

### La *Monarchia*: un Weltreformer in agone

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

La struttura dottrinale piuttosto schematica della *Monarchia* – una succinta definizione del tema e tre *quaestiones* affrontate in altrettanti libri - non dovrà indurre il lettore moderno a classificazioni semplicistiche, ma piuttosto a sondare i 'vuoti' e i 'pieni' di quel trattato.<sup>2</sup> Osserva opportunamente Quaglioni che l'inquadramento della *Monarchia* è rimasto per secoli singolarmente sospeso fra due estremi: utopia politica più o meno irrealizzabile o 'instant book' in risposta a specifiche polemiche d'attualità in questo o quel momento lungo la vita dell'autore (Quaglioni, pp. 838-40). In realtà altri due sono gli estremi 'di genere' entro cui l'opera trova più opportuna collocazione: il trattato scientifico (*rectius* di dogmatica istituzionale, come vedremo) e il piano di riforme. Questi sono i due caratteri compresenti e confusi nella *Monarchia*, e lo sono in un momento – quello della spedizione italiana di Enrico VII – in cui entrambi i livelli erano effettivamente praticabili.<sup>3</sup>

Che la *Monarchia* non sia pensata come esercizio dottrinale, ma come strumento politico è dichiarato da Dante fin dall'inizio, insieme con la consapevole adozione di una meta ambiziosa. Compito del sapiente (suo dovere nei confronti dei posteri) è l'accrescimento delle conoscenze, poiché dal sapere deriva la *publica utilitas*. Dunque non un sapere sterile, ma

---

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

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

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

socialmente utile: e tuttavia la discussione sulla monarchia temporale è rimasta trascurata «propter non se habere immediate ad lucrum». Obiettivo di Dante è trarre dall'oblio questo tema e conseguire il primato in una sfida così elevata (I i). Due aspetti sono degni di nota in questo proemio: la distinzione fra *utilitas*, durevole e socialmente condivisa, e *lucrum*, immediato e deviante; la consapevolezza di un compito elevato (per l'esattezza un agone, un *bravium* scrive Dante con espressione mutuata dal lessico paolino, cfr. Tabarroni-Chiesa, p. 6). Occorre precisare in cosa consista questa gloriosa sfida: se si trattasse di una ricostruzione teorica, di un ammaestramento dottrinale, di una sfida intellettuale, la pretesa non solo sarebbe eccessiva, ma anche contraddittoria con quanto l'autore scrive. Non è possibile infatti che Dante ritenga «ad omnibus intemptata» la trattatistica politica sulla monarchia: sebbene costituisca modulo proemiale tradizionale il rivendicare l'originalità del proprio discorso, Dante non poteva dichiarare *intemptata* una discussione siffatta, quando poi, per consenso o dissenso, con la pubblicistica precedente in tema di monarchia egli non mancherà di confrontarsi nel corso dell'opera.

Se un legame tra la *Monarchia* e la tradizione politica aristotelica appare evidente ed è pacificamente accolto da tutta la tradizione critica, occorre però soffermarsi su come l'*Etica Nicomachea* (e la *Politica*)<sup>4</sup> poterono essere recepite da Dante, attraverso quali mediazioni linguistiche, attraverso quali commenti, e in quale forma questi commenti si presentavano.<sup>5</sup> La ricezione dell'*Etica Nicomachea* passò attraverso intricati processi di contaminazione e revisione, rispetto ai quali l'attenzione di Dante dovette essere sollecitata sia per la forma letteraria<sup>6</sup>, il commento a un testo aristotelico ormai canonico sviluppato attraverso *quaestiones* che ne riarticolavano la materia secondo sensibilità e problematiche contemporanee, sia per il permanere, negli interstizi di questo magmatico materiale esegetico, di spunti critici oltranzistici sfuggiti alla rigida ortopedia dottrinale tomista.<sup>7</sup> Esemplare di questa complessa ricezione dantesca è l'evoluzione – additata da Gennaro Sasso – cui si assiste confrontando lo sviluppo delle posizioni politiche dal IV trattato del *Convivio* al II libro

---

<sup>4</sup> Cfr. GENNARO SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Roma, Ist. Storico italiano per il Medio Evo, 2002, p. 11: una conoscenza diretta e integrale della *Politica* aristotelica di Dante nel testo latino di Guglielmo di Moerbeke è oggetto di discussione.

