo intitola è al centro dell'avversità che entrambi Dante e Joyce mostrano nei riguardi del potere temporale del papa anche, se non soprattutto, quando esso si esprime attraverso le indulgenze, cioè, attraverso quel meccanismo economico che permette ai fedeli di recuperare la purezza dell'anima attraverso quei pagamenti. In maniera approssimativa, Joyce allude ad un nodo centrale nell'ambito della dottrina cattolica, in cui i confini tra l'uso dell'indulgenza, il peccato di simonia e quello di usura diven-

---

*Dead* ispirò anche il soggetto dell'unica opera teatrale scritta da Joyce nel 1917 e significativamente intitolata *Exiles*. Su quest'opera si veda almeno H. CIXOUS, *Exiles, or the Discovery of Creative Doubt*, in *L'Exil de James Joyce ou l'Art du remplacement*, cit.; EAD., *The Exile of James Joyce*, cit., pp. 527-563; J. ROBINSON, "Spiritual-heroic Refrigerating Apparatus": *The Exiles of Dante in A Portrait of the Artist as a Young Man and Exiles*, in *Joyce's Dante: Exile, Memory, and Community*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 37-80.

<sup>7</sup> Nel racconto *Grace*, in J. JOYCE, *Dubliners*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, p. 124, un personaggio, Mr. Harford, sebbene cattolico, viene descritto secondo stereotipi che si incontrano anche nella poesia di T.S. Eliot e senz'altro in *The Cantos* di Pound: «He had begun life as an obscure financier by lending small sums of money to workmen at usurious interest. Later on he had become the partner of a very fat short gentleman, Mr. Goldberg, in the Liffey Loan Bank. Though he had never embraced more than the Jewish ethical code his fellow-Catholics, whenever they smarted in person or by proxy under his exactions, spoke of him bitterly as an Irish Jew and an illiterate and saw divine disapproval of usury made manifest through the person of his idiot son».

tano molto labili<sup>8</sup>. Come è noto, Dante incontra coloro che hanno peccato di simonia in *Inf.* XIX, nella terza bolgia, in un canto in cui il pellegrino incontra papa Niccolò III e scaglia un'invettiva contro i pontefici avari, concludendo il canto con un'amara riflessione sulla donazione di Costantino<sup>9</sup>. Intanto, Dante ha già incontrato gli usurai precedentemente, in *Inf.* XVII 43-78, nel terzo girone del settimo cerchio, i quali sono puniti tra coloro che sono stati violenti contro Dio, contro la natura e contro l'arte. Per Joyce, che intendeva il ruolo della Chiesa e del papa nell'ambito di un contesto conservatore, quando non addirittura reazionario, l'antidoto contro tale istituzione era il socialismo<sup>10</sup>. Intanto, gli attacchi contro Vaticano e papato si concentravano soprattutto, anche se non essenzialmente, contro la simonia, peccato che lo scrittore irlandese per l'appunto leggeva già condannato da Dante almeno in *Inf.* XIX. Insomma, la simonia assunse per Joyce il ruolo deleterio che l'usura assunse per Pound.

Nonostante l'atteggiamento di rifiuto che Joyce sviluppò verso la Chiesa cattolica sin dai suoi anni giovanili, mentre era ancora a Dublino, il suo avvicinamento allo studio di Dante fu facilitato dall'apprendistato che il giovane fece del poeta italiano allo University College con un insegnante che era anche sacerdote gesuita: Father Charles Ghezzi<sup>11</sup>. Joyce inserì in alcune sue opere letterarie la figura del gesuita: Fr. Charles Ghezzi mantenne il suo nome in *Portrait of the Artist as a Young Man*, mentre in *Stephen Hero* e in *Ulysses* il nome del gesuita è sostituito da quello di Almidano Artifoni<sup>12</sup>. Questa fi-

<sup>8</sup> Un riferimento alla simonia è nel primo racconto di *Dubliners* (*The Sisters*, in J. JOYCE, *Dubliners*, cit., p. 3), che comincia con una citazione dantesca («There was no hope for him this time»), cui segue l'allusione ad alcune parole dal suono strano, come per l'appunto «the word *simony* in the Catechism».

<sup>9</sup> Naturalmente, non si può tralasciare *Inf.* XI 76-115: nei versi conclusivi di quel canto, Virgilio e Dante ingaggiano una fitta conversazione sull'«incontinenza, malizia e la matta / bestialitate» (82-83), in cui l'usura viene considerata particolare peccato di violenza (106-111).

<sup>10</sup> Si veda almeno H. CIXOUS, *Politics as Temptation*, in *L'Exil de James Joyce ou l'Art du remplacement*, cit.; EAD., *The Exile of James Joyce*, cit., pp. 182-204.

<sup>11</sup> Sullo studio del giovane Joyce presso i gesuiti e, in particolare, con Father Ghezzi, si veda almeno J. ROBINSON, *Uneasy Orthodoxy: Dante, the Jesuits and Joyce's First Reading*, in *Joyce's Dante: Exile, Memory, and Community*, cit., pp. 11-36.

<sup>12</sup> Joyce inserisce un altro gesuita, Father Conmee, in *Wandering Rocks*, decimo capitolo di *Ulysses*, che occupava posizioni di rilievo al Clongowes Wood College e al Belvedere College, riservandogli un trattamento poco lusinghiero,

gura fu fondamentale per una delle prime riflessioni politiche di Joyce, scolpendola mentre si erge isolata sia dal contesto cattolico irlandese, sia dal contesto politico italiano<sup>13</sup>. Le lezioni di Fr. Ghezzi e il commentario a cura di Camerini nell'edizione della *Divina Commedia* su cui Joyce studiò formarono una combinazione eccezionale per il giovane studente universitario che per l'appunto decise di immortalarela soprattutto in *Portrait of the Artist as a Young Man*, dove Stephen intrattiene conversazioni con il suo docente Fr. Ghezzi. Gli studi universitari aiutarono Joyce a posizionare Dante in una zona liminale nei confronti del cattolicesimo grazie proprio all'educazione e alla interpretazione che l'ambiente gesuita impartì al giovane irlandese. Proprio questa liminalità può essere presa in considerazione per quanto riguarda sia l'esempio esilico offerto da Dante, sia il progetto esistenziale di esilio permanente abbracciato da Joyce.

Nell'ottobre 1904 Joyce lasciò l'Irlanda con Nora Barnacle per abbracciare il volontario esilio che lo tenne fuori dell'Irlanda per la maggior parte della sua vita<sup>14</sup>. Proprio questa decisione esistenziale acquistò un valore altamente politico all'ombra dell'esempio offerto da Dante, costretto a vivere gli ultimi due decenni della sua esistenza in esilio<sup>15</sup>. In una lettera scritta a Nora proprio il 29 ago-

---

soprattutto in contrasto con la figura di Almidano Artifoni, che pure appare nella sesta sezione di quell'episodio di *Ulysses*. Per una discussione di Father Conmee, si veda almeno M.T. REYNOLDS, *Joyce and Dante: The Shaping Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 54-65.

<sup>13</sup> Almidano Artifoni era il nome del direttore della Berlitz School a Trieste: si veda almeno S. JOYCE, *My Brother's Keeper*, cit., p. 154. Riguardo al coinvolgimento del Regno Unito con il Risorgimento italiano e con quella che il fratello di Joyce chiama «third Italy», si veda almeno N.R. HAVELY, *Dante's British Public: Readers and Texts, from the Fourteenth Century to the Present*, Oxford, Oxford University Press, pp. 214-235.

<sup>14</sup> Fino alla fine della sua esistenza Joyce si rifiutò di tornare definitivamente in Irlanda, addirittura temendo per la propria vita, certo che avrebbe ricevuto lo stesso trattamento riservato a Charles Parnell, come è testimoniato da diverse lettere che scrisse a vari corrispondenti: si vedano almeno le lettere scritte a T.S. Eliot nel 1932 (si leggono in J. JOYCE, *Letters of James Joyce*, cit., p. 311, pp. 314-316, p. 320, p. 322) e quanto riporta Italo Svevo nella conferenza sull'amico a proposito di *Exiles*: Italo Svevo, «Faccio meglio di restare nell'ombra». Carteggio inedito con Ferrieri seguito dall'edizione critica della conferenza su Joyce, a cura di G. PALMIERI, Lecce, Piero Manni Editore, 1995, pp. 79-80.

<sup>15</sup> A questo proposito, riguardo all'importanza di Dante per lo scrittore irlandese durante il suo periodo di esilio volontario, si veda almeno M.T. REYNOLDS,

sto 1904, Joyce succintamente spiegò<sup>16</sup>: «My mind rejects the whole present social order and Christianity – home, the recognized virtues, classes of life, and religious doctrines [...]. I cannot enter the social order except as a vagabond». Questa citazione presenta già tasselli importanti per distinguere il senso di ordine a cui si affidava Joyce e senz'altro la necessità dell'esilio. In un colpo solo, Joyce rifiutava l'ordine sociale costituito, in Irlanda e nel resto dell'Europa che egli abitò nella sua esistenza, insieme alla cristianità; simile rifiuto fu fondamentale per le soluzioni parodiche che accompagnarono la sua scrittura sin dai tempi di *Stephen Hero* e di *Dubliners*, anche in rapporto all'esempio che Dante gli offriva, per non dire dell'*Ulysses*, in cui la evidente parodia complessiva si affida all'*Odissea* di Omero. Il rifiuto dell'ordine sociale, soprattutto quello contraddistinto dall'influsso cristiano, comportò anche la conseguente necessità di affidarsi ad altro ordine, fosse pure quello rovesciato della parodia oppure quello che politicamente lo avvicinò al socialismo, in particolare a quelle frange che, rifiutando la violenza, abbracciavano il pacifismo. Il motto di Stephen Dedalus in *A Portrait of the Artist as a Young Man*, «silence, exile and cunning», suggella l'apprendistato che Joyce visse in rapporto alla scrittura di Dante. Stabilitosi a Trieste fino allo scoppio della Prima Guerra Mondiale, Joyce conciliò anche dal punto di vista della politica a lui contemporanea la delineazione della figura di Dante e della sua opera all'insegna dell'esilio non soltanto secondo i parametri ormai per lui familiari stabiliti da autori britannici come Byron e Shelley, per non dire di Dante Gabriel Rossetti, ma anche secondo l'irredentismo italiano, soprattutto quello espresso dagli scrittori triestini in contatto con *La Voce*<sup>17</sup>. Nella decina d'anni in cui visse a Trieste, egli scrisse nove articoli informativi sulla situazione politica e letteraria irlandese e li pubblicò su *Il Piccolo della Sera* a Trieste, cercando anche di raccogliarli in

*The Presence of Dante in Joyce's Fiction*, in *Joyce and Dante: The Shaping Imagination*, cit., pp. 12-32.

<sup>16</sup> J. JOYCE, *Letters of James Joyce*, cit., p. 48.

<sup>17</sup> Joyce tornò a Trieste nel 1919, dopo la fine del conflitto mondiale, ma nel 1920 accettò l'invito di Ezra Pound ad andare a trovarlo a Parigi per un breve soggiorno che però si protrasse per vent'anni fino al 1940, allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, quando tornò a Zurigo, dove aveva trascorso gli anni della Prima Guerra Mondiale.

volume, proponendoli invano ad Angelo Fortunato Formiggini, che in quegli anni aveva fondato la sua casa editrice. La pubblicazione non andò in porto probabilmente anche a causa dello scoppio della Prima Guerra Mondiale (la lettera che Joyce scrisse a Formiggini porta la data del 25 marzo 1914), quando Joyce si spostò a Zurigo. Tuttavia, quegli scritti in italiano sulla situazione politica irlandese, con un paio di articoli volti a presentare importanti scrittori irlandesi come George Bernard Shaw e Oscar Wilde, furono il maggiore impegno di scrittura che Joyce affrontò e completò nel decennio triestino. Come la lingua italiana era a Trieste la lingua di una popolazione oppressa all'interno dell'Impero Austro-Ungarico e allo stesso tempo lingua franca, come l'esempio di Italo Svevo, amico dello stesso Joyce, conferma, così lo scrittore irlandese decise di adottarla come sua stessa lingua franca<sup>18</sup>.

Ancora in *Finnegans Wake*, soprattutto nei riferimenti agli eventi che accaddero già nel 1916 e che portarono alla guerra civile in Irlanda nel 1922, Joyce costruì una sorta di giustificazione a posteriori per la sua partenza dall'Irlanda nel 1904, in un esilio volontario

<sup>18</sup> Tra quegli articoli, spicca *Irlanda, Isola dei Santi e dei Savi*, manoscritto conservato presso la Slocum Collection nella Beinecke Library a Yale University; la sua traduzione in inglese si legge in J. JOYCE, *Ireland, Island of Saints and Sages*, in J. JOYCE, *The Critical Writings*, a cura di E. MASON, R. ELLMANN, New York, Viking Penguin Inc., 1959; with a New Foreword by G. DAVENPORT, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 153-174. Questo e gli altri articoli scritti in italiano si leggono nella versione in inglese e anche in quella in italiano in J. JOYCE, *Occasional, Critical, and Political Writing*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000. Su questi articoli, si veda almeno G. MELCHIORI, *The Language of Politics and the Politics of Language, Joyce and Formiggini*, pubblicati rispettivamente in *James Joyce Broadsheet*, February 4, 1981, e in italiano in N. BOTTIGLIERI, G.C. MARRAS (a cura di), *A più voci. Omaggio a Dario Puccini*, Milano, Scheiwiller, 1993, pp. 316-321; adesso entrambi in *Joyce's Feast of Languages: Seven Essays and Ten Notes*, in F. RUGGERI (a cura di), *Joyce Studies in Italy*, Roma, Bulzoni Editore, 1995, vol. IV, pp. 107-114, pp. 117-121; G. MELCHIORI, *Joyce scrittore italiano*, in *Joyce, il mestiere dello scrittore*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1994, pp. 99-116. Per quanto riguarda l'analogia tra l'uso della lingua italiana da parte di Joyce e da parte di Dante, si veda S. BECKETT, *Dante... Bruno... Vico... Joyce*, in *Our exagmination round his factification for incamination of Work in Progress*, with letters of protest by G.V.L. SLINGSBY and V. DIXON, Paris, Shakespeare and Company, Sylvia Beach, 1929; tra le interpretazioni di questo scritto che si sono intrattenute su questo aspetto, si veda almeno A. BANFIELD, *Dante... Beckett... Joyce: The Irish Vanguard against the Imperialism of English*, in F. RUGGERI (a cura di), *Classic Joyce*, in *Joyce Studies in Italy*, Roma, Bulzoni Editore, 1999, vol. VI, pp. 213-228.

che letteralmente rovescia le ragioni di Dante, costretto a quell'esilio che in *Par.* XVII il suo avo Cacciaguida gli predice. Per Joyce, le vicende politiche irlandesi dopo la guerra civile ricordavano troppo da vicino la faziosità di cui fu vittima lo stesso Dante a Firenze, nelle lotte tra guelfi e ghibellini, guelfi bianchi e guelfi neri<sup>19</sup>. L'esilio fu la sua arma contro le faziosità della politica irlandese del suo tempo, costretta tra soggezione al Regno Unito, ma anche alla Chiesa cattolica, e desiderio di indipendenza. Inoltre, quello di Joyce fu un esilio in cui la valenza morale prese il sopravvento sul pur forte progetto estetico che egli coltivò nelle tre città in cui finì per risiedere stabilmente per lunghi periodi: Trieste, Zurigo, Parigi. D'altronde, la sua stessa intenzione di rifugiarsi con la famiglia nella città svizzera durante le due guerre mondiali illumina l'avversione che Joyce coltivò durante la sua esistenza esilica contro le dittature europee del fascismo e del nazismo<sup>20</sup>.

## 2. *Thomas Stearns Eliot*

L'attenzione che T.S. Eliot sviluppò verso l'argomento politico in relazione a Dante si legò indissolubilmente alla sua decisione di diventare cittadino britannico e soprattutto alla sua conversione alla Chiesa anglicana nel 1927, sebbene a quel tempo avesse già scritto soprattutto *The Waste Land*, testo ricco di riferimenti danteschi. A questo proposito, nella prefazione al suo libriccino *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*, pubblicato nel 1928, la sua lapidaria affermazione identitaria e di appartenenza è la pietra miliare di un percorso che, pur essendo iniziato almeno una decina di anni

<sup>19</sup> A questo proposito, si veda almeno D. MANGANIELLO, la sezione *Dublin's Dante*, nel capitolo *Literary Politics*, in *Joyce's Politics*, London-Boston-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980, pp. 190-202.