<sup>5</sup> Nel 1265 Alberto Magno curava un primo commento alla *Politica*, cui faceva seguito nel 1269-72 il commento di Tommaso poi completato da Pietro d'Alvernia. Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLVIII: *Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum*, appendix: *Saint Thomas et l'Ethique a Nicomaque* par René-A. Gauthier O.P., cura et studium Fratrum Praedicatorum, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1971: *Préface* et édition par H.-F. Dondaine et L.-J. Bataillon, pp. A5-6 la prima notizia sul completamento del commento alla *Politica* da parte di Pietro d'Alvernia viene da Tolomeo da Lucca: a Tommaso sono da attribuirsi i commenti ai libri I-II «et partem tercii». Cfr. su questi temi GIANFRANCO FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 93-102.

<sup>6</sup> Il commento di Tommaso all'*Etica* circolò in forma di pecie (*exemplaria*). Cfr. R.-A. GAUTHIER, *Appendix*, cit. pp. IX-X.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *L'Étique à Nicomque*, tome I, *Introduction*, par René Antoine Gauthier, Louvain, Peeters, 2002, pp. 108-132. Tra il 1277 e il 1279 Egidio Romano attende a un *De regimine principum* per Filippo il Bello fondato sull'*Etica Nicomachea*: il trattato egidiano ebbe fortuna e larga diffusione manoscritta; per consenso o dissenso esso costituiva un fondamento nel dibattito giuridico-politico ancora nell'età di Bartolo. Su questi temi si veda PASQUALE PORRO, *Il luogo sotto processo. La condanna del 1277 e il problema della localizzazione delle sostanze separate nel XIII secolo*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *Locus-spatium*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 195-219; e in generale del medesimo studioso Tommaso d'Aquino. *Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci, 2012.

della *Monarchia*.<sup>8</sup> La monarchia universale è fondamento del binomio *pax et tranquillitas*<sup>9</sup> e permette all'umanità di raggiungere la condizione di *beatitudo* per la quale è naturalmente disposta, quella felicità – è questo il progresso segnato dalla *Monarchia* rispetto al *Convivio* - che fonda la piena attuazione delle potenzialità intellettuali.

Precisamente a proposito del tema affrontato nel I libro della *Monarchia*, «an [monarchia] ad bene esse mundi necessaria sit» (I ii 3), è stato mostrato come, laddove Aristotele si limitasse ad enunciare che tra le forme costituzionali rette, «quidem optima regnum» (così Roberto Grossatesta nella sua versione), i commentatori medievali dell'*Etica* avessero sentito il bisogno di argomentare, di dare corpo a quella tesi, e tra le osservazioni più ricorrenti se ne incontra una, solitamente attribuita ai commenti greci all'*Etica* resi in latino da Grossatesta, secondo cui la pace sarebbe meglio garantita dall'unicità del sovrano, vale a dire la tesi di *Monarchia* I iv 2.<sup>10</sup> La contaminazione di fonti si fa ancor più complessa allorquando si considerino le *rationes* secondo cui la pace e la concordia, condizioni ottimali per lo sviluppo intellettuale naturale del consorzio umano, si ottengano più agevolmente ove la sovranità sia detenuta da uno solo. Qui il commento alla *Politica* di Pietro d'Alvernia, posto a completamento di quello avviato da Tommaso, attinge materia direttamente dallo *speculum principis* di Tommaso, il *De regno*, un testo – condotto a compimento da Tolomeo da Lucca – che a sua volta fa da base per il *De regimine principum* di Egidio Romano.<sup>11</sup> Un filone di riflessioni di matrice aristotelica, e nutrite di cultura giuridica, si andava formando nel corso della seconda metà del XIII secolo: analogia tra ordine umano e ordine cosmico-divino (entrambi retti da uno solo), metafore tratte dall'organizzazione del corpo umano o dall'ordine dei cieli. Si tratta di un corredo argomentativo che sarà fatto proprio anche dagli autori *de potestate papae* – Giacomo da Viterbo e Giovanni da Parigi - i quali, impegnati ad esaltare l'ordinamento autocratico della chiesa come il più efficace, mutuavano argomenti dalla trattatistica concorrente in difesa della monarchia. Come si vede si andava diffondendo e consolidando un arsenale retorico che Dante non esiterà a fare proprio nella *Monarchia*, seppure ora dilatando, ora distinguendo, ora mescolando, secondo una logica che è nuova come nuovi sono gli interrogativi cui l'autore si propone di rispondere.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, cit., pp. 16-19.