<sup>20</sup> D. MANGANIELLO, nella sezione *The Reaction to Fascism* che conclude l'ultimo capitolo *Literary Politics*, alla fine del suo libro *Joyce's Politics* (cit., p. 233) scrive: «Joyce's saving quality as an artist was that he distinguished, as Pound did not, between the aesthetic and the political». Il pensiero sembra modellarsi secondo le linee contrastive delle ultime frasi dell'*Epilogo* nello scritto di W. BENJAMIN pubblicato in tedesco nel 1936, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1966.

prima, al tempo della pubblicazione dei primi interventi critici del poeta di *The Waste Land*, compì il passo decisivo con il suo ripudio degli Stati Uniti e l'abbraccio sincero alla tradizione europea<sup>21</sup>: «The general point of view may be described as classicist in literature, royalist in politics and anglo-catholic in religion». In questa affermazione è palese l'intenzione di ordine che la contraddistingue e che sembra voler porre ordine, per l'appunto, nella stessa esistenza personale e intellettuale del pur ordinato e regolato impiegato della Lloyd's Bank e dal 1922 direttore di *The Criterion*. Il disinteresse di Eliot per la politica si spezzò nel 1925, quando proprio su quella rivista egli cominciò a scrivere commentari riguardanti la politica del tempo. Ma forse il segnale più inequivocabile del suo impegno come critico letterario all'insegna di enciclopedismo e di ordine fu proprio la pubblicazione nel 1923 della recensione a *Ulysses* di Joyce, un pezzo dal significativo titolo "*Ulysses*", *Order and Myth*<sup>22</sup>. Per Eliot, fondamentale è «the method employed – the parallel to the *Odyssey*, and the use of appropriate styles and symbols to each division». Al contrario di quello che Aldington aveva scritto a questo proposito, definendo Joyce «prophet of chaos», Eliot esalta il sistema che Joyce ha elaborato: «Instead of narrative method, we may now use the mythical method». Non a caso, prima di questa affermazione Eliot menziona *The Golden Bough* di Sir George Frazer, che insieme alla *Divina Commedia* di Dante è uno dei testi imprescindibili per la comprensione di *The Waste Land*, che Eliot pubblicò nel 1922. Proprio le cinque sezioni di quel poemetto certificano anche l'interesse di Eliot negli aspetti politici della *Divina Commedia*, soprattutto se si osservano attentamente molte delle citazioni dantesche inserite in *The Waste Land*<sup>23</sup>. Proprio in questa complessa opera così ricca di citazioni da tante letterature e culture, incluse quella indiana e bud-

<sup>21</sup> T.S. ELIOT, *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*, London, Faber and Gwyer, 1928, p. IX.

<sup>22</sup> T.S. ELIOT, "*Ulysses*", *Order and Myth*, in *The Dial*, November 1923; adesso in T.S. ELIOT, *Selected Prose of T.S. Eliot*, edited with an Introduction by F. KERMODE, New York, Farrar, Straus and Giroux, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1975, pp. 175-178, da cui si cita.

<sup>23</sup> A questo proposito, si vedano almeno E. LIVORNI, *T.S. Eliot, Eugenio Montale e la modernità dantesca*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 2020; D. MANGANIELLO, *T.S. Eliot and Dante*, New York, St. Martin's Press, 1989.

dista che appare soprattutto negli ultimi versi accanto a frammenti dalla tradizione classica e ovviamente dal poema dantesco, Eliot mise a punto il sistema di ordine, il suo proprio metodo per bilanciare enciclopedismo, universalità e rischio della disgregazione: per citare uno dei versi conclusivi di *The Waste Land*, «These fragments I have shored against my ruins».

Se già nel 1920 Eliot aveva pubblicato il suo primo intervento critico su *Dante*, dopo la conversione ne scrisse altri due: *Dante* nel 1929 e *What Dante Means to Me* nel 1950<sup>24</sup>. Nel primo di questi due scritti Eliot attraversa tutta la *Divina Commedia* concentrandosi su quei canti a cui egli stesso aveva attinto in *The Waste Land*, permettendo in questo modo di stabilire una continuità certa tra quelle citazioni e il loro valore politico, stavolta trasferito dal contesto dantesco a quello soprattutto di Londra e del suo distretto finanziario. Nello scritto preparato nel 1950, che già nel titolo assume tinte molto personali, Eliot torna proprio su «the vision of my city clerks trooping over London Bridge from the train station to their offices» per poi menzionare «in *Little Gidding*, a passage which is intended to be the nearest equivalent to a canto of the Inferno or the Purgatorio, in style as well as content, [...]». Eliot si concentra su una questione di stile e di forma, cioè, il tentativo di scrittura di quel quartetto in terza rima, senza tuttavia che la lingua inglese gli permetta di fare affidamento sulla stessa struttura rimica della terza rima. Ma soprattutto Eliot anticipa questa osservazione formale con la spiegazione della sua intenzione: «The intention, of course, was the same as with my allusions to Dante in *The Waste Land*: to present to the mind of the reader a parallel, by means of contrast, between the Inferno and the Purgatorio, which Dante visited and an hallucinated scene after an air-raid». Il fatto stesso che il poeta voglia adottare la terza rima e a quella faccia riferimento per una sezione di quel quartetto che descrive un attacco aereo su Londra durante

---

<sup>24</sup> T.S. ELIOT, *Dante*, in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, London, Methuen and Company, 1920, pp. 159-171; ID., *Dante*, London, Faber and Faber, 1929 (adesso in T.S. ELIOT, *Selected Prose of T.S. Eliot*, cit., pp. 205-230); ID., *What Dante Means to Me*, in *To Criticize the Critic and Other Writings*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1965, pp. 125-135 (le citazioni da questo testo sono a p. 128).

la Seconda Guerra Mondiale implicitamente stabilisce anche un parallelo tra il mondo infernale o al massimo purgatoriale e il rischio che quella guerra rappresentò per l'Inghilterra e per l'Europa intera. Lo stesso Eliot ricorda il memorabile esempio di scrittura poetica in terza rima che è *The Triumph of Life* di Shelley, in questo modo stabilendo la sua rivalità ideologica con il poeta romantico all'insegna della forma dantesca adottata: ancora una volta, Eliot argina il rischio del disordine anche dal punto di vista politico grazie all'ordine formale e mitico che Dante garantisce per poter interpretare al meglio il drammatico momento storico che sta vivendo.

Negli anni del recupero della fede e del ritorno nell'alveo della religione anglicana, Dante diventò per Eliot il punto di riferimento del rapporto che deve intercorrere tra *Religion and Literature*, per menzionare un altro intervento critico che Eliot pubblicò nel 1935<sup>25</sup>. Eliot parte da una convinzione: «Literary criticism should be completed by criticism from a definite ethical and theological standpoint». Sono anche queste affermazioni che a questo punto della sua traiettoria letteraria fanno apprezzare senz'altro la distanza tra Eliot, Joyce e Pound. Eliot continua precisando: «We have tacitly assumed, for some centuries past, that there is no relation between literature and theology». Invece, la preoccupazione di Eliot è proprio quella del rapporto tra la propria religione e la critica di qualsiasi letteratura: «I am not concerned here with religious literature but with the application of our religion to the criticism of any literature». «I am concerned with what should be the relation between Religion and all Literature». La preoccupazione di Eliot si lega a quello che almeno negli Stati Uniti era un dibattito fondamentale dentro la critica dantesca, ma che per il poeta naturalizzato inglese era diventato anche un problema profondamente etico e morale che trovava in alcuni poeti classici (Lucrezio, ma anche Dante, per l'appunto) l'esempio più appropriato per un equilibrato rapporto tra religione e letteratura. Si tratta di una preoccupazione che accompagnò Eliot fino agli ultimi suoi scritti critici, come testimonia *The Literature of*

---

<sup>25</sup> T.S. ELIOT, *Religion and Literature*, in V.A. DEMANT (a cura di), *The Faith That Illuminates*, London, The Centenary Press, 1935 (adesso in T.S. ELIOT, *Selected Prose of T.S. Eliot*, cit., pp. 97-106).

*Politics*, un intervento critico tenuto nel 1955 che si conclude con un pensiero significativo, allorché Eliot prende in prestito un termine da «Canon Demant, the Regius Professor of Theology at Oxford», e lo spiega: «And my defense of the importance of the pre-political is simply this, that it is the stratum down to which any sound political thinking must push its roots, and from which it must derive its nourishment. [...] it is the domain of ethics – in the end, the domain of theology». Le posizioni politiche per Eliot devono essere sostenute all'interno della dimensione etica che finisce per coincidere con la dimensione teologica<sup>26</sup>.

### 3. Ezra Pound

Tra i tre autori in questione, il mattatore maggiormente impegnato nell'appropriazione della figura e dell'opera di Dante fu Ezra Pound sia per quanto riguarda le operazioni culturali di cui si rese protagonista, indipendentemente dagli altri due autori, come la promozione di movimenti di avanguardia da lui fondati, sia per quanto riguarda la stessa promozione di Eliot e di Joyce, oltre che naturalmente di se stesso, sia infine per quanto riguarda l'esplorazione dell'eredità dantesca<sup>27</sup>. Infatti, in quest'ultimo aspetto Pound fu il più smaccato, il più scoperto nel terzetto modernista sin dalla pubblicazione della prima raccolta di poesie nel 1908, non a caso intitolata *A lume spento*<sup>28</sup>. Pound prese in prestito il titolo di quella prima raccolta dalla parte conclusiva di *Purg.* III 132, nelle parole

<sup>26</sup> Altri saggi di Eliot, importanti per la loro attenzione al rapporto tra cultura e politica in relazione alla religione cristiana, sono *The Idea of a Christian Society* (London, Faber and Faber, 1939) e *Notes towards the Definition of Culture* (London, Faber and Faber, 1948). In quest'ultimo scritto rimane notevole il quinto capitolo, *A Note on Culture and Politics*. Entrambi gli scritti si leggono in T.S. ELIOT, *Christianity and Culture*, San Diego-New York-London, A Harvest/HBJ Book-Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1949.

<sup>27</sup> Pound fu cruciale nella revisione di *The Waste Land* di Eliot e fu strumentale per la pubblicazione di *Ulysses* di Joyce.

<sup>28</sup> E. POUND, *A Lume Spento*, Venezia, A. Antonini, 1908. Riguardo alla poesia che Pound scrisse prima di affrontare la stesura pluridecennale dei *Cantos*, si veda almeno E. LIVORNI, *Avanguardia e tradizione. Ezra Pound e Giuseppe Ungaretti*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1998.

di Manfredi di Svevia, dapprima scomunicato e quindi perdonato, che racconta a Dante e a Virgilio il disseppellimento e la profanazione delle sue ossa per ordine del vescovo di Cosenza e con il consenso del papa Clemente IV. Questo riferimento potrebbe bastare per apprezzare la posizione del giovane Pound, appena giunto a Venezia, nei riguardi del papato e della religione cristiana, come d'altronde alcuni saggi contenuti in *The Spirit of Romance* ribadirono veementemente nel 1910. In questo libro, a parte il capitolo dedicato alla poesia di Dante, spicca quello intitolato *Lingua Toscana*, all'inizio del quale Pound stabilisce un sottile raccordo tra «The Albigensian Crusade, a sordid robbery cloaking itself in religious pretence» e «The poetry of St. Francis of Assisi [...] necessary if one wishes to understand the period or to appreciate fully certain passages in the *Divina Commedia*». Insomma, ben prima dell'inizio della scrittura dei *Cantos*, Pound identifica nel contrasto tra furto e povertà quello che sempre più si venne delineando nella sua concezione politica ed economica come il problema dell'usura. D'altronde, lo stesso motivo della crociata catara riveste un ruolo importante nel Canto XXIII degli stessi *Cantos*, ma anche nel Canto XXXVI, che si apre con una traduzione della canzone di Guido Cavalcanti, *Donna me prega*, per Pound un componimento fondamentale anche per la sua esemplificazione di ciò che il poeta statunitense chiama la tradizione provenzale della «clear song» dopo la distruzione portata dalla crociata contro gli Albigesi<sup>29</sup>.

La svolta nell'impegno poetico di Pound ci fu nel 1917 con l'elaborazione dei *Three Cantos*, che diede l'abbrivio alla scrittura dei *Cantos* prima che prendesse ampio sviluppo nel ventennio che Pound trascorse in Italia, soprattutto a Rapallo, dal 1925 al 1945, in

---

<sup>29</sup> E. POUND, *The Cantos*, New York, New Directions, 1970, 1996; la prima edizione di quest'opera non contiene i canti LXXII-LXXIII, scritti in italiano e inclusi in ID., *I Cantos*, a cura di M. DE RACHEWILTZ, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1985. I due canti italiani sono esemplati sul modello dantesco, a partire dall'uso della terza rima agli incontri con illustri personaggi storici del tempo presente e del passato, da Filippo Tommaso Marinetti ad Ezzelino III da Romano, sebbene non si debba trascurare l'apporto di Cavalcanti soprattutto nel Canto LXXIII. Si veda anche E. POUND, *Posthumous Cantos*, a cura di M. BACIGALUPO, Manchester, Carcanet Press, 2015: il volume raccoglie una scelta di stesure di canti che Pound aveva scartato e mai raccolto in volume.

una involontaria, ma fatale, concomitanza con la durata del ventennio del regime fascista. Se già negli anni londinesi, in seguito anche alla delusione per lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, il poeta statunitense aveva cominciato a riflettere su una terza via che rifiutasse sia il capitalismo, sia il marxismo, giunto in Italia, pensò di poter trovare nel fascismo quella strada, svincolata tanto dal liberismo quanto dal collettivismo<sup>30</sup>. Pound attraversò gli anni Trenta impegnandosi sempre più alacremente nello studio di politica e di economia, discipline che intrisero la stesura dei *Cantos* fino ad almeno il Canto LXXI, che completa la sequenza dedicata alla Cina e a John Adams<sup>31</sup>. A proposito del secondo presidente degli Stati Uniti, la necessaria considerazione va data anche al terzo presidente di quel paese, Thomas Jefferson, a cui nel 1936 Pound dedicò un libello politico dal significativo titolo: *Jefferson and/or Mussolini*, in cui l'autore stabiliva un collegamento tra la politica agraria e sostanzialmente populista del presidente statunitense e quella del dittatore italiano<sup>32</sup>.

La stessa *Divina Commedia* diventò per Pound un punto di riferimento per la costruzione dei *Cantos* e per la concentrazione su specifici argomenti che il poeta statunitense esplorò con grande coinvolgimento. Oltre a momenti storici specifici che vengono messi in

<sup>30</sup> Per una comprensiva presentazione del pensiero politico ed economico di Pound in relazione alle ideologie del suo tempo, si veda P. NICHOLLS, *Ezra Pound: Politics, Economics, and Writing. A Study of The Cantos*, London-Basingstoke, The Macmillan Press, 1984.

<sup>31</sup> E. POUND, *Cantos LII-LXXI*, London, Faber and Faber-Norfolk, New Directions, 1940.

<sup>32</sup> E. POUND, *Jefferson and/or Mussolini*, London, Stanley Nott, 1935. I Canti XXXI-XXXIV offrono tante citazioni da lettere e da scritti di Thomas Jefferson, John Adams, John Quincy Adams, Andrew Jackson e Martin Van Buren. Se Tim Redman (*Dante and early Italian poetry*, in I.B. NADEL [a cura di], *Ezra Pound in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 192-201) allude ad alcuni paralleli di scrittura tra Dante e Pound, uno dei quali sarebbe il *De Monarchia* affiancato proprio a *Jefferson and/or Mussolini*, Reed Way Dasenbrock (*Imitating the Italians: Wyatt, Spenser, Synge, Pound, Joyce*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, p. 173) afferma che molti temi politici di Pound possono spiegarsi facendo riferimento al *De Monarchia*. Proprio al tempo del trasferimento di Pound a Rapallo, Ezio Flori pubblicò un volume sul *De Monarchia: Dell'idea imperiale di Dante*, con un'appendice sulla data di composizione del *De Monarchia*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1921. Riguardo alla fascinazione di Pound con Mussolini, si veda almeno N. ZAPPONI, *Dagli ideogrammi al fascismo*, in *L'Italia di Ezra Pound*, Roma, Bulzoni Editore, 1976, pp. 11-76.

contatto l'uno con l'altro, anche quando quel collegamento potrebbe sembrare a prima vista inesistente o comunque tenue, nella stesura dei *Cantos* emerse il motivo dell'usura, altrettanto caro a Dante, che occupa soprattutto la sequenza di canti XLII-LI, i cosiddetti canti leopoldini, in cui il Canto XLV occupa una posizione privilegiata in quanto litania contro l'usura<sup>33</sup>. Tuttavia, argomenti strettamente collegati al motivo dell'usura appaiono già nel Canto XII, come il motivo del profitto, bilanciato dal Canto XIII, quando Pound pone l'uno accanto all'altro l'insegnamento di Confucio come posizione che si concilia con le posizioni di Dante al riguardo affinché si affermi l'idea dell'ordine sociale su base etica. Non a caso, nei Canti XIV-XV, per l'appunto denominati *The Hell Cantos*, si assiste ad un attraversamento dell'Inferno popolato da banchieri e proprietari di giornali, in altre parole, da «the betrayers of language / [...] / the perverts, the perverters of language / the perverts, who have set money-lust / Before the pleasures of the senses» e dell'ordine sociale<sup>34</sup>.

Significativo è in questo senso l'abbrivio del Canto XXXVIII, in cui Pound pone ad epigrafe del canto stesso la citazione dei versi di Dante (*Par.* XIX 118-119) contro Filippo il Bello accusato di avere coniato moneta falsa<sup>35</sup>. Pound intendeva discutere le teorie economiche del «Social Credit» elaborate da Clifford Hugh D. Douglas, impressionato dal fatto che quelle teorie, secondo il poeta statunitense, erano state anticipate dallo stesso Dante. Il Canto XLI non è soltanto un elogio di Benito Mussolini come uomo d'azione, sebbene vi sia anche una condanna della guerra come sciagura e desolazione, come occasione di dispersione delle risorse umane; il canto è anche un'occasione per cominciare ad introdurre

<sup>33</sup> I canti dell'usura furono pubblicati insieme nella seconda metà degli anni Trenta: E. POUND, *The Fifth Decad of the Cantos*, London, Faber and Faber, 1937, XLII-LI. Per un'analisi del Canto XLV, si veda almeno C. BROOKE-ROSE, *A Structural Analysis of Pound's Usura Canto. Jakobson's Method Extended and Applied to Free Verse*, The Hague-Paris, Mouton, 1976.

<sup>34</sup> Il Canto XIV si apre con una citazione da *Inferno* V, 28. I versi citati sono dal Canto XIV: E. POUND, *I Cantos*, p. 118.

<sup>35</sup> Il catalogo dei cattivi principi cristiani si apre invece con Alberto I d'Asburgo, menzionato da Dante già in *Purg.* VI 97-126, in polemica con il suo abbandono dell'Italia nelle mani del Papato come conseguenza della concentrazione della sua attenzione sul territorio tedesco (non a caso, Dante lo apostrofa «O Alberto tedesco»).

uno degli argomenti fondamentali della quinta decade dei *Cantos*, la storia della banca del Monte dei Paschi di Siena, oltre all'implicito accostamento del dittatore italiano al presidente statunitense Thomas Jefferson.

La sezione dei *Pisan Cantos*, Canti LXXIV-LXXXIV, si impose a Pound prigioniero del suo stesso paese natio nel Disciplinary Training Center posto a Pisa. Pound scrisse questi canti di getto, avendo poco materiale di lettura consultabile e soltanto dopo che dalla "gabbia" fu ammesso in una tenda, prima di essere trasferito a Washington. Forse in questi canti si avverte maggiormente l'impossibilità di seguire il progetto dantesco, nel quale la stessa Beatrice, cruciale mediatrice della stessa possibilità del poeta medievale di intraprendere il viaggio della visione, si rivela essere fondamentale nel progetto dantesco di appoggio ad una politica attenta alle esigenze dell'impero e allo stesso tempo opposta all'economia fondata su usura e simonia<sup>36</sup>.

*Thrones*, Canti XCVI-CIX, fu la seconda raccolta di canti che Pound scrisse mentre era incarcerato nel St. Elizabeth's Hospital, dopo avere scritto *Section Rock-Drill*, Canti LXXXV-CXV. Quando tornò in Italia, in una intervista rilasciata nel 1962, egli parlò di *Thrones* in termini eloquenti per quanto riguarda la lezione appresa da Dante financo nel tentativo di costruire la propria versione della terza cantica: «The thrones in Dante's *Paradiso* are for the spirits of the people who have been responsible for good government. The thrones in *The Cantos* are an attempt to move out from egoism and to establish some definition of an order possible or at any rate conceivable on earth [...] *Thrones* concerns the states of mind of people responsible for something more than their personal conduct». Insomma, Pound si mostra fiducioso riguardo alla possibilità di una coerenza del suo progetto epico non perché abbia anche egli finalmente trovato una figura come Beatrice, ma piuttosto perché questa sezione, come la terza cantica del poema dantesco, si concentra su coloro che sentirono la responsabilità del

<sup>36</sup> Sul ruolo di Beatrice nell'ambito di politica e di economia, si veda almeno M. VEGLIA, *Beatrice e la vita politica di Dante*, in P. BORSA et al. (a cura di), *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 2020, pp. 117-129.

buon governo e per il conseguimento di quello operarono. Ancora una volta, risalta la necessità di stabilire una definizione di un ordine terreno possibile.

Se all'inizio della loro stesura i *Cantos* potevano ancora affidarsi ad un piano di scrittura (il saggio di Pound *Retrospect* o anche la lettera che egli scrisse al padre nel 1920 ne sono conferma), alla fine della sua esistenza Pound superò quantitativamente l'ordine dantesco dei 100 canti, giungendo a scriverne 120, ma fu costretto ad ammettere: «[...] I tried to make a paradiso / terrestre» «I have tried to write Paradise» (*Notes for CXVII et Seq.*), ma soprattutto «I cannot make it cohere» (Canto CXVI)<sup>37</sup>. Sebbene l'ultimo urlo di rabbia del poeta statunitense sia ancora una volta contro l'usura (*Addendum for C*), queste affermazioni negli ultimi appunti per i *Cantos* confermano il fatto che il tentativo enciclopedico è sfuggito di mano al poeta statunitense, affidatosi ad un ordine e ad un metodo che si è mostrato fallace, fermo restando il modello dantesco seguito con fertili fraintendimenti.

---

<sup>37</sup> E. POUND, *Drafts and Fragments of Cantos CX–CXVII*, New York, New Directions, 1969.



LA *LECTURA DANTIS* DI UN GIOVANE GIURISTA:  
HANS KELSEN

*Pietro Costa*

1. *Cenni introduttivi*

Che Kelsen abbia dedicato la sua prima fatica scientifica a Dante è noto da tempo agli studiosi tanto di Dante quanto di Kelsen. Il lavoro kelseniano era apparso nel 1905 nei *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*<sup>1</sup>. A diffonderne la conoscenza, in Italia, ha contribuito una traduzione del 1974<sup>2</sup>, introdotta da un accurato saggio di Vittorio Frosini<sup>3</sup>. In anni recenti, la versione del '74 è stata riproposta (insieme al saggio di Frosini) nelle edizioni Mimesis<sup>4</sup>, arricchita da una *Presentazione* di Pier Giuseppe Monateri<sup>5</sup> e da una *Postfazione* di Tommaso Edoardo Frosini<sup>6</sup>; né sono mancati documentati interventi<sup>7</sup> che ne hanno soppesato le caratteristiche princi-

---

<sup>1</sup> H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, in E. BERNATZIK, E. VON PHILIPPOVICH (a cura di), *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*, Wien-Leipzig, Deuticke, 1905, vol. VI, pp. 237-388 (anche stampato come volume autonomo).

<sup>2</sup> H. KELSEN, *La dottrina dello Stato in Dante*, trad. it. di W. SANGIORGI, Bologna, Boni, 1974.

<sup>3</sup> V. FROSINI, *Kelsen e Dante*, in *La dottrina dello Stato in Dante*, cit., pp. 17-27.

<sup>4</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

<sup>5</sup> P.G. MONATERI, *Presentazione. Kelsen e Dante, oltre Schmitt?*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pp. 15-21.

<sup>6</sup> T.E. FROSINI, *Postfazione*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pp. 158-161.

<sup>7</sup> F. RICCOBONO, *La teoria dello Stato in Dante*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1976, LIII, pp. 261-89, ora in Id., *Interpretazioni kelseniane*, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 1-32; M. CAU, *Hans Kelsen et la théorie de l'État chez*

pali e hanno condiviso tutti la necessità di guardarsi dal rischio di una lettura teleologica e di evitare di cercare premonizioni e anticipazioni, come se nel lavoro di esordio dovessero essere necessariamente contenuti i semi destinati a divenire alberi rigogliosi.

Occorre tenersi lontani da letture “finalistiche”, ma al contempo non dobbiamo, a mio avviso, considerare la giovanile opera kelseniana come una “falsa partenza”, un corpo estraneo in un edificio intellettuale caratterizzato da inclinazioni radicalmente diverse. Conviene infatti non solo ricordare che il giovane Kelsen nutriva un vivo interesse per la cultura storico-filosofica e “umanistica”, ma anche non attribuire alla *reine Rechtslehre* del Kelsen maturo la pretesa di fare del diritto il centro del mondo, dimenticando che Kelsen, se, come teorico del diritto, tracciava le linee di un rigoroso “formalismo”, dedicava al contempo analisi spregiudicatamente “realistiche” al funzionamento delle istituzioni democratiche, in un’ottica non lontana dalla prospettiva che sarà resa celebre, nel 1942<sup>8</sup>, dal suo conterraneo e quasi coetaneo Schumpeter (né si dimentichi il brillante ricorso alla psicanalisi freudiana per mettere a fuoco le affinità rintracciabili nella rappresentazione della sovranità e della divinità).

Se dunque un’opera compiutamente storiografica, come intende essere la *Staatslehre des Dante Alighieri*, è un *hapax legòmenon* nella produzione di Kelsen, sono una costante della sua intelligenza l’apertura culturale e l’attenzione partecipe alla dimensione non solo giuridica, ma anche sociopolitica dell’esperienza. Certo, occorre storicizzare accuratamente la sua opera giovanile: situarla nella cultura del tempo senza proiettare su di essa il cono d’ombra generato dai nostri schemi interpretativi. In ogni caso, credo che rileggere la *Staatslehre*

---

*Dante*, in *Laboratoire italien*, 2005, V, pp. 125-150; S. LAGI, *Dante nell’opera del giovane Kelsen. Diritto, politica, letteratura*, in P. CHIARELLA (a cura di), *Narrazioni del diritto, musica ed arti tra modernità e postmodernità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, pp. 263-274; O. LEPSIUS, *Hans Kelsen on Dante Alighieri’s Political Philosophy*, in *The European Journal of International Law*, 2016, XXVII, pp. 1153-1167; M. PATRONO, *Kelsen before Kelsen – Reflections on Hans Kelsen’s Die Staatslehre des Dante Alighieri*, in *Victoria University of Wellington Law Review*, 2019, L, pp. 420-432.

<sup>8</sup> J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New-York-London, Harper & Brothers, 1942.

des Dante Alighieri possa essere un'occasione per cogliere alcune tendenze della storiografia fra Otto e Novecento e per rivisitare, sia pure attraverso lo specchio deformante di interpretazioni ormai lontane, alcuni passaggi del pensiero politico-giuridico di Dante.

## 2. Lo "Stato" di Dante fra "Rechtsstaat" e "Kulturstaat"

Interessato alla filosofia, alla letteratura, alla storia, Kelsen seguiva il corso di storia della filosofia del diritto tenuto da Leo Strisower (un appartato cultore di studi internazionalistici) («l'unico corso – ricorda Kelsen nella sua *Autobiografia* – che frequentassi regolarmente»)⁹ ed è per tramite di Strisower che egli apprende «che il poeta Dante Alighieri aveva scritto anche un'opera di filosofia dello Stato, *De Monarchia*». «Lessi quest'opera – continua Kelsen – e cominciai subito a pensare di descrivere la dottrina dello Stato di Dante Alighieri [...]», nonostante l'invito di Strisower a soprassedere tenendo conto che su Dante esisteva ormai una «sterminata letteratura»¹⁰.

In effetti, nei paesi di lingua tedesca gli studi su Dante avevano conosciuto una straordinaria fioritura¹¹. Basti ricordare il nome di Karl Witte (cui Folena ha dedicato un esemplare profilo). Ragazzo prodigio, giovanissimo docente di diritto romano prima a Berlino e poi a Halle, si dedica appassionatamente anche allo studio di Dante: traduce e commenta la *Commedia*, la studia con un approccio critico-filologico che si avvale della collazione di centinaia di manoscritti sparsi in tutta Europa, contribuisce alla fondazione della *Deutsche Dante-Gesellschaft* (la prima nel mondo) e pubblica anche due edizioni della *Monarchia* (la seconda delle quali esce nel '74)¹².

---

⁹ H. KELSEN, *Autobiografia* (1947), in ID., *Scritti autobiografici*, traduzione e cura di M.G. LOSANO, Reggio Emilia, Diabasis, 2008, p. 72.

¹⁰ H. KELSEN, *Scritti autobiografici*, cit., p. 72.

¹¹ Cfr. R. UNFER LUKOSCHIK, *Rassegna della ricezione di Dante in area linguistica tedesca*, in *Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, 2009, VI, pp. 179-192.

¹² Cfr. G. FOLENA, *La filosofia dantesca di Carlo Witte*, in D. LAZZARINI (a cura di), *Dante e la cultura tedesca*, Padova, Università degli Studi di Padova, 1967, pp. 111-139.

Witte incarna un momento di svolta che si lascia alle spalle una lettura prevalentemente estetico-letteraria (tipicamente romantica) dell'opera di Dante e persegue l'obiettivo di una sua compiuta storicizzazione, di una sua collocazione nel complessivo contesto letterario, filosofico e storico-politico dell'epoca<sup>15</sup>. Non aveva quindi torto il prudente Strisower a mettere il suo uditore di fronte al rischio di restare sopraffatto dalla letteratura ormai disponibile. Kelsen però poteva ricorrere (a quanto egli ci dice nella sua autobiografia) a un buon contro-argomento: «[...] non mi lasciasti scoraggiare – scrive Kelsen – soprattutto perché nella letteratura su Dante non avevo trovato alcuna monografia sulla dottrina dello Stato [...]»<sup>14</sup>.

In realtà, non mancava ormai una diffusa attenzione anche alla dottrina politica di Dante nella dantistica di lingua tedesca cui Kelsen farà ricorso (e già nel 1842 Karl Hegel – figlio del filosofo – aveva dedicato uno studio, sia pure sintetico, al rapporto fra lo Stato e la Chiesa in Dante e nel suo mondo)<sup>15</sup>. È però anche vero che l'analisi del pensiero politico dantesco occupava per lo più un capitolo all'interno di opere di carattere generale, tanto da non rendere del tutto infondata l'impressione di Kelsen, che mancasse ancora un'opera organicamente dedicata alla dottrina politica di Dante.

Sulla base di quali presupposti ermeneutici Kelsen si accinge a questa impresa, a quale lessico concettuale fa ricorso? Kelsen indica come oggetto della sua ricerca la 'dottrina dello Stato' di Dante. Non dobbiamo stupirci di questa scelta. Fra Otto e Novecento (non solo per Kelsen, ma per tutta la storiografia coeva) lo Stato era assunto come la condizione categoriale dell'intellezione del passato e la finalità immanente all'intero processo storico. Sarà Otto Brunner, in un contesto drammaticamente diverso, a prendere le distanze, alla fine degli anni Trenta<sup>16</sup>, dall'abitudine, ancora

<sup>15</sup> Cfr. J. BARTUSCHAT, *Dante verstehen und missverstehen: zu Karl Wittes Danteinterpretation*, in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 2020, XCV, pp. 166-178. Cfr. anche C. KÖNIG-PRALONG, *Philosophiefeindlichkeit und konservatives Denken: Karl Wittes Dante*, in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 2020, XCV, pp. 117-130.

<sup>14</sup> H. KELSEN, *Autobiografia*, cit., p. 73.

<sup>15</sup> K. HEGEL, *Dante über Staat und Kirche. Antrittsprogramm*, Rostock, Rathsbuchdruckerei, 1842.

<sup>16</sup> O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Wien, Rohrer, 1939.

dominante nella Germania del primo dopoguerra, di parlare di uno “Stato medievale”<sup>17</sup>.

Kelsen non esita a parlare di Stato, ma ne accoglie promiscuamente due diverse nozioni. Egli fa spesso un uso, per così dire, neutro e non impegnativo, di questo termine, assumendolo come sinonimo di una qualsiasi comunità politica. Questo impiego, metalinguisticamente leggero, del termine “Stato” coesiste tuttavia, ed entra in frizione, con un significato contenutisticamente ricco e articolato dello stesso termine: il significato elaborato dalla giuspubblicistica ottocentesca e difficilmente compatibile con la cultura politico-giuridica premoderna.

È quanto avviene, ad esempio, quando Kelsen, riflettendo sui fini attribuiti da Dante all'impero – la realizzazione della pace, della giustizia e della libertà – evoca le categorie del *Rechtsstaat* e del *Kulturstaat*.