<sup>9</sup> La diade ricalca il programma imperiale di Enrico VIII: cfr. QUAGLIONI p. 847 e n. 1 per *pax et tranquillitas* in Cassiodoro I, 1 e II, 29, e da lì nel dettato della pace tra i Malaspina e il vescovo di Luni (Castelnuovo Magra 6 ottobre 1306) e infine nel *Defensor pacis* di Marsilio.

<sup>10</sup> Cfr. ROBERTO LAMBERTINI, *La monarchia prima della Monarchia: le ragioni del regnum nella ricezione medioevale di Aristotele*, in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lecture humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Paris, Champion, 2001, pp. 39-75.

<sup>11</sup> Cfr. sul rapporto Tommaso-Egidio quanto ha osservato 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», LXXXVII, 1978, pp. 201-28. Per il testo del *De regno* vedi SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLII, comprendente il *De Regno ad Regem Cypri*, ed. par H.-F. Dondaine, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, pp. 421-24. Il *De regno* fu allestito da Tommaso fino a II, 8 e proseguito quindi da Tolomeo; probabilmente il titolo *De regimine principum* si afferma per l'edizione 'completata' da Tolomeo. Cfr. J. MIETHKE, *Stätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua*, in *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen «Politik» von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, hrsg. von C. Horn – A. Neschke-Hentschke, Stuttgart, Metzler, 2008, pp. 77-111.

<sup>12</sup> Cfr. LAMBERTINI, *La monarchia prima della Monarchia*, cit., pp. 59-60. Lo studioso mostra inoltre, pp. 62-69, come gli argomenti per una monarchia temporale di estensione universale fossero presenti in Engelbert di Admont (con una particolare attenzione alla funzione religiosa) e in Pietro Aureolo con connotati più squisitamente politici (controllo dell'azione politica dei singoli regni).

L'originalità della *Monarchia* e la sua natura agonale sono dunque da rinvenire nel tentativo, da parte di un letterato esule e condannato in contumacia, non solo di rivendicare per sé in modo definitivo il ruolo di *philosophus*, ma addirittura di dettare una riforma del mondo, di costruire un modello ordinamentale efficace e condivisibile, di interagire sui più elevati piani istituzionali in qualche misura condizionando le scelte future. Dovremo dunque pensare sia a un Dante che obiettivamente senta la possibilità di interloquire ai massimi livelli (la cancelleria imperiale) sia a una concreta situazione in cui alcuni principi cercavano di sottrarsi al controllo imperiale.<sup>13</sup>

Di carattere diverso è invece il prologo al terzo libro e quindi alla più scottante delle tre *quaestiones*, quella riguardante l'immediata derivazione divina dell'autorità imperiale: questa è l'unica trattazione per cui Dante non impiega solo il termine di *inquisitio* (adottato per designare sia tutta la *Monarchia* sia l'argomento di ciascuno dei tre libri), ma anche espressioni più dialettiche (*certamen* III iii 18 e *disputatio* III iv 1, cfr. Tabarroni-Chiesa, p. xxx). In effetti l'autore stesso distingue tipologicamente le tre *quaestiones* in III iii 1-3: il tema del primo libro era esposto «più per sanare l'ignoranza che per sedare la controversia», quello del secondo bilanciava i due aspetti, ma per il terzo libro «la verità comporta una controversia tale che [...] qui è il litigio ad essere causa d'ignoranza». Se avviando il primo libro Dante evocava la *publica utilitas* del filosofo, e nel secondo si assumeva il compito di indirizzare l'attività politica, con il terzo libro la consapevolezza di un'agone si fa pressante: l'autore si autorappresenta come il profeta Daniele nella fossa dei leoni (III i 1) con citazione biblica in cui spicca la parola *iustitia*: «Conclusit ora leonum, et non nocuerunt michi, quia coram eo iustitia inventa est in me» (*Daniele* 6, 22).<sup>14</sup> Una prova, dunque, quasi un martirio in nome della giustizia è quello che l'autore affronta, consapevole che le tesi espone nel III libro solleveranno indignazione nei suoi confronti, ma pure che «potentia divina clipeus defensorum veritatis astruitur» (III i 3; cfr. Tabarroni-Chiesa, p. xxix per l'insistenza sulla *veritas*).<sup>15</sup>

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

Un'opera di intervento nella politica attuale, dunque, dove la polemica non resta confinata al III libro. Già nell'epilogo del libro I Dante condanna severamente il proliferare di poteri, il genere umano divenuto «bellua multorum capitum»: molte teste che frammentano l'unità dell'impero (Tabarroni-Chiesa, pp. xxix-xxx). È significativo che l'autore, per descrivere la naturale (e perduta) condizione di unità dell'impero, ricorra qui all'immagine

---

<sup>13</sup> Cfr. ALBERTO CASADEI, *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 110-16.