Il ricorso a questi termini (storicamente e sostantivamente pregnanti e quindi ermeneuticamente “ingombranti”) non è un'improvvisata escogitazione di Kelsen, ma è il frutto dell'attenta lettura di uno dei suoi testi di riferimento: il *Dantes Leben und Werke* di Franz Xaver Wegele<sup>18</sup>, importante storico tedesco, fra i promotori, con Karl Witte, della *Deutsche Dante-Gesellschaft*<sup>19</sup>. Proprio in apertura del capitolo dedicato alla *Dante's Politik* Wegele enuncia la sua tesi: che cioè la riflessione politica di Dante, se intesa nel suo nucleo essenziale, coglie l'essenza stessa dello Stato e che Dante non è soltanto «der erste große moderne Dichter», ma è anche «einer der ersten ahnungsvollen Verkündiger des modernen Staates»<sup>20</sup>. E lo Stato moderno, annunciato e prefigurato dalla filosofia politica di Dante, è, per Wegele, «der Rechtsstaat», punto culminante ed emblema della civiltà<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio G. VON BELOW, *Der deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1914 e F. KEUTGEN, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Jena, Fischer, 1918.

<sup>18</sup> F.X. WEGELE, *Dante Alighieri's Leben und Werke*, Jena, Gustav Fischer, 1879<sup>3</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. T. PISANTI, *Wegele, Franz Xaver*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1984<sup>2</sup>, vol. V, pp. 1155-1156.

<sup>20</sup> F.X. WEGELE, *Dante Alighieri's Leben*, cit., pp. 311-312.

<sup>21</sup> F.X. WEGELE, *Dante Alighieri's Leben*, cit., p. 341. In anni più recenti ha suggerito un collegamento fra la visione dantesca del nesso fra impero e diritto e il

Kelsen non accoglie la tesi di Wegele, ma la discute facendo propria la metodica del suo interlocutore: dando cioè per plausibile l'individuazione di una linea continua che da Dante conduca allo Stato moderno. Per Kelsen, però, non è il (moderno) Stato di diritto la categoria adeguata a intendere la visione politica di Dante. Lo Stato di Dante è, per Kelsen, sì, strettamente intrecciato con il diritto, ma non coincide con esso, non si esaurisce nella sua tutela, bensì persegue fini ulteriori e più ampi, riconducibili alla realizzazione dell'aristotelica "vita buona", al pieno compimento dell'umano<sup>22</sup>. Conviene allora pensare non già al (moderno) *Rechtsstaat*, ma a una declinazione diversa della (moderna) statualità, al *Kulturstaat*, di cui parla un altro mentore del giovane Kelsen, Franz Xaver Kraus (uno storico di ispirazione cattolico-liberale, in stretti rapporti con la fiorentina *Rassegna Nazionale*), nel suo libro dedicato alla vita e all'opera di Dante<sup>23</sup>.

Kraus sottolinea la consonanza fra la *Monarchia* e la dottrina «eines ganz modernen Schriftstellers»: Heinrich von Treitschke, uno dei più noti esponenti della visione liberal-autoritaria dello Stato. Anche per Kraus esiste una linea continua che collega Dante con la moderna visione dello Stato: la continuità è però dettata non dal primato del diritto, ma dal carattere necessario, non volontario, non contrattuale, dell'ordine statale e dalla trascendenza dei suoi fini sui diritti dei singoli. La monarchia dantesca, votata al conseguimento della pace, della giustizia, della libertà, ha come proprio fine ultimo, in una parola, la *Cultur* e Dante può essere considerato il primo ad aver proposto «die Idee des modernen Kulturstaates»<sup>24</sup>.

Entra in gioco, nel richiamo di Kraus, una visione, che percorre l'intero Ottocento tedesco (almeno a partire da Fichte), secondo la

---

moderno 'Stato di diritto' Vittorio Russo. Cfr. V. RUSSO, *Impero e Stato di diritto. Studio su "Monarchia" ed "Epistole" politiche di Dante*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pp. 43 ss.

<sup>22</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pp. 77-78 (H. KELSEN, *Die Staatslehre*, cit., pp. 63-64).

<sup>23</sup> F.X. KRAUS, *Dante. Sein Leben und sein Werk. Sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik*, Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1897. Su Kraus cfr. CH. WEBER, *Franz Xaver Kraus und Italien*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, 1981, LXI, pp. 168-190; C. ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht: der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872-1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, Paderborn, Schöningh, 1999.

<sup>24</sup> F.X. KRAUS, *Dante*, cit., pp. 688-689.

quale lo Stato non è riducibile né a una mera dimensione giuridico-normativa né alla semplice difesa dei diritti individuali, ma ha una valenza etico-storica e una forte incidenza sulla vita socioculturale complessiva. E se Dante attribuisce al monarca il compito di condurre gli individui al loro umano compimento, il suo Stato deve essere definito non tanto come un *Rechtsstaat*, quanto come un *Culturstaat*.

Kelsen non esita a scegliere Kraus contro Wegele. E ha ragione Vittorio Frosini nel considerare «felice» la scelta kelseniana di adottare, nella ricostruzione del pensiero politico di Dante, la categoria del *Kulturstaat*, piuttosto che la categoria del *Rechtsstaat*, data la distanza radicale che separa la dottrina politico-giuridica medievale dal formalismo giuridico (e dalla legittimazione “individualistica”) del moderno Stato di diritto. È però anche vero che Kelsen, se pure rivela un’indubbia sensibilità al “tono” complessivo del testo dantesco percependone la portata filosofica e la valenza etico-politica, non è in grado di trovare un “nome” per la “cosa” se non ricorrendo al krausiano *Culturstaat*.

### 3. *L'impero e il diritto: un Dante germanico?*

Un *Culturstaat* dantesco suona per noi come un insostenibile anacronismo, provocato da un uso sostantivamente pregnante del termine ‘Stato’. Come ricordavo, però, Kelsen ricorre spesso anche a una nozione generale e formale di ‘Stato’, priva di contenuti vincolanti, che non compromette la possibilità di intendere il discorso dantesco dall’interno, valorizzandone le storiche specificità.

Per Kelsen, la predilezione di Dante per la forma monarchica non soltanto è coerente con il principio della *reductio ad unum*, ma anche discende dalla convinzione che «soltanto in questa forma di stato possa realizzarsi il suo grande ideale politico»<sup>25</sup> e possano essere raggiunti i fini essenziali della convivenza: la libertà, la giustizia e soprattutto la pace. Per Kelsen, il fine che Dante considera ancora più urgente della libertà e della giustizia è la pace. È nel vivo

---

<sup>25</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 85.

di un conflitto distruttivo che Dante – scrive Kelsen – «ha ideato la sua grande concezione sullo Stato e l'umanità» indicando nella monarchia universale la condizione indispensabile di una pace che è «il [suo] più forte desiderio», «il concetto centrale del suo sistema politico»<sup>26</sup>.

Strettamente collegato con la pace è per Kelsen il tema del “bene comune”. Questo concetto – ha scritto di recente Berardo Pio – «conosce un rinnovato sviluppo nell'ambito del dibattito teorico» nella prima metà del Trecento ed è costantemente collegato «con il concetto di pace, intesa come condizione necessaria per il raggiungimento della felicità terrena»<sup>27</sup>. Del nesso fra pace e bene comune in contesti e momenti diversi oggi siamo consapevoli. Non mi sembra invece che questo nesso, quando Kelsen svolgeva la sua ricerca, fosse adeguatamente messo a fuoco dalla storiografia. È l'attenzione al testo che permette a Kelsen di intuire snodi tematici che soltanto nel corso del Novecento avrebbero ottenuto la dovuta attenzione.

Valgano, a riprova, due collegamenti non banali suggeriti da Kelsen. In primo luogo, il nesso fra l'etica politica dantesca e ciò che in tempi recenti è stato chiamato il paradigma repubblicano. È appena il caso di ricordare le figure di Bruto<sup>28</sup> e di Catone<sup>29</sup>, che Dante presenta come un eroico testimone del diritto e della libertà<sup>30</sup>. Kelsen sottolinea il recupero dei «valori della tradizione repubblicana romana, non estranea alla costruzione della civiltà comunale»<sup>31</sup>. Dante – osserva Kelsen – mostra di aver ricevuto «un forte influsso degli antichi sui suoi ideali etici, allorché egli celebra con parole entusiaste la virtù di quei grandi Romani» e sostiene che «l'uomo deve sacrificarsi per il bene della patria». E a influenzare Dante – aggiun-

<sup>26</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 56.

<sup>27</sup> B. PIO, *Il bene comune e l'Impero. Osservazioni sul linguaggio politico del primo Trecento*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo (Atti del XLVIII Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 2011)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2012, pp. 57-58.

<sup>28</sup> *Mon.* II, verso 13.

<sup>29</sup> *Mon.* II, versi 15-16.

<sup>30</sup> F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016, p. 140.

<sup>31</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 59.

ge Kelsen – è non soltanto il repubblicanesimo antico, ma anche la «costituzione rigorosamente repubblicana di Firenze, alla cui formazione il poeta aveva preso parte attiva»<sup>32</sup>. Kelsen mostra di intuire come in Dante coesistano senza difficoltà i termini di ciò che potrebbe sembrare un ossimoro: l’ammirazione per le virtù repubblicane e il ruolo provvidenziale dell’impero<sup>33</sup>.

Anche su un secondo collegamento Kelsen non manca di insistere: la mutua implicazione, nella *Monarchia*, fra impero, bene comune e diritto. Il diritto trova nel bene comune la sua vincolante destinazione e la stessa potestà imperiale è, per Kelsen, innervata dalla dimensione della normatività<sup>34</sup>: il diritto è per Dante il fondamento e il limite dell’impero («Imperii vero fundamentum jus humanum est [...]»<sup>35</sup>).

Kelsen coglie l’idea, tipicamente medievale, di un potere che si manifesta non tanto nell’espressione di una volontà assoluta, quanto nel farsi tramite e strumento di realizzazione di un ordine complessivo che lo include e lo legittima (né gli sfugge l’importanza che assume, in questa prospettiva, il *topos* dell’antitesi fra *princeps* e *tyrannus*)<sup>36</sup>, ma, al contempo, fa proprio uno schema interpretativo secondo il quale le idee che Dante manifesta a proposito del rapporto fra “diritto” e “impero” «sono senz’altro di carattere germanico»<sup>37</sup>.

Per “carattere germanico” Kelsen intende riferirsi proprio alle origini “eticamente” germaniche di Dante e a supporto di questa tesi richiama due *auctoritates*. La prima è una delle sue fonti principali, Kraus, che fa discendere gli Alighieri da un ceppo venuto dal nord (un ceppo tedesco e non longobardo) e afferma che «der Einfluss des deutschen Elements auf die geistige Physiognomie des

---

<sup>32</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pp. 118-119.

<sup>33</sup> «To him the restoration of Roman imperium was surely the most important earthly mission of humankind: at the same time, it appears he conceived of such a restoration precisely as reinvigorating the republican civic virtue» (R. HOLLANDER, A.L. ROSSI, *Dante’s Republican Treasury*, in *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 1986, CIV, p. 59).

<sup>34</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pp. 142-143.

<sup>35</sup> *Mon.* III x 3. Cfr. in generale il prezioso commento di Diego Quagliani in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D. Quagliani, Milano, Mondadori, 2021.

<sup>36</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., pp. 148-50.

<sup>37</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 142.

Dichters ist [...] sehr erkennbar»<sup>38</sup>. La seconda fonte è più sorprendente: Houston Stewart Chamberlain e il suo *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*<sup>39</sup>. In quest'opera Chamberlain (genere di Wagner e con Wagner impegnato nella *Gobineau renaissance*) dà un contributo importante all'ideologia della razza, la assume come condizione dell'identità individuale e collettiva, concepisce la storia come guerra fra razze (dalla lotta di Roma contro la semitica Cartagine alla resistenza dei popoli germanici contro la contaminazione ebraica) e indica nel risveglio dei popoli teutonici nel Duecento la principale forza civilizzatrice dell'Europa moderna. Di questo risveglio è un'eminente espressione Dante, ai cui tratti inequivocabilmente germanici Chamberlain dedica una lunga analisi fisiognomica.

Che Kelsen rinvii senza batter ciglio a queste pagine può creare un qualche stupore. Certo, il giovane giurista si trovava in buona compagnia: l'opera di Chamberlain non soltanto godeva di un impressionante successo conoscendo numerosissime ristampe, ma trovava anche consensi insospettabili. Valga come esempio l'entusiastica recensione che Bernard Shaw scrisse per le *Fabian News*, nel 1911, presentando i *Grundlagen* come una lettura obbligatoria per tutti i buoni Fabiani, «a magnificent manifesto [...] of the great white north», «a masterpiece of really scientific history»<sup>40</sup>. È però anche vero che non era mancato, fra gli autori frequentati e citati da Kelsen, chi, come Hermann von Grauert, aveva debitamente ironizzato sul profilo razzial-germanico di Dante tratteggiato da Chamberlain<sup>41</sup>. Resta quindi ancora più singolare che manchi in Kelsen una qualche presa di distanza da un mentore così ingombrante.

<sup>38</sup> F.X. KRAUS, *Dante*, cit., p. 25.

<sup>39</sup> H.S. CHAMBERLAIN, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München, Bruckmann, 1900.

<sup>40</sup> B. SHAW, *Fabian News*, 1911, vol. XXII, ora in Id., *Book Reviews*, edited and with an Introduction by B. TYSON, 1884-1950, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991, vol. II, p. 260. Cfr. T. HARRIS, *Britannia super omnes: Race Theory and the Imperial Sentiment in Victorian Britain*, in W. FINDLEY (a cura di), *Paradoxe(s) victorien(s)/Victorian Paradox(es)*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2005, pp. 29-42; CH. BOUTIN, *L'élite raciale chez Houston Stewart Chamberlain*, in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2005, XXII, pp. 95-119.

<sup>41</sup> H. VON GRAUERT, *Dante und Houston Stewart Chamberlain*, Freiburg in Breisgau, Herbersche Verlagshandlung, 1904<sup>2</sup>, pp. 16-28 e pp. 29 ss.

Ovviamente, l'episodio che ho richiamato è poco più di una semplice curiosità. Può servire però a corroborare l'impressione di una peculiare, direi quasi paradossale, discrasia rintracciabile nella kelseniana *lectura Dantis*: una discrasia che potremmo esprimere impiegando (o meglio piegando) *ad hoc* la differenza fra esegesi e interpretazione; fra un'esposizione, per così dire, indifesa e impregiudicata alle suggestioni del testo e una più complessa strategia che collega circolarmente la comprensione del senso storicamente determinato del documento con le categorie previe di cui è materiata la cultura dell'interprete.

#### 4. *L'impero e la sua dimensione universalistica*

La dissertazione kelseniana, efficace nel seguire le pieghe del discorso dantesco restituendone limpidamente le argomentazioni, mostra tutte le rughe della sua venerabile età quando si avventura sul terreno della qualificazione storico-concettuale del testo interpretato. Dobbiamo comunque "storicizzare" Kelsen e tener conto di quanto scriveva, in anni ormai lontani, Pier Giorgio Ricci, quando, richiamandosi a un giudizio di Scartazzini, affermava che solo nel corso del Novecento sarebbero comparsi «gli studi più rigorosi e approfonditi intorno al pensiero politico di Dante»<sup>42</sup>. È comprensibile quindi che Kelsen, da un lato, individui con sicuro intuito i passaggi più interessanti della *Monarchia*, ma, dall'altro lato, non disponga degli strumenti interpretativi necessari per una più soddisfacente tematizzazione e contestualizzazione dell'opera.

È quanto avviene anche a proposito della dimensione universalistica dell'impero<sup>43</sup>. Kelsen ne coglie la centralità e ne intuisce l'originalità (Dante non aveva esitato ad affermare che la «temporalis Monarchie notitia» è ancora «maxime latens» e «ab omnibus

---

<sup>42</sup> P.G. RICCI, *Impero*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 1984<sup>2</sup>, vol. III, p. 384.

<sup>43</sup> Cfr. A. DE ANGELIS, *Il concetto d'imperium e la comunità sopranazionale in Dante*, Milano, Giuffrè, 1965; F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma*, cit.; M.L. ARDIZZONE (a cura di), *Dante as Political Theorist: Reading Monarchia*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2018, pp. 11 ss.

intemptata»)<sup>44</sup>, ma finisce per delineare un quadro insoddisfacente e riduttivo della visione dantesca.

Avvalendosi della *Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen* di Scholz (pubblicata nel 1903)<sup>45</sup> Kelsen sottolinea il nesso fra il pensiero politico di Dante e la visione medievale del mondo: a partire, da un lato, dall'idea di un'organizzazione gerarchica del cosmo come della società umana e, dall'altro lato, dal principio di unità (la *reductio ad unum* su cui tanto insisterà Francesco Calasso). Il fondamento dell'impero – osserva Kelsen – «prende lo spunto dal più alto principio dell'unità, dal *principium unitatis* che costituisce la base di un ordine morale del mondo»<sup>46</sup>. Il mondo viene concepito come un'unità strutturata, come una gigantesca piramide dove le diverse parti, grazie alla loro differenziazione gerarchica, convergono verso il culmine.

Che il vertice della piramide debba essere occupato dalla figura dell'imperatore è una tesi ampiamente circolante nella pubblicistica dell'epoca: basti pensare ad Engelbert von Admont e al suo *De ortu et fine romani imperii* (redatto verosimilmente intorno al 1308), di cui Kelsen non manca di dar conto quando presenta, nel secondo capitolo del suo libro, alcune figure di spicco nel dibattito politico dell'epoca; per non parlare della letteratura di *ius civile*, dove la figura dell'imperatore svolge un ruolo di "chiusura" del sistema normativo, di indispensabile fondamento della sua validità (se mi si passa l'impiego di questo termine recente). È però anche vero che, quanto più tesi si fanno i rapporti fra i *regna*, le *civitates*, il papato e l'impero, tanto più problematici appaiono gli schemi di legittimazione apparentemente consolidati. Ed è in questo contesto che Dante manifesta l'urgenza (direi, al contempo, esistenziale e politica) di trovare una via d'uscita al conflitto ripensando alla radice, con un impressionante sforzo di astrazione, la struttura dell'ordine universale.

In questa prospettiva, un tema tanto delicato quanto importante è il rapporto fra l'imperatore e le comunità politiche minori. Kelsen, che pure ha offerto un'accurata ricognizione degli argomenti impie-

<sup>44</sup> *Mon.* I 16.

<sup>45</sup> R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1903.

<sup>46</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 88.

gati da Dante per fondare l'ordine universale e la possibilità di una vita compiutamente umana, non appena prende a muoversi sul terreno (tanto frequentato quanto insidioso) del rapporto fra l'impero e gli ordinamenti particolari torna a essere condizionato dall'ingombrante categoria metalinguistica dello "Stato": per Kelsen, la posta in gioco è il potere supremo, affidato da Dante al vertice imperiale, con la conseguenza che gli ordinamenti particolari non possono essere considerati «sovrani» e «l'unica formazione» che merita «il nome di Stato è esclusivamente la monarchia, l'impero mondiale»<sup>47</sup>.

Alla nostra odierna sensibilità la rigida dicotomia kelseniana appare uno schema manifestamente inadeguato a intendere il variegato dibattito che si sviluppa, fra Due e Trecento, intorno alla caratterizzazione degli enti politici. Da un lato, ai giuristi preme fondare l'autonomia politico-giuridica delle *civitates*, ma è comunque indispensabile il postulato della suprema *voluntas* imperiale, su cui si fonda il carattere giuridico-prescrittivo di quelle *leges* (i frammenti del *Corpus Iuris*) da cui il giurista vuol trarre la legittimazione degli ordinamenti particolari. Dall'altro lato, il trattato dantesco, a sua volta, non mette in questione la molteplicità delle *civitates* e dei *regna* riconoscendone la varietà e le prerogative, ma al contempo sottolinea l'unità sostanziale del genere umano e la necessità di strumenti che ne impediscano una distruttiva lacerazione.

A Kelsen sfuggono tanto le raffinate procedure argomentative adottate dai giuristi per fondare l'autonomia degli enti politici quanto la dimensione, più che giuridico-statuale, filosofico-antropologica della *Monarchia* dantesca. Della riflessione di Dante Kelsen è così indotto a sottolineare un suo presunto legame con il passato: «l'ideale dello Stato in Dante – scrive Kelsen – non è affatto conforme al periodo». «Proprio nel periodo in cui Dante scriveva la *Monarchia* – continua Kelsen – si faceva sensibile già dappertutto un forte fiorire dell'idea nazionale»: quando si cominciava a intravedere un profilo essenziale della modernità – lo Stato-nazione – Dante guardava all'indietro, a «una signoria universale livellante tutto», coltivando un ideale che può «essere definito come reazionario»<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 155.

<sup>48</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 159.

Con questo giudizio Kelsen prende posizione entro un dibattito corrente nella storiografia fra Otto e Novecento, dominata dal tema delle radici “nazionali” dello Stato moderno. Proprio sul rapporto fra Dante e la formazione di un’identità nazionale italiana la storiografia cui Kelsen attingeva era nettamente divisa. Kraus non aveva dubbi nel sostenere che «Dante ist der eigentliche Vater seines Vaterlandes», nel vedere nel *De vulgari eloquentia* un’opera, al contempo, filologica e politica e nel concludere, infine, che personaggi pur diversissimi tra loro come Gioberti, Rosmini, Mazzini, De Sanctis avevano concordemente esclamato che «L’Italia s’è incarnata in Dante»<sup>49</sup>. Di contro, Wegele richiamava l’attenzione sul conflitto che nel Trecento contrapponeva la nascente borghesia cittadina all’antica nobiltà e vedeva negli ideali “patriottici” della prima il punto di origine delle «politischen Nationalitäten». È il nascente senso dell’identità nazionale la dirompente novità cui si contrappone l’arcaico e ormai impotente ideale imperiale: a esso restano fedeli i «rückwärtsstrebenden Geistern», di cui Dante è il più illustre rappresentante<sup>50</sup>. La sua dottrina politica, se pure include germi di futuro nella misura in cui intuisce la necessità di una «neue Ordnung des Staatslebens», non può non apparirci «ein immerhin geniales Phantasiestück»<sup>51</sup>.

Peraltro, nei confronti di una lettura troppo apertamente “attualizzante” dell’opera dantesca aveva già messo in guardia il nume tutelare della dantistica tedesca, Karl Witte, che invitava a non confondere l’amore di Dante per la lingua italiana con un ancora improponibile ideale di unità politica<sup>52</sup> e aveva recensito con favore l’opera di Wegele, che, riconducendo Dante al suo contesto storico-culturale, aveva mostrato di essere non soltanto un *Literarhistoriker*, ma un vero e proprio *Geschichtsforscher*<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> F.X. KRAUS, *Dante*, cit., pp. 698-699 (in italiano nel testo).

<sup>50</sup> F.X. WEGELE, *Dante Alighieri’s Leben*, cit., p. 329.

<sup>51</sup> F.X. WEGELE, *Dante Alighieri’s Leben*, cit., p. 347.

<sup>52</sup> Cfr. K. WITTE, *Italienische Frage*, in Id., *Dante-Forschungen. Altes und Neues*, Heilbronn, Verlag von Gebr. Henninger, 1879, vol. II, pp. 250-253; K. WITTE, *Nachtrag zu Nr. XII “Italienische Fragen”* (1878), in Id., *Dante-Forschungen*, vol. II, cit., pp. 584-585.

<sup>53</sup> K. WITTE, *Recensione a F.X. WEGELE, Dante’s Leben und Werke* (1852, 1865<sup>2</sup>), in Id., *Dante-Forschungen. Altes und Neues*, Heilbronn, Verlag von Gebr.

In questa contesa, Kelsen segue fedelmente la traccia di Wegele tanto nell'intenzione di offrire un'adeguata storicizzazione dell'opera di Dante quanto nel riscontrare in essa una sorte di forbice fra un medioevo declinante e una modernità imminente, identificati, rispettivamente, con l'ideale dell'impero e con le nascenti identità nazionali. Peraltro, è nelle medesime acque che è immersa anche la recensione<sup>54</sup> al libro di Kelsen redatta nel 1907 da Arrigo Solmi (storico del diritto e futuro guardasigilli); una recensione assai critica, ma curiosamente ricordata da Kelsen come favorevole al suo lavoro (tanto da far sorgere il sospetto che il recensito si sia arrestato, nella lettura della recensione, al suo primo capoverso). Il tema principale è la nazione e per Solmi occorre ravvisare, in Dante, il senso di una "missione nazionale" non perché egli abbia «chiesto l'unità politica d'Italia», ma perché ha visto nell'Italia il «giardino dell'impero» e nell'impero una «creazione e operazione della gente latina»<sup>55</sup>.

Appesantita dalle "categorie previe" dominanti nella sua epoca, la lettura kelseniana della *Monarchia* intuisce la grandiosità del suo disegno, ma ha difficoltà a dar conto tanto della sua storica "legittimità" quanto della sua tensione filosofico-politica. Ne offre un ulteriore esempio (accanto al rapporto fra impero e ordinamenti particolari) l'analisi che Kelsen, pur consapevole dell'importanza dell'idea imperiale<sup>56</sup>, dedica alle sue caratteristiche intrinseche.

Per spiegare la centralità dell'impero Kelsen invoca, di nuovo, il *principium unitatis*: è in ragione di esso che il pensiero medieva-

---

Henninger, Halle, 1869, vol. I, pp. 72-95. Cfr. J. BARTUSCHAT, *Dante verstehen*, cit., p. 170: «Die Skepsis gegenüber einer politischen Lektüre des Dichters im Lichte der modernen Konflikte und Bestrebungen wird besonders deutlich an Wittes scharfer Ablehnung jeden Versuches, aus Dante einen Vorkämpfer des Ideals der italienischen Einheit zu machen».

<sup>54</sup> A. SOLMI, *Recensione a H. KELSEN, Die Staatslehre des Dante Alighieri* (Wien-Leipzig, 1905), in *Bullettino della Società Dantesca Italiana. Rassegna critica degli studi danteschi*, 1907, N.S., XIV, pp. 98-111, ora in Id., *Il pensiero politico di Dante: studi storici*, Firenze, La Voce, 1922, pp. 109 ss.

<sup>55</sup> A. SOLMI, *Recensione a H. KELSEN, Die Staatslehre des Dante Alighieri*, cit., p. 50. È largamente diffusa, nell'Otto-Novecento italiano, l'attribuzione a Dante del ruolo di anticipatore dell'identità nazionale. Cfr. il recente lavoro di F. CONTI, *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Roma, Carocci, 2021.

<sup>56</sup> Cfr. F. SILVESTRINI, *Dall'etica alla politica: potenza e atto della virtù umana in Dante, tra Convivio e Monarchia*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2014, XVI, pp. 732-772.

le – scrive Kelsen – non poteva accettare una molteplicità di Stati «che nessun vincolo comune univa in una superiore unità politica corrispondente al concetto unitario di umanità»<sup>57</sup>. Condizione indispensabile dell'aristotelica "vita buona", l'impero è la forma politica dell'umanità: termine ultimo di un percorso ascendente che dalle comunità di raggio minore conduce ai regni e infine alla monarchia mondiale, a ciò che Wolff avrebbe chiamato la *civitas maxima* (un termine e un autore che il Kelsen maturo non dimenticherà di richiamare)<sup>58</sup>.

Che la *reductio ad unum* si giovi, in Dante, di argomenti aristotelici è indubbio. Resta però ferma la distanza che separa la visione dantesca dell'impero dalla concezione aristotelica della *polis*: è una distanza di cui Kelsen non sembra accorgersi, giungendo ad affermare che «lo Stato ideale di Dante, come una organizzazione comprendente tutta l'umanità», corrisponde fedelmente, in quanto comunità perfetta, alla «definizione aristotelica dello Stato»<sup>59</sup>.

Un punto indubbiamente importante sottolineato da Kelsen è l'estensione dell'impero, che coincide non con la cristianità, ma con l'intera umanità: il territorio dell'impero è «tutta la terra abitata». L'impero – scrive Kelsen – è, per Dante, sì, «un impero cristiano», ma non già un impero dei cristiani, bensì una forma politica che ha come propria «popolazione» l'intero «genere umano». Dante – continua Kelsen – «parla ripetutamente di *genus humanum*, di tutto il genere umano, che sottostà alla sovranità dell'imperatore» senza mai ipotizzare una qualche «limitazione della sovranità imperiale»<sup>60</sup>. Certo, resta il problema del rapporto con i popoli

<sup>57</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 149.

<sup>58</sup> L'idea di una comunità universale degli Stati, sviluppata da Kelsen in *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, del 1920, evoca, per Kelsen, la *civitas maxima* wolffiana: «Questa idea trova la sua espressione nell'ipotesi, avanzata da Christian Wolff, della *civitas maxima*, che come ordinamento giuridico è superiore in misura eguale agli Stati particolari» (H. KELSEN, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, Tübingen, Mohr, 1920, trad. it. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 370-371). (Cfr. D. ZOLO, *La guerra, il diritto e la pace in Hans Kelsen*, in *Filosofia politica*, 1998, XII, pp. 187-208). Manca invece qualsiasi riferimento alla *Monarchia* dantesca.

<sup>59</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 159.

<sup>60</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, p. 152.

non cristiani, ma Dante – conclude Kelsen – non lo chiarisce perché «ogni approfondimento di questo problema» lo avrebbe costretto «a mostrare l'intima dipendenza della idea imperiale dal cristianesimo e con ciò dalla Chiesa»<sup>61</sup>.

Ovviamente, l'osservazione di Kelsen non è peregrina. Che la costruzione di un ordinamento ecclesiale culminante nella *potestas absoluta* del pontefice, in pieno svolgimento fra il XII e il XIV secolo, turbasse e preoccupasse Dante è scontato. È nel quadro di questo processo che la canonistica più combattiva risolveva il problema della legittimazione della *crux ultramarina* postulando una *iurisdictio de iure* del papa sull'intera ecumene. È esemplare in questa prospettiva il commento dell'Ostiense al c. *Quod super* del III Libro delle Decretali, nel titolo *De voto et voti redemptione*. Non posso seguire la complessa argomentazione del canonista e sottolineo soltanto la tesi conclusiva: se è vero che il papa è *vicarius Christi*, se è vero che egli «habet non solum potestatem, sed etiam plenitudinem potestatis», deve conseguire che le «oves» che il papa deve curare «sunt non solum fideles, sed etiam infideles per creationem, licet non sint de ovili; unde sequitur quod papa super omnes habet potestatem et iurisdictionem de iure, licet non de facto»<sup>62</sup>.

Kelsen non ha torto nel sottolineare l'importanza della versione canonistica dell'universalismo (una versione che accentua la componente potestativa e aggressiva di una *dilatatio christianitatis* affidata al *vicarius Christi*), ma finisce per offrire un'interpretazione riduttiva e superficiale dell'universalismo caratteristico della visione dantesca dell'impero. Ciò che Kelsen non riesce a mettere a fuoco è il tema dell'intelletto possibile e la pregnanza della *humanitas* nella *Monarchia* dantesca. Il tema è tanto delicato quanto complesso e posso permettermi solo qualche riferimento cursorio.

Nel lontano 1921 Bruno Nardi, affrontando il problema dell'intelletto umano in Dante e il suo delicato rapporto con l'averroismo, sottolineava che Dante, pur affermando che ogni uomo riceve da Dio il proprio, individuale intelletto possibile, aggiungeva che nessuno

<sup>61</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, p. 152.

<sup>62</sup> H. DE SEGUSIO, Cardinalis Hostiensis, *In Tertium Decretalium librum Commentaria*, Venetiis, apud Iuntas, 1581. *De voto et voti redemptione*, c. *Quod super his*, fol. 128-129.

da solo può attuare «tutta la capacità dell'intelletto»<sup>65</sup>. Il fine supremo di ogni individuo – «la piena attuazione dell'intelletto» – richiede necessariamente la «comunione con gli altri uomini. Il singolo [...] è naturalmente parte di un tutto, da cui non può essere avulso: l'*humana civilitas*»<sup>64</sup>. Non è quindi né casuale né secondario che l'impero sia la forma politica della comunità di tutti gli esseri umani e non abbia un rapporto cogente e necessario con la *christianitas*. «Essere "uomo", e non essere "cristiano" – scriveva Ernst Kantorowicz nel 1957 – era il criterio per appartenere» alla comunità stretta intorno all'imperatore e proprio per questo «[...] l'*humana civilitas* di Dante comprendeva tutti gli uomini», ebrei, musulmani o pagani che fossero<sup>65</sup>. La perfezione, il compimento dell'*humanitas* «erano alla portata di tutti gli uomini» e al contempo la realizzazione delle potenzialità individuali passava attraverso l'intima appartenenza di ciascuno alla totalità: «solo il corpo collettivo dell'umanità nella sua interezza poteva fare quello che risultava impossibile all'individuo»<sup>66</sup>.

È questo audace e radicale universalismo a imprimere alla visione dantesca dell'impero un timbro inconfondibile. È un profilo di cui Kelsen offre una ricostruzione riduttiva e non è forse impossibile indicare una, sia pur ipotetica, causa della sua "disattenzione ermeneutica". È l'inadeguata formulazione della "domanda" a rendere insoddisfacente la "risposta". La "domanda" che Kelsen formula è ancora contenuta nel perimetro della *Staatslehre* e lo induce a cercare nei testi danteschi le premonizioni e le anticipazioni di una teoria giuspubblicistica, che riposa su una premessa epistemologica

<sup>65</sup> B. NARDI, *Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 1921, LXVIII, pp. 1-52, ora in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 239.