<sup>14</sup> Depotenziata è la versione TABARRONI-CHIESA: «perché fui trovato giusto davanti ai suoi occhi» (p. 153). Non pare opportuno che il sostantivo *iustitia* scompaia, dato il tema che Dante si accinge a discutere. L'*inquisitio* del III libro riguarderà infatti i *duo luminaria magna* del mondo, nel loro rapporto tra loro e con Dio: Kantorowicz ha mostrato come l'identificazione dell'imperatore con il sole goda di una lunga tradizione in cui l'immagine risulta derivata e connessa con il *Sol Iustitiae*. Cfr. ERNST H. KANTOROWICZ, *Dante's Two Suns* (1951), in *Selected Studies*, Locust Valley (N.Y.), Augustin, 1965 pp. 325-38: il sole imperiale si accompagna al *Sol Iustitiae* (Cristo) di Malachia 3, 20.

<sup>15</sup> *Iustitia* e *Veritas* (figlia di giustizia) sono associate anche nell'esordio delle *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, diffusa opera giuridico-didattica da cui Dante nella *Monarchia* mutua la definizione di *ius* (II v 1-2).

evangelica della *tunica inconsutilis*, la tunica di Cristo, senza cuciture, tirata a sorte dai soldati dopo la crocifissione (I xvi 3; cfr. *Giovanni* 19, 23). Nella tradizione esegetica la *tunica* rappresenta l'unità della chiesa: non è di poco conto lo slittamento semantico impresso da Dante all'immagine, a indicare la lacerazione non già della chiesa ma dell'impero, una lacerazione determinata dalla *cupiditatis unguis*, dall'artiglio della cupidigia. L'autore dosa sapientemente le argomentazioni, annunciandole e poi sviluppandole a tempo debito: e così la *tunica inconsutilis* tornerà in III x 5 per stigmatizzare la *donatio Constantini* - ritenuta illegittima da Dante, perché le prerogative imperiali sono assunte nella fattispecie dei diritti indisponibili. Il carattere inaccettabile e profondamente innaturale della donazione emerge icasticamente dal dettato: se davvero le prerogative imperiali fossero state cedute «scissa esset tunica inconsutilis quam scindere ausi non sunt etiam qui Cristum verum Deum lancea perforarunt».

Siamo di fronte a due elementi degni di particolare attenzione: un consapevole spostamento dell'immagine evangelica dall'ambito ecclesiale a quello imperiale, un'accusa di corruzione sociale (*rectius* ordinamentale) determinata dalla cupidigia. Analoghi rovesciamenti nell'applicazione di peculiari corredi metaforici erano attuati da Petrus de Vineis nell'infuocare della polemica tra Federico II e la curia pontificia. L'epistolario di Piero non solo costituiva un manuale fondativo dell'*ars dictaminis* per il 'segretario politico', ma era il nucleo originale di diffusione retorica dell'ideologia politica degli ultimi Hohenstaufen nell'ambiente imperiale-tedesco.<sup>16</sup> E' a Piero, e in particolare agli esordi delle epistole VI, 26 e I, 31, che risale l'originaria rivendicazione all'imperatore dell'impiego di una metafora 'solare' per rappresentare la propria autorità (e non quella ecclesiale, appunto): un tema che, dibattuto nel 1272 in una celebre *quaestio* retorica tra Enrico d'Isernia e il vescovo Bruno di Olmütz, non poteva sfuggire a Dante che si accingeva a redigere il III libro della *Monarchia*. Anzi, nell'ep. I, 31 Piero addirittura assumeva l'idea dei *duo luminaria* (sole e luna), che costituiscono anche *duo retinacula* delle umane perversioni, ma rovesciandone il segno rispetto alle argomentazioni curialiste: il sole sarà l'imperatore e il papa la luna. Nei sei libri delle sue *Epistole* Piero rivolgeva feroci attacchi anticuriali, in particolare alla cupidigia ecclesiastica: tutto un gruppo di lettere (I, 1; I, 2; I, 4; I, 17 e in particolare I, 31 databile al 1230) risultano veementemente antipapali e costituirono uno dei cardini argomentativi per la polemica anticuriale. Si pensi, ad esempio, che nella *Cronica* di Salimbene, l'acceso discorso fatto pronunciare a Ugo di Digne, ministro francescano provenzale, contro i cardinali riuniti a Lione nel 1248, rimproverati per la loro opulenza e corruzione, risulti costruito con estratti ricavati da questo gruppo di lettere fridericiane.