<sup>64</sup> B. NARDI, *Il concetto*, cit., p. 242.

<sup>65</sup> E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, trad. it., *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989, p. 399. Cfr. anche B. DEEN SCHILDGEN, *Dante's Utopian Political Vision, the Roman Empire, and the Salvation of Pagans*, in *Annali d'Italianistica*, 2001, XIX, pp. 51-69; J. HEDE, *Jews and Muslims in Dante's Vision*, in *European Review*, 2008, XVI, pp. 101-114. Sul Dante di Kantorowicz cfr. N. HERON, *The Superhuman Origins of Human Dignity: Kantorowicz's Dante*, in *Journal of the History of Ideas*, 2021, LXXXII, pp. 427-452.

<sup>66</sup> E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit., p. 405.

incompatibile con il mondo di Dante: la radicale separazione fra il “diritto” e il “non diritto”, fra il diritto e l’etica, fra il diritto e l’antropologia filosofica.

Di contro, l’universalismo dantesco balza al centro con particolare vivezza quando si prenda in considerazione una lettura fondata su “domande” previe completamente diverse: mi riferisco alla *lectura Dantis* cui si è dedicato, nel 1993, il filosofo Claude Lefort<sup>67</sup>. La sua domanda previa (la “modernità” di Dante), pur nella sua dichiarata postura “attualizzante”, pone al centro il tema che al “giuridicismo” di Kelsen sfuggiva: il tema dell’intelletto possibile e della sua necessaria integrazione entro un’umanità coesa e cooperativa; un’umanità che Dante rappresenta come una totalità, non senza mettere a frutto (e “secolarizzare”, come già avevano sottolineato Gilson<sup>68</sup> e Kantorowicz) la teologia del *corpus mysticum*. Proprio rinviando a Kantorowicz, Lefort, da un lato, sottolinea l’innovativo rapporto di autonomia che Dante instaura fra la *christianitas* e l’*humanitas* e, dall’altro lato (appoggiandosi a *Mon. I III 8*), coglie l’importanza del legame fra l’intelletto individuale e «le corps de l’humanité, un corps composé d’une multitude de membres qui à la fois coexistent et se succèdent dans le temps»<sup>69</sup>.

L’attuazione integrale dell’intelletto possibile implica il coinvolgimento di una moltitudine di esseri umani, di quella moltitudine che coincide con l’umanità intera<sup>70</sup>. Quando Lefort parlava della “modernità” di Dante, intendeva sottolineare la novità e la profondità di un approccio capace, da un lato, di “pensare” l’umanità come un tutto onnicomprensivo (e quindi, implicitamente, la “cristianità”, come una parte, pur “eccellente”, del tutto), e, dall’altro lato e di conseguenza, di reclamare per essa una forma politica adeguata.

---

<sup>67</sup> CL. LEFORT, *La modernité de Dante*, in DANTE, *La Monarchie*, Paris, Belin, 1993, pp. 9-91.

<sup>68</sup> E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 166.

<sup>69</sup> Cfr. le osservazioni di J. REVEL, *Lefort/Dante. Reading, Misreading, Transforming*, contenute in CL. LEFORT, *Dante’s Modernity. An introduction to the Monarchia. With an Essay by Judith Revel*, a cura di CH. FREY et al., Berlin, Ici Press, 2020, pp. 87-108.

<sup>70</sup> Cfr. (anche per il complesso e discusso rapporto con Averroè) J.B. BRENET, *Théorie de l’intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 2006, XCVIII, pp. 467-487.

Come scrive Paolo Costantini a proposito del saggio di Lefort, «la modernità di Dante consiste forse in questo, innanzitutto, nell'aver concepito il problema di un ordine universale, aver immaginato il genere umano come un'entità le cui parti sono asservite al Tutto e in cui questo "Tutto" rappresenta lo strumento di realizzazione delle parti, la possibilità di scoprire e sviluppare il loro potenziale nella direzione di una finalità propria ad esse stesse. Dante ha l'intuizione che un tale problema di ordine politico e sociale è, invero, un problema di ordine filosofico, e inversamente, all'infinito»<sup>71</sup>.

Separando l'*imperatus* dantesco dalla sua sostanza etico-antropologica, o almeno non mettendo a fuoco la destinazione di senso impressa all'impero dall'*humanitas*, Kelsen finiva per trovarsi fra le mani niente di più uno scheletro giuridico-potestativo privo di carne e di sangue. L'impero dantesco veniva a coincidere con una gerarchia di poteri e di norme, che il giurista fra Otto e Novecento poteva apprezzare come (presunta) anticipazione non tanto del *Rechtsstaat*, quanto dello *Staatsrecht*, di un diritto pubblico assunto come un coerente e chiuso sistema di poteri.

Certo, era possibile rintracciare nella cultura medievale, se non proprio l'ottocentesco *Staatsrecht*, almeno una visione dell'impero come il culmine di un processo di potere che da esso traeva un'indispensabile legittimità: è facendo leva su questo assunto che i giuristi di *ius civile* avevano costruito la loro raffinata *interpretatio* delle *leges* giustiniane. Per avere una sofisticata rappresentazione dell'impero come schema ideale o "modello" strutturato intorno a un'articolata gerarchia di *iurisdictiones* non importava però scomodare Dante: bastava rivolgersi ad Accursio o a Cino o a Bartolo. Se Dante si fosse limitato a rivestire di un imponente apparato sillogistico la tesi che l'imperatore è e deve essere il vertice del processo politico-giuridico, la sua affermazione che la «temporalis Monarchie notitia» era «ab omnibus intemptata» sarebbe stata eccessivamente autocelebrativa<sup>72</sup>. Per vedere in questa frase di Dante non una semplice formula di stile o una strana vanteria occorre guar-

<sup>71</sup> F. COSTANTINI, *Le parti pensano il tutto? La Modernité de Dante attraverso Borges*, in *Kepos. Semestrale di letteratura italiana*, 2020, III, p. 183.

<sup>72</sup> Cfr. R. RUGGIERO, *La Monarchia: un Weltreformer in agone*, in *Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, 2015, XII, pp. 41-53.

darsi da una lettura giuridicistica e riduzionistica della *Monarchia* e cogliere l'audacia e la pregnanza del suo universalismo politico-antropologico. Se invece la visione dantesca dell'impero viene intesa come la mera illustrazione (e celebrazione) di un processo verticale di potere, come suggerito da Kelsen (e da Wegele prima di lui, e da numerosi interpreti dopo di lui), resta in piedi lo strumentario dell'operazione intellettuale di Dante, ma resta inespressa la sua direzione di senso. Ed è in questo vuoto di senso che prende corpo la tesi secondo la quale Dante, in quanto strenuo difensore di un assetto gerarchico ormai alle corde, si mostrava sordo alle istanze autonomistiche delle *civitates* e dei *regna* (alle nascenti istanze "nazionali", come scriveva Kelsen) e doveva quindi essere ascritto al gruppo dei «rückwärtsstrebenden Geistern»<sup>73</sup>.

Dante non traduce in lingua aristotelica ciò che i giuristi scrivevano commentando la *lex Imperium* o la *constitutio Omnem*, ma persegue l'obiettivo (effettivamente *intemptatus*) di individuare una struttura capace di proporsi come la forma politica dell'umanità intera e in questo modo promuovere l'effettivo dispiegamento delle sue potenzialità. In questo disegno, l'ostacolo formidabile (sul piano della teoria e non solo della prassi) è costituito, più che dal ruolo degli ordinamenti particolari, dal concorrente universalismo della Chiesa. Kelsen è consapevole tanto dell'importanza del problema quanto della complessità del testo dantesco: una complessità con la quale la dantistica ha continuato a misurarsi nel corso del Novecento. Non potrò inoltrarmi in questo terreno minato. Kelsen lo ha fatto e io mi limiterò a riassumere la sua ricognizione.

Dante, per Kelsen, fonda la legittimità tanto della Chiesa come dell'Impero sulla condizione del genere umano che, in conseguenza del peccato originale, ha bisogno di due guide: dell'impero, per conseguire la beatitudine terrena, e della Chiesa, per essere indirizzato alla beatitudine celeste. «L'autonomia relativa di entrambe le mete

---

<sup>73</sup> Come scrive Marco Ariani, conviene guardarsi da «improvvisati italianisti politologi» sostenitori di «una presunta involuzione passatista del Dante filoimperiale o, quando siano più generosi, di un suo astratto utopismo antistorico». È in questo senso «esemplare la leggenda [...] di un Dante "reazionario"» (M. ARIANI, *Metafore della luce e mistica imperiale nella Monarchia di Dante*, in N. LONGO, R. CAPUTO (a cura di), *Raccolta di scritti per Andrea Gareffi*, Roma, Nuova Cultura, 2013, p. 112).

– osserva Kelsen – richiede una certa indipendenza di entrambi i poteri». Sembra dunque affermata la perfetta autonomia dello Stato e della Chiesa, ma – *in cauda venenum* – nelle ultime parole del trattato dantesco compare il famoso o famigerato appello alla «reverentia» di «Caesar» a «Petrus». Dopo avere «con tutti i mezzi di un’acuta dialettica, di una convinzione entusiasta» fissato «i presupposti per un autonomo potere statale» – conclude Kelsen – Dante finisce per rendere «innocua tutta la sua armoniosa argomentazione». Anche in questo caso «l’ingegno focoso di Dante ha fatto sì presagire al poeta le nuove idee future, ma non gli ha dato la forza di rompere pienamente con quelle vecchie»<sup>74</sup>.

Ancora una volta, Kelsen segue con attenzione l’argomentazione dantesca, ma ne riduce lo spessore finendo per offrirne una ricostruzione manchevole. La mia impressione è che a esercitare una dannosa influenza sulla sua interpretazione del rapporto fra i “due poteri” sia lo stesso riduzionismo giuridicista che gli aveva impedito di capire che la monarchia dantesca trovava il suo senso profondo nell’offrirsi come la forma politica dell’umanità. Assunto l’impero come mera gerarchia di poteri (e apprezzandolo come “anticipazione” concettuale del futuro Stato), Kelsen presentava il rapporto fra l’impero e la Chiesa come il rapporto fra due ordinamenti giuridico-potestativi, cercando in Dante, in sostanza, le anticipazioni o le prefigurazioni della moderna, liberale dottrina della separazione fra lo Stato e la Chiesa.

In realtà, la proposta teorica di Dante aveva contenuti assai più impegnativi e radicali di quanto Kelsen non sembri supporre. Basti rileggere alcune pagine eloquenti, e per me convincenti, di Ovidio Capitani, sulla distanza che separa Dante dai “dualisti” della sua epoca (come Uguccone). Il dualismo di Dante – osserva Capitani – non è gelasiano perché tanto la Chiesa quanto l’Impero, entrambi necessari come *correctiva contra infirmitatem peccati*, sono ordinamenti perfettamente compiuti e intrinsecamente legittimi tanto da escludere la possibilità di un rapporto potestativo fra essi<sup>75</sup>. Pote-

<sup>74</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 140.

<sup>75</sup> O. CAPITANI, *Spigolature minime sul III della Monarchia*, in *Bullettino dell’Istituto Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, LXXXVII, 1978, ora in ID., *Chiose minime dantesche*, Bologna, Pàtron, 1983, p. 79.

va essere riconosciuta senza difficoltà, da Dante, la superiorità (per usare il termine di Capitani) escatologica della Chiesa, che però, al contempo, doveva liberarsi di quella dimensione politico-potestativa che all'impero era consustanziale, data la sua funzione mondana, ma non alla Chiesa, data la sua finalità ultramondana. Dante, in sostanza, si muove in un'ottica che prelude – scrive Capitani – «a quella depoliticizzazione della Chiesa, che sarà di Ockham»<sup>76</sup> (o di Marsilio). E proprio perché il rapporto fra le due *auctoritates* non è e non può essere «potestativo/giurisdizionale» il famoso accenno alla *reverentia* non ha un contenuto diverso dal prevedibile riconoscimento della superiorità “escatologica” del fine ultramondano<sup>77</sup>.

La *reverentia* non sembra essere, come temeva Kelsen, una parziale *retractatio* imposta a Dante dall'im maturità del tempo storico cui apparteneva. In quel tempo – scrive Kelsen – la monarchia di Dante «è uno Stato ideale, una geniale utopia, che in più di un punto contrastava aspramente con la grigia realtà»<sup>78</sup>. Per Hans Kelsen la monarchia dantesca era “utopica” perché segnata dalla nostalgia verso un passato irrecuperabile. Per Claude Lefort, al contrario, è proprio l'aver immaginato l'umanità come totalità coesa e politicamente ordinata ciò che rende “moderno” il testo di Dante. La mia impressione è che “utopia” e “modernità” siano espressioni, rispettivamente, denigratorie o attualizzanti. Il pensiero di Dante, forse, non è né “utopico” né “moderno”: è semplicemente un pensiero “radicale”; un pensiero che va alla radice della realtà, senza esitazioni e compromessi. È in questa ottica che Dante, per dirla con le parole del *Convivio*, indaga «lo fondamento radicale della imperiale maestade» e lo fa coincidere con «la necessità della umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> O. CAPITANI, *Spigolature*, cit., p. 66.

<sup>77</sup> O. CAPITANI, *Spigolature*, cit., p. 79. Dante «ribadisce lo schema forte della sua idea di derivazione divina di ogni potere usando un metaforismo emanazionistico al fine di connettere l'istituto imperiale direttamente alla Fonte di ogni potere [...]» (M. ARIANI, *Metafore della luce*, cit., p. 115).

<sup>78</sup> H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, cit., p. 152.

<sup>79</sup> *Conv.* IV, IV, 1.



PUBBLICAZIONI DEL SEMINARIO GIURIDICO  
DELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

---

1. COLI U., *Collegia et sodalitates*, 1913.
2. DONATELLI I., *La "consortia" di Avesa*, 1914.
3. VALENZA P., *Il diritto di usufrutto nelle leggi sulle tasse del registro*, 1915.
4. ZINGALI G., *La statistica della criminalità*, 1916.
5. TUMEDEI C., *La separazione dei beni ereditari*, 1917.
6. ALBERTONI A., *L'"Apokeryxis"*, 1923.
7. SALVI F., *La cessione dei beni ai creditori*, 1947.
8. MILANI F., *Distinzioni delle servitù prediali*, 1948.
9. FASSÒ G., *I "quattro autori" del Vico*, 1949.
10. FERRI L., *La trascrizione degli acquisti "mortis causa" e problemi connessi*, 1951.
11. ROSSI G., *La "Summa arboris actionum" di Ponzio da Ylerda*, 1951.
12. POGGESCHI R., *Le associazioni e gli altri gruppi con autonomia patrimoniale nel processo*, 1951.
13. MATTEUCCI N., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, 1951.
14. FORCHIELLI P., *I contratti reali*, 1952.
15. SALVI F., *Il possesso di stato familiare*, 1952.
16. FASSÒ G., *La storia come esperienza giuridica*, 1953.
17. PALAZZINI FINETTI L., *Storia della ricerca delle interpolazioni nel Corpus iuris giustiniano*, 1953.
18. ROSSI G., *Consilium sapientis iudiciale*, 1958.
19. MANCINI G.F., *La responsabilità contrattuale del prestatore di lavoro*, 1957.
20. FERRI L., *L'autonomia privata*, 1959.
21. TORELLI P., *Scritti di storia del diritto italiano*, 1959.
22. SANTINI G., *I Comuni di Valle del medioevo. La Costituzione federale del "Frignano"*, 1960.
23. GIANNITI E., *I reati della stessa indole*, 1959.
24. GHEZZI G., *La prestazione di lavoro nella comunità familiare*, 1960.
25. NARDI E., *Case "infestate da spiriti" e diritto romano e moderno*, 1960.
26. FERRI L., *Rinuncia e rifiuto nel diritto privato*, 1960.
27. GHEZZI G., *La responsabilità contrattuale delle associazioni sindacali*, 1963.
28. BONSIGNORI A., *Espropriazione della quota di società a responsabilità limitata*, 1961.
29. REDENTI E., *Scritti e discorsi giuridici di un mezzo secolo*, vol. I, *Intorno al diritto processuale*, 1962.
30. REDENTI E., *Scritti e discorsi giuridici di un mezzo secolo*, vol. II, *Intorno al diritto sostanziale*, 1962.
31. GUALANDI A., *Spese e danni nel processo civile*, 1962.
32. BONSIGNORI A., *Assegnazione forzata e distribuzione del ricavato*, 1960.
33. MANCINI G.F., *Il recesso unilaterale e i rapporti di lavoro*, vol. I, *Individuazione della fattispecie. Il recesso ordinario*, 1962.
34. NARDI E., *Rabelais e il diritto romano*, 1962.
35. ROMAGNOLI U., *Il contratto collettivo di impresa*, 1963.
36. SANTINI G., *I "comuni di pieve" nel medioevo italiano*, 1964.
37. RUDAN M., *Il contratto di tirocinio*, 1966.
38. BONINI R., *I "libri de cognitionibus" di Callistrato. Ricerche sull'elaborazione giurisprudenziale della "cognitio extra ordinem"*, 1964.
39. COLLIVA P., *Ricerche sul principio di legalità nell'amministrazione del Regno di Sicilia al tempo di Federico II*, 1964.
40. MENGOLZI P., *L'agenzia di approvvigionamento dell'Euratom*, 1964.
41. *Scritti minori di Antonio Cicu*, tomi I e II, *Scritti di teoria generale del diritto - Diritto di famiglia*, 1965.
42. *Scritti minori di Antonio Cicu*, *Successioni e donazioni. Studi vari*, 1965.
43. SACCHI MORSIANI G., *Il potere amministrativo delle Comunità europee e le posizioni giuridiche dei privati*, I, 1965.
44. GHEZZI G., *La mora del creditore nel rapporto di lavoro*, 1965.
45. ROVERSI MONACO F.A., *Enti di gestione. Struttura, funzioni, limiti*, 1967.
46. GIANNITI E., *L'oggetto materiale del reato*, 1966.

47. MENGOZZI P., *L'efficacia in Italia di atti stranieri di potestà pubblica su beni privati*, 1967.
48. ROMAGNOLI U., *La prestazione di lavoro nel contratto di società*, 1967.
49. MONTUSCHI L., *I limiti legali nella conclusione del contratto di lavoro*, 1967.
50. RANIERI S., *Scritti e discorsi vari*, vol. I, *Scritti di diritto penale*, 1968.
51. RANIERI S., *Scritti e discorsi vari*, vol. II, *Scritti di procedura penale*, 1968.
52. BONINI R., *Ricerche di diritto giustiniano*, 1968.
53. SANTINI G., *Ricerche sulle "Exceptiones legum romanorum"*, 1969.
54. LO CASTRO G., *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari delle fonti del diritto canonico*, 1970.
55. SACCHI MORSIANI G., *Il potere amministrativo delle Comunità europee e le posizioni giuridiche dei privati*, II, 1970.
56. ROVERSI MONACO F.A., *La delegazione amministrativa nel quadro dell'ordinamento regionale*, 1970.
57. GIANNITI F., *Studi sulla corruzione del pubblico ufficiale*, 1970.
58. DE VERGOTTINI G., *Indirizzo politico della difesa e sistema costituzionale*, 1971.
59. MENGOZZI P., *Il regime giuridico internazionale del fondo marino*, 1971.
60. CARINCI F., *Il conflitto collettivo nella giurisprudenza costituzionale*, 1971.
61. OSTI G., *Scritti giuridici*, voll. I e II, 1973.
62. ZUELLI E., *Servizi pubblici e attività imprenditoriale*, 1973.
63. PERGOLESI F., *Sistema delle fonti normative*, 1973.
64. MONTUSCHI L., *Potere disciplinare e rapporto di lavoro*, 1973.
65. PATTARO E., *Il pensiero giuridico di L.A. Muratori tra metodologia e politica*, 1974.
66. PINI G., *Arbitrato e lavori pubblici*, 1974.
67. CARPI F., *L'efficacia "ultra partes" della sentenza civile*, 1974.
68. DE VERGOTTINI G., *Lo "Shadow cabinet"*, 1973.
69. PAOLUCCI L.E., *La mutualità nelle cooperative*, 1974.
70. DE GENNARO A., *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, 1974.
71. STORTONI L., *L'abuso di potere nel diritto penale*, 1978.
72. GIANNITI F., *Prospettive criminologiche e processo penale*, 1977.
73. BONVICINI D., *Le "joint ventures": tecnica giuridica e prassi societaria*, 1977.
74. DE VERGOTTINI G., *Scritti di storia del diritto italiano*, voll. I, II, III, 1977.
75. LAMBERTINI R., *I caratteri della Novella 118 di Giustiniano*, 1977.
76. DALLA D., *L'incapacità sessuale in diritto romano*, 1978.
77. DI PIETRO A., *Lineamenti di una teoria giuridica dell'imposta sull'incremento di valore degli immobili*, 1978.
78. MAZZACUVA N., *La tutela penale del segreto industriale*, 1979.
79. ROMANELLI G., *Profilo del noleggjo*, 1979.
80. BORGHESI D., *Il contenzioso in materia di eleggibilità*, 1979.
81. DALLA TORRE G., *L'attività assistenziale della Chiesa nell'ordinamento italiano*, 1979.
82. CARPI F., *La provvisoria esecutorietà della sentenza*, 1979.
83. ALLEVA P., *Il campo di applicazione dello statuto dei lavoratori*, 1980.
84. PULLIATTI S., *Ricerche sulla legislazione "regionale" di Giustiniano*, 1980.
85. FASSÒ G., *Scritti di filosofia del diritto*, voll. I, II, III, 1982.
86. SGUBBI F., *Uno studio sulla tutela penale del patrimonio*, 1980.
87. LAMBERTINI R., *Plagium*, 1980.
88. DALLA D., *Senatus consultum Silanianum*, 1980.
89. VANDELLI L., *L'ordinamento regionale spagnolo*, 1980.
90. NARDI E., *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*, 1980.
91. PELLICANÒ A., *Causa del contratto e circolazione dei beni*, 1981.
92. GIARDINI D., *Politica e amministrazione nello Stato fondato sul decentramento*, 1981.
93. BORTOLOTTI D., *Potere pubblico e ambiente*, 1981.
94. ROFFI R., *Contributo per una teoria delle presunzioni nel diritto amministrativo*, 1982.
95. ALESSI R., *Scritti minori*, 1981.
96. BASSANELLI SOMMARIVA G., *L'imperatore unico creatore ed interprete delle leggi e l'autonomia del giudice nel diritto giustiniano*, 1983.
97. ZANOTTI A., *Cultura giuridica del Seicento e jus publicum ecclesiasticum nell'opera del cardinal Giovanni Battista De Luca*, 1983.
98. ILLUMINATI G., *La disciplina processuale delle intercettazioni*, 1983.
99. TONIATTI R., *Costituzione e direzione della politica estera negli Stati Uniti d'America*, 1983.
100. NARDI E., *Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano*, 1983.
101. DALLA D., *Praemium emancipationis*, 1983.

102. MAZZACUVA N., *Il disvalore di evento nell'illecito penale - L'illecito commissivo doloso e colposo*, 1983.
103. *Studi in onore di Tito Carnacini*. I. *Studi di diritto costituzionale, civile, del lavoro, commerciale*, 1983.
104. CAIA G., *Stato e autonomie locali nella gestione dell'energia*, 1984.
105. BARATTI G., *Contributo allo studio della sanzione amministrativa*, 1984.
106. BORTOLOTTI D., *Attività preparatoria e funzione amministrativa*, 1984.
107. PULIATTI S., *Ricerche sulle novelle di Giustino II. La legislazione imperiale da Giustino I a Giustino II*, 1984.
108. LAMBERTINI R., *La problematica della commorienza nell'elaborazione giuridica romana*, 1984.
109. ZUELLI F., *Le collegialità amministrative*, 1985.
110. PEDRAZZOLI M., *Democrazia industriale e subordinazione*, 1985.
111. ZANOTTI M., *Profili dogmatici dell'illecito plurisoggettivo*, 1985.
112. RUFFOLO U., *Interessi collettivi o diffusi e tutela del consumatore*, I, 1985.
113. BIAGI M., *Sindacato democrazia e diritto*, 1986.
114. INSOLERA G., *Problemi di struttura del concorso di persone nel reato*, 1986.
115. MALAGÙ L., *Esecuzione forzata e diritto di famiglia*, 1986.
116. RICCI G.F., *La connessione nel processo esecutivo*, 1986.
117. ZANOTTI A., *Il concordato austriaco del 1855*, 1986.
118. SELMINI R., *Profili di uno studio storico sull'infanticidio*, 1987.
119. DALLA D., *"Ubi venus mutatur"*, 1987.
120. ZUNARELLI S., *La nozione di vettore*, 1987.
121. ZOLI C., *La tutela delle posizioni "strumentali" del lavoratore*, 1988.
122. CAVINA M., *Dottrine giuridiche e strutture sociali padane nella prima età moderna*, 1988.
123. CALIFANO L., *Innovazione e conformità nel sistema regionale spagnolo*, 1988.
124. SARTI N., *Gli statuti della società dei notai di Bologna dell'anno 1336 (contributo allo studio di una corporazione cittadina)*, 1988.
125. SCARPONI S., *Riduzione e gestione flessibile del tempo di lavoro*, 1988.
126. BERNARDINI M., *Contenuto della proprietà edilizia*, 1988.
127. LA TORRE M., *La "lotta contro il diritto soggettivo". Karl Larenz - la dottrina giuridica nazional-socialista*, 1988.
128. GARCIA DE ENTERRIA J., *Le obbligazioni convertibili in azioni*, 1989.
129. BIAGI GUERINI R., *Famiglia e Costituzione*, 1989.
130. CAIA G., *Arbitrati e modelli arbitrati nel diritto amministrativo*, 1989.
131. MAGAGNI M., *La prestazione caratteristica nella Convenzione di Roma del 19 giugno 1980*, 1989.
132. PETRONI L., *La disciplina pubblicistica dell'innovazione tecnologica in Francia*, 1990.
133. ZANOTTI A., *Le manipolazioni genetiche e il diritto della Chiesa*, 1990.
134. SARTOR G., *Le applicazioni giuridiche dell'intelligenza artificiale*, 1990.
135. ROSSI L.S., *Il "buon funzionamento del mercato comune". Delimitazione dei poteri fra CEE e Stati membri*, 1990.
136. LUCHETTI G., *La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustinianee*, 1990.
137. SARTI N., *Un giurista tra Azzone e Accursio*, 1990.
138. GUSTAPANE A., *La tutela globale dell'ambiente*, 1991.
139. BOTTARI C., *Principi costituzionali e assistenza sanitaria*, 1991.
140. DONINI M., *Illecito e colpevolezza nell'imputazione del reato*, 1991.
141. PERULLI A., *Il potere direttivo dell'imprenditore*, 1992.
142. VANDELLI L. (a cura di), *Le forme associative tra enti territoriali*, 1992.
143. GASPARRI P., *Institutiones iuris publici*, 1992.
144. CAPUZZO E., *Dal nesso asburgico alla sovranità italiana*, 1992.
145. BIAVATI P., *Accertamento dei fatti e tecniche probatorie nel processo comunitario*, 1992.
146. FERRARI E., *Atipicità dell'illecito civile. Una comparazione*, 1992.
147. GUSTAPANE A., SARTOR G., VERARDI C.M., *Valutazione di impatto ambientale. Profili normativi e metodologie informatiche*, 1992.
148. ORLANDI R., *Atti e informazioni della autorità amministrativa nel processo penale. Contributo allo studio delle prove extracostituite*, 1992.
149. CARPANI G., *Le aziende degli enti locali. Vigilanza e controlli*, 1992.
150. MUSSO A., *Concorrenza ed integrazione nei contratti di subfornitura industriale*, 1993.
151. DONINI M., *Il delitto contravvenzionale. "Culpa iuris" e oggetto del dolo nei reati a condotta neutra*, 1993.

152. CALIFANO PLACCI L., *Le commissioni parlamentari bicamerali nella crisi del bicameralismo italiano*, 1993.
153. FORNASARI G., *Il concetto di economia pubblica nel diritto penale. Spunti esegetici e prospettive di riforma*, 1994.
154. MANZINI P., *L'esclusione della concorrenza nel diritto antitrust italiano*, 1994.
155. TIMOTE M., *Le successioni nel diritto cinese. Evoluzione storica ed assetto attuale*, 1994.
156. SESTA M. (a cura di), *Per i cinquant'anni del codice civile*, 1994.
157. TULLINI P., *Contributo alla teoria del licenziamento per giusta causa*, 1994.
158. RESCIGNO F., *Disfunzioni e prospettive di riforma del bicameralismo italiano: la camera delle regioni*, 1995.
159. LUGARESI N., *Le acque pubbliche. Profili dominicali, di tutela, di gestione*, 1995.
160. SARTI N., *Maximum dirimendarum causarum remedium. Il giuramento di calunnia nella dottrina civilistica dei secoli XI-XIII*, 1995.
161. COLLIVA P., *Scritti minori*, 1996.
162. DUGATO M., *Atipicità e funzionalizzazione nell'attività amministrativa per contratti*, 1996.
163. GARDINI G., *La comunicazione degli atti amministrativi. Uno studio alla luce della legge 7 agosto 1990, n. 241*, 1996.
164. MANZINI P., *I costi ambientali nel diritto internazionale*, 1996.
165. MITTICA M.P., *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, 1996.
166. LUCCHETTI G., *La legislazione imperiale nelle Istituzioni di Giustiniano*, 1996.
167. LA TORRE M., *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*, 1996.
168. CAMON A., *Le intercettazioni nel processo penale*, 1996.
169. MANCINI S., *Minoranze autoctone e Stato. Tra composizione dei conflitti e secessione*, 1996.
170. ZANOBETTI PAGNETTI A., *La non comparizione davanti alla Corte internazionale di giustizia*, 1996.
171. BRICOLA F., *Scritti di diritto penale. Vol. I, Dottrine generali, Teoria del reato e sistema sanzionatorio. Vol. II, Parte speciale e legislazione complementare, Diritto penale dell'economia*, 1997.
172. GRAZIOSI A., *La sentenza di divorzio*, 1997.
173. MANTOVANI M., *Il principio di affidamento nella teoria del reato colposo*, 1997.
174. BIAVATI P., *Giurisdizione civile, territorio e ordinamento aperto*, 1997.
175. ROSSI G. (1916-1986), *Studi e testi di storia giuridica medievale*, a cura di Giovanni Gualandi e Nicoletta Sarti, 1997.
176. PELLEGRINI S., *La litigiosità in Italia. Un'analisi sociologico-giuridica*, 1997.
177. BONI G., *La rilevanza del diritto dello Stato nell'ordinamento canonico. In particolare la canonizatio legum civilium*, 1998.
178. *Scritti in onore di Giuseppe Federico Mancini. Vol. I, Diritto del lavoro*, 1998.
179. *Scritti in onore di Giuseppe Federico Mancini. Vol. II, Diritto dell'Unione europea*, 1998.
180. ROSSI A., *Il GEIE nell'ordinamento italiano. Criteri di integrazione della disciplina*, 1998.
181. BONGIOVANNI G., *Reine Rechtslehre e dottrina giuridica dello Stato. H. Kelsen e la Costituzione austriaca del 1920*, 1998.
182. CAPUTO G., *Scritti minori*, 1998.
183. GARRIDO J.M., *Preferenza e proporzionalità nella tutela del credito*, 1998.
184. BELLODI ANSALONI A., *Ricerche sulla contumacia nelle cognitiones extra ordinem. I*, 1998.
185. FRANCIOSI E., *Riforme istituzionali e funzioni giurisdizionali nelle Novelle di Giustiniano. Studi su nov. 13 e nov. 80*, 1998.
186. CATTABRIGA C., *La Corte di giustizia e il processo decisionale politico comunitario*, 1998.
187. MANCINI L., *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, 1998.
188. GUSTAPANE A., *L'autonomia e l'indipendenza della magistratura ordinaria nel sistema costituzionale italiano. dagli albori dello Statuto Albertino al crepuscolo della bicamerale*, premessa di Giuseppe De Vergottini, 1999.
189. RICCI G.E., *Le prove atipiche*, 1999.
190. CANESTRARI S., *Dolo eventuale e colpa cosciente. Ai confini tra dolo e colpa nella struttura delle tipologie delittuose*, 1999.
191. FASSÒ G., *La legge della ragione. Ristampa*, a cura di Carla Faralli, Enrico Pattaro, Giampaolo Zucchini, 1999.
192. FASSÒ G., *La democrazia in Grecia. Ristampa*, a cura di Carla Faralli, Enrico Pattaro, Giampaolo Zucchini, 1999.
193. SCARCIGLIA R., *La motivazione dell'atto amministrativo. Profili ricostruttivi e analisi comparatistica*, 1999.