Nella *Monarchia* Dante mostra di conoscere a fondo questa biblioteca retorica di riferimento per la cultura anticurialista, e di saperne dosare assai sapientemente l'impiego. Sulla scia delle *transumptiones* operate da Piero, l'epilogo del I libro adotta la tunica di Cristo come immagine dell'impero (e non della chiesa), e ne imputa la lacerazione all'artiglio della cupidigia, che rende malati entrambi gli intelletti (e anche gli affetti). A questo livello l'autore si astiene dall'identificare esplicitamente in quale istituzione tale cupidigia si incarni; solo con il III libro Dante farà nuovamente riferimento alla cupidità, indicandola appunto come malattia intellettuale e causa di 'estinzione dell'intelligenza razionale': «alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationi extinxit» (III iii 8).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Si veda BENOÎT GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Le Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII-XV siècle)*, École française de Rome, 2008, pp. 121, 453-54 e 714-15. L'epistolario di Piero è conservato da 95 manoscritti che, sotto il titolo di *Summa* ovvero *Epistole* ovvero *Dictamina magistri Petri de Vineis*, raccolgono le 365 lettere in sei libri di misura ineguale, tematicamente scanditi. Vi sono poi altri 22 manoscritti che presentano la raccolta in forme diverse e con lettere ulteriori.

<sup>17</sup> In questi *alii* sarebbero da ravvisarsi i *reges* e i *principes* di II i 5 di cui si è detto *supra*.

Rispondendo alla *quaestio* del terzo libro, Dante distingue tre avversari-destinatari: il papa e le autorità ecclesiastiche, che contestano la verità della tesi che egli si accinge a dimostrare (cioè l'immediata derivazione divina dell'autorità imperiale, senza tramite alcuno e in particolare senza il tramite del pontefice) solo per zelo verso la chiesa; «non de superbia contradicunt» e dunque potranno correggersi. Poi ci sono due categorie di irredimibili: coloro cui l'«obstinata cupiditas» ha definitivamente offuscato il lume della ragione, e infine i decretalisti. L'elemento unificante di questi antagonisti è la malattia intellettuale di cui si è detto: si tratta di «hominibus nanque rationis intuitum voluntate prevolantibus hoc sepe contingit, ut, male affecti, lumine rationis posposito, affectu quasi ceci trahantur et pertinaciter suam denegent cecitatem».<sup>18</sup>

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

... decretalistas ..., qui, theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus ... tota intenzione innixi, de illarum prevalentia, credo, sperantes, imperio derogant; nec mirum audiverim quondam de illis dicentem et procaciter asserentem traditioes ecclesie fidei fundamentum (III iii 9-10).

Il contesto storico entro cui parole accese come queste si collocano è quello delle due 'ultime' decretali clementine (la *Romani principes* e la *Pastoralis cura*) che furono avvertite come un punto di rottura senza ritorno non solo nei rapporti fra il papato e l'imperatore Enrico VII, una vera e propria violazione della *fides*, ma anche come regresso su posizioni antagonistiche non più conciliabili (cfr. Quaglioni, pp. 810-11).