194. BRIGUGLIO F., “*Fideiussoribus succurri solet*”, 1999.
195. MALTONI A., *Tutela dei consumatori e libera circolazione delle merci nella giurisprudenza della Corte di giustizia, profili costituzionali*, prefazione di Augusto Barbera, 1999.
196. FONDAROLI D., *Illecito penale e riparazione del danno*, 1999.
197. ROSSI L.S., *Le convenzioni fra gli Stati membri dell’Unione europea*, 2000.
198. GRAGNOLI E., *Profili dell’interpretazione dei contratti collettivi*, 2000.
199. BONI G., *La rilevanza del diritto secolare nella disciplina del matrimonio canonico*, 2000.
200. LUGARESÌ N., *Internet, privacy e pubblici poteri negli Stati Uniti*, 2000.
201. LALATTA COSTERBOSA M., *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt*, 2000.
202. SEMERARO P., *I delitti di millantato credito e traffico di influenza*, 2000.
203. VERZA A., *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, 2000.
204. LOLLI A., *L’atto amministrativo nell’ordinamento democratico. Studio sulla qualificazione giuridica*, 2000.
205. BUSETTO M.L., *Giudice penale e sentenza dichiarativa di fallimento*, 2000.
206. CAMPANELLA P., *Rappresentatività sindacale: fattispecie ed effetti*, 2000.
207. BRICOLA F., *Scritti di diritto penale. Opere monografiche*, 2000.
208. LISSANDARI A., *Il contratto collettivo aziendale e decentrato*, 2001.
209. BIANCO A., *Il finanziamento della politica in Italia*, 2001.
210. RAFFI A., *Sciopero nei servizi pubblici essenziali. Orientamenti della Commissione di garanzia*, 2001.
211. PIERGIGLI V., *Lingue minoritarie e identità culturali*, 2001.
212. CAFARO S., *Unione monetaria e coordinamento delle politiche economiche. Il difficile equilibrio tra modelli antagonisti di integrazione europea*, 2001.
213. MORRONE A., *Il custode della ragionevolezza*, 2001.
214. MASUTTI A., *La liberalizzazione dei trasporti in Europa. Il caso del trasporto postale*, 2002.
215. ZANOTTI A., ORLANDO F., *L’itinerario canonistico di Giuseppe Caputo*, 2002.
216. LUPOI M.A., *Conflitti transnazionali di giurisdizioni. Vol. I, Policies, metodi, criteri di collegamento. Vol. II, Parallel proceedings*, 2002.
217. LOLLI A., *I limiti soggettivi del giudicato amministrativo. Stabilità del giudicato e difesa del terzo nel processo amministrativo*, 2002.
218. CURI F., *Tertium datur. Dal Common Law al Civil Law per una scomposizione tripartita dell’elemento soggettivo del reato*, 2003.
219. COTTIGNOLA G., *Studi sul pilotaggio marittimo*, 2003.
220. GARDINI G., *L’imparzialità amministrativa tra indirizzo e gestione. Organizzazione e ruolo della dirigenza pubblica nell’amministrazione contemporanea*, 2003.
221. CEVENINI C., *Virtual enterprises. Legal issues of the on-line collaboration between undertakings*, 2003.
222. MONDUCCI J., *Diritto della persona e trattamento dei dati particolari*, 2003.
223. VILLECCO BETTELLI A., *L’efficacia delle prove informatiche*, 2004.
224. ZUCCONI GALLI FONSECA E., *La convenzione arbitrale rituale rispetto ai terzi*, 2004.
225. BRIGHI R., *Norme e conoscenza: dal testo giuridico al metadato*, 2004.
226. LUCHETTI G., *Nuove ricerche sulle istituzioni di Giustiniano*, 2004.
227. *Studi in memoria di Angelo Bonsignori*, voll. I, II, 2004.
228. PIPERATA G., *Tipicità e autonomia nei servizi pubblici locali*, 2005.
229. CANESTRARI S., FOFFANI L. (a cura di), *Il diritto penale nella prospettiva europea. Quali politiche criminali per l’Europa?* Atti del Convegno organizzato dall’Associazione Franco Bricola (Bologna, 28 febbraio-2 marzo 2002), 2005.
230. MEMMO D., MICONI S. (a cura di), *Broadcasting regulation: market entry and licensing. Regolamentazione dell’attività radiotelevisiva: accesso al mercato e sistema di licenze. Global Classroom Seminar*, 2006.
- 230.BIS BRIGUGLIO F., *Studi sul procurator*, 2007.
231. QUERZOLA L., *La tutela anticipatoria fra procedimento cautelare e giudizio di merito*, 2006.
232. TAROZZI S., *Ricerche in tema di registrazione e certificazione del documento nel periodo postclassico*, 2006.
233. BOTTI F., *L’eutanasia in Svizzera*, 2007.
234. FONDAROLI D., *Le ipotesi speciali di confisca nel sistema penale*, 2007.
235. ALAGNA R., *Tipicità e riformulazione del reato*, 2007.
236. GIOVANNINI M., *Amministrazioni pubbliche e risoluzione alternativa delle controversie*, 2007.
237. MONTALTI M., *Orientamento sessuale e costituzione decostruita. Storia comparata di un diritto fondamentale*, 2007.

238. TORDINI CAGLI S., *Principio di autodeterminazione e consenso dell'avente diritto*, 2008.
239. LEGNANI ANNICHINI A., *La mercanzia di Bologna. Gli statuti del 1436 e le riformazioni quattrocentesche*, 2008.
240. LOLLI A., *L'amministrazione attraverso strumenti economici*, 2008.
241. VACCARELLA M., *Titolarità e funzione nel regime dei beni civici*, 2008.
242. TUBERTINI C., *Pubblica amministrazione e garanzia dei livelli essenziali delle prestazioni*, 2008.
243. FIORIGLIO G., *Il diritto alla privacy. Nuove frontiere nell'era di Internet*, 2008.
244. BOTTI F., *Manipolazioni del corpo e mutilazioni genitali femminili*, 2009.
245. NISCO A., *Controlli sul mercato finanziario e responsabilità penale. Posizioni di garanzia e tutela del risparmio*, 2009.
246. ZANOBETTI PAGNETTI A., *Il rapporto internazionale di lavoro marittimo*, 2008.
247. MATTIOLI F., *Ricerche sulla formazione della categoria dei cosiddetti quasi delitti*, 2010.
248. BERTACCINI D., *La politica di polizia*, 2009.
249. ASTROLOGO A., *Le cause di non punibilità. Un percorso tra nuovi orientamenti interpretativi e perenni incertezze dogmatiche*, 2009.
250. DI MARIA S., *La cancelleria imperiale e i giuristi classici: "Reverentia antiquitatis" e nuove prospettive nella legislazione giustiniana del codice*, 2010.
251. VALENTINI E., *La domanda cautelare nel sistema delle cautele personali*, 2010.
252. QUERZOLA L., *Il processo minorile in dimensione europea*, 2010.
253. BOLOGNA C., *Stato federale e "national interest". Le istanze unitarie nell'esperienza statunitense*, 2010.
254. RASIA C., *Tutela giudiziale europea e arbitrato*, 2010.
255. ZUCCONI GALLI FONSECA E., *Pregiudizialità e rinvio (Contributo allo studio dei limiti soggettivi dell'accertamento)*, 2011.
256. BELLODI ANSALONI A., *Ad eruendam veritatem. Profili metodologici e processuali della quaestio per tormenta*, 2011.
257. PONTORIERO I., *Il prestito marittimo in diritto romano*, 2011.
258. *Giustizia senza confini. Studi offerti a Federico Carpi*, 2012.
259. GUSTAPANE A., *Il ruolo del pubblico ministero nella Costituzione italiana*, 2012.
260. CAIANIELLO M., *Premesse per una teoria del pregiudizio effettivo nelle invalidità processuali penali*, 2012.
261. BRIGUGLIO F., *Il Codice Veronese in trasparenza. Genesi e formazione del testo delle Istituzioni di Gaio*, 2012.
262. VALENTINI E., *La domanda cautelare nel sistema delle cautele personali*, Nuova edizione, 2012.
263. TASSINARI D., *Nemo tenetur se detegere. La libertà dalle autoincriminazioni nella struttura del reato*, 2012.
264. MARTELLONI F., *Lavoro coordinato e subordinazione. L'interferenza delle collaborazioni a progetto*, 2012.
265. ROVERSI-MONACO F. (a cura di), *Università e riforme. L'organizzazione delle Università degli Studi ed il personale accademico nella legge 30 dicembre 2010, n. 240*, 2013.
266. TORRE V., *La privatizzazione delle fonti di diritto penale*, 2013.
267. RAFFIOTTA E.C., *Il governo multilivello dell'economia. Studio sulle trasformazioni dello Stato costituzionale in Europa*, 2013.
268. CARUSO C., *La libertà di espressione in azione. Contributo a una teoria costituzionale del discorso pubblico*, 2013.
269. PEDRINI F., *Le "clausole generali". Profili teorici e aspetti costituzionali*, 2013.
270. CURI F., *Profili penali dello stress lavoro-correlato. L'homo faber nelle organizzazioni complesse*, 2013.
271. CASALE D., *L'idoneità psicofisica del lavoratore pubblico*, 2013.
272. NICODEMO S., *Le istituzioni della conoscenza nel sistema scolastico*, 2013.
273. LEGNANI ANNICHINI A., *«Proxenetes est in tractando». La professione ingrata del mediatore di commercio (secc. XII-XVI)*, 2013.
274. MONDUCCI J., *Il dato genetico tra autodeterminazione informativa e discriminazione genotipica*, 2013.
275. MANTOVANI M., *Contributo ad uno studio sul disvalore di azione nel sistema penale vigente*, 2014.
276. DE DONNO M., *Consensualità e interesse pubblico nel governo del territorio*, 2015.
277. PACILLI M., *L'abuso dell'appello*, 2015.
278. PIŠTAN Č., *Tra democrazia e autoritarismo. Esperienze di giustizia costituzionale nell'Europa centro-orientale e nell'area post-sovietica*, 2015.

279. BELLODI ANSALONI A., *L'arte dell'avvocato, actor veritatis. Studi di retorica e deontologia forense*, 2016.
280. HOXHA D., *La giustizia criminale napoleonica. A Bologna fra prassi e insegnamento universitario*, 2016.
281. QUERZOLA L., *L'efficacia dell'attività processuale in un diverso giudizio*, 2016.
282. PIERI B., *Usurai, ebrei e poteri della Chiesa nei consilia di Paolo da Castro*, 2016.
283. RASIA C., *La crisi della motivazione nel processo civile*, 2016.
284. DRIGO C., *Le Corti costituzionali tra politica e giurisdizione*, 2016.
285. POLACCHINI F., *Doveri costituzionali e principio di solidarietà*, 2016.
286. CALCAGNILE M., *Inconferibilità amministrativa e conflitti di interesse nella disciplina dell'accesso alle cariche pubbliche*, 2017.
287. VILLA E., *La responsabilità solidale come tecnica di tutela del lavoratore*, 2017.
288. VINCIERI M., *L'integrazione dell'obbligo di sicurezza*, 2017.
289. CASALE D., *L'automaticità delle prestazioni previdenziali. Tutele, responsabilità e limiti*, 2017.
290. GANARIN M., *L'interpretazione autentica nelle attuali dinamiche evolutive del diritto canonico*, 2018.
291. LAUS F., *Il rapporto collaborativo tra pubblico e privato nella contrattazione pubblica. Unione Europea e ordinamenti nazionali: analisi comparata di modelli e riforme*, 2018.
292. BONACINI P., *Multa scripsit, nihil tamen reperitur. Niccolò Mattarelli giurista a Modena e Padova (1204 ca.-1314 ca.)*, 2018.
293. GABELLINI E., *L'azione arbitrale. Contributo allo studio dell'arbitrabilità dei diritti*, 2018.
294. LUPOI M.A., *Tra flessibilità e semplificazione. Un embrione di case management all'italiana?*, 2018.
295. DALLARI F., *Vincoli espropriativi e perequazione urbanistica. La questione della discrezionalità*, 2018.
296. DONINI A., *Il lavoro attraverso le piattaforme digitali*, 2019.
297. NOVARO P., *Profili giuridici dei residui delle attività antropiche urbane. Gli incerti confini della gestione dei rifiuti urbani*, 2019.
298. MATTIOLI F., *Giustiniano, gli argentarii e le loro attività negoziali. La specialità di un diritto e le vicende della sua formazione*, 2019.
299. RAFFIOTTA E.C., *Norme d'ordinanza. Contributo a una teoria delle ordinanze emergenziali come fonti normative*, 2019.
300. MEDINA M.H., *Servio Sulpicio Rufo: un retrato final desde la perspectiva de Cicerón*, 2020.
301. CENTAMORE G., *Contrattazione collettiva e pluralità di categorie*, 2020.
302. CARUSO C., *La garanzia dell'unità della Repubblica. Studio sul giudizio di legittimità in via principale*, 2020.
303. MATTHEUDAKIS M.L., *L'imputazione colpevole differenziata. Interferenze tra dolo e colpa alla luce dei principi fondamentali in materia penale*, 2020.
304. TEGA D., *La Corte nel contesto. Percorsi di ri-accentramento della giustizia costituzionale in Italia*, 2020.
305. BOLOGNA C., *La libertà di espressione dei «funzionari»*, 2020.
306. ABIS S., *Capace di intendere, incapace di volere. Malinconia, monomania e diritto penale in Italia nel XIX secolo*, 2020.
307. LEGNANI ANNICHINI A., *Avvocati indisciplinati. I procedimenti del Sindacato Fascista degli Avvocati e dei Procuratori di Bologna (1934-1942)*, 2020.
308. CARUSO C., MEDICO F., MORRONE A. (a cura di), *Granital Revisited? L'integrazione europea attraverso il diritto giurisprudenziale*, 2020.
- 308.BIS CANESTRARI S., *Ferite dell'anima e corpi prigionieri. Suicidio e aiuto al suicidio nella prospettiva di un diritto liberale e solidale*, 2021.
309. MORRONE A., *Il sistema finanziario e tributario della Repubblica. I principi costituzionali*, 2021.
310. PEZZATO E., *Si sanctitas inter eos sit digna foedere coniugali. Gli apporti patrimoniali alla moglie superstita in età tardoantica e giustiniana*, 2021.
311. MOLINARI M., *La Parafrasi greca delle Istituzioni di Giustiniano tra methodus docendi e mito. Έχε ταῦτα ὡς ἐν προθεωρίᾳ*, 2021.
312. GUERRIERI G., LUCHETTI G., LUPOI M.A., MANES P., MARTINO M., TASSANI T. (a cura di), *Fiducia e destinazione patrimoniale. Percorsi giuridici a confronto*, 2022.
313. MORRONE A., MOCHEGANI M. (a cura di), *La regolazione della sicurezza alimentare tra diritto, tecnica e mercato: problemi e prospettive*, 2022.
314. GIUPPONI T.F., ARCURI A. (a cura di), *Sicurezza integrata e welfare di comunità*, 2022.
315. BONETTI T., *La partecipazione strumentale*, 2022.

316. GUARNIERI E., *Funzionalizzazione e unitarietà della vicenda contrattuale negli appalti pubblici*, 2022.
317. CAVINA M., *Un inedito di Giulio Claro (1525-1575): Il «trattato di duello». Edizione dal manoscritto [Madrid] Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, g. II. 10*, 2022.
318. PACILLI M., *La tutela camerale tra forme e garanzie*, 2022.
319. CALCAGNILE M., *L'oggetto del provvedimento amministrativo e la garanzia di effettività nell'amministrazione pubblica*, 2022.
320. MENGOZZI P., *L'idea di solidarietà nel diritto dell'Unione europea*, 2022.
321. TOMER A., *'Aedes sacrae' e 'edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico'. La condizione giuridica delle chiese tra ordinamento canonico e ordinamento italiano*, 2022.
322. CALETTI G.M., *Dalla violenza al consenso nei delitti sessuali. Profili storici, comparati e di diritto vivente*, 2023.
323. MULAZZANI G., *La Cassa depositi e prestiti e la riforma amministrativa dell'economia*, 2023.
324. VISCONTI A.C., *Banca centrale europea e sovranità economico-finanziaria*, 2023.
325. PEDULLÀ L., *Contributo per una teoria sulla costituzionalizzazione del giusto procedimento*, 2023.
326. D'ANGELO G. (edited by), *Aspects of customs control practices in selected EU member states*, 2023.
327. DE PETRIS A.L., *Il principio servitus in faciendo consistere nequit e la categoria dell'onere reale nella tradizione romanistica*, 2023.
328. MEDICO F., *Il Doppio Custode. Un modello per la giustizia costituzionale europea*, 2023.
329. SANTANGELO A., *Uno studio sui delitti di turbativa*, 2023.
330. ALBANESE A., *Quod nullum est nullum producit effectum? I vizi del contratto e la forza del fatto*, 2023.
331. PONTORIERO I., VEGLIA M. (a cura di), *«E sarai meco senza fine cive». Temi, personaggi e fortuna della cultura politica e giuridica di Dante*, 2023.



Finito di stampare nel mese di agosto 2023  
per i tipi di Bologna University Press