Si è visto, sulla scia degli studi di Gennaro Sasso, come tra *Convivio* e *Monarchia* si assista a un'evoluzione nelle dottrine politiche dantesche in tema di fondamento dell'umana socialità. Altrettanto accade per quanto concerne il capitolo conclusivo della *Monarchia* (III xvi), dove l'autore presenta l'unica dimostrazione per via positiva intorno all'indipendente derivazione dell'autorità imperiale da Dio. L'argomento si fonda sull'esistenza di due obiettivi preposti all'essere umano: la felicità terrena e quella eterna. Guide al conseguimento di queste beatitudini sono, distintamente, l'imperatore e il papa. Con la *Monarchia*, però, non solo la felicità terrena trova una sua più organica definizione filosofica, ma costituisce anche il punto d'incontro tra la beatitudine attiva e quella contemplativa di *Convivio* IV xvii 9: infatti la felicità umana consisterà nelle condizioni che permettono il raggiungimento del fine proprio dell'uomo, ossia – come Dante ha sottolineato nel proemio al I libro, dunque all'intera opera – la conoscenza. La gestione della materia ricorda da vicino quella attuata da Dante in *Purgatorio* XVI, dove il tema della libertà umana assume particolare rilievo (in questo come in moltissimi altri passaggi della *Commedia* e non solo in *Paradiso* V, con buona pace dell'interpolatore di *Monarchia* I xii 6), un rilievo decisivo per definire il corretto ordine delle cose mondane, cioè in qualche misura un obiettivo analogo a quello perseguito dalla *Monarchia*.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Così il testo in TABARRONI-CHIESA, p. 160 e QUAGLIONI, pp. 1236-37, sulla scia dello studio di PAOLO FALZONE (*Ignoranza, desiderio, giudizio. L'Etica Nicomachea nella struttura argomentativa di Monarchia III 3*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XVII, 2006, pp. 299-315), dedicato a chiarire il nesso tra l'espressione dantesca e l'aristotelica *prevolacio*. Il lemma *prevolantes* risulta già attestato nella *translatio vetus* dell'*Etica Nicomachea*, l'espressione fu poi ripresa dai revisori della versione condotta da Roberto Grossatesta per coniare il sostantivo *prevolacio* (cfr. FALZONE, *Ignoranza, desiderio, giudizio*, cit., p. 312, n. 27). Non tutti coloro che sono afflitti da questa forma di ottenebramento mentale sono destinati ad essere *sempre* in errore: altresì questi interlocutori-avversari sono spesso trascinati in errore *prevolando* con la volontà il lume della ragione.

<sup>19</sup> Sul tema del libero arbitrio si veda da ultimo P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 2014, pp. 171-221.

Tabarroni e Chiesa opportunamente rilevano che nel finale della *Monarchia* improvvisamente l'interlocutore cambia: per tutto il terzo libro destinatario (e ad un tempo avversario dialettico) era il papa con la gerarchia ecclesiastica. Dimostrata con efficacia la tesi, cioè l'indipendenza dell'autorità imperiale, Dante non si rivolge più alla chiesa, ma direttamente all'imperatore: è a lui che prescrive la «reverentia ... qua primogenitus filius debet», questo è un precetto comportamentale per il principe. Su questo fondamento Dante non propone un'utopica concordia dei due ordini universali, ma detta un progetto politico concreto: non a caso il messaggio ricalca le parole con cui Clemente V nel 1309 aveva riconosciuto l'elezione imperiale di Enrico VII, invitandolo a Roma per l'incoronazione/consacrazione papale (Tabarroni-Chiesa, p. xliii). La lettera papale (MGH *Const.* IV, 1, p. 261, cit. presso Tabarroni-Chiesa, p. 170 e forse presente a Dante anche per la chiusa dell'*Epistola V*) proponeva l'immagine dei *duo luminaria*, come in *Monarchia* III iv 2 e xvi 10, ma senza pretese di superiorità ecclesiastica; anzi accogliendo l'idea di una necessaria concordia, di un ontologico parallelismo tra le due massime guide preposte al genere umano. Dunque un intervento, quello della *Monarchia*, che nasce in un quadro politico ben preciso, un quadro di attuale e possibile riforma, il quadro precisamente determinatosi all'indomani dell'elezione imperiale dell'estate 1309<sup>20</sup>. E non casualmente di quell'elezione e di quegli elettori Dante scrive in III xvi 13-14: stabilito che l'autorità imperiale deriva all'imperatore direttamente da Dio, e chiaritane l'indipendenza dal papa, resta un duplice problema di carattere formale, definire il valore dell'elezione imperiale (ad opera dei sette principi-elettori) e della consacrazione papale. «Isti qui nunc ... electores sic dicendi sunt – scrive l'autore – potius denunciatores divine providentie sunt habendi»: i cosiddetti elettori – quelli attuali o altri in qualsiasi modo lo siano – sarebbe meglio chiamarli 'denunziatori della divina provvidenza' (III xvi 13). Laddove Tabarroni e Chiesa sottolineano a più riprese come questi due paragrafi (III xvi 13-14) appaiano giustapposti e stonati rispetto al tono solenne (di «trionfale ottimismo») del capitolo, e ritengano che siano da considerare una giunta posteriore, «una precisazione» incuneata dall'autore per rispondere a obiezioni prevedibili o concrete (Tabarroni-Chiesa, pp. xliv-xlv; cxxxiv; 238-41), altresì è proprio l'eco tra le parole di Dante e testi di drammatica attualità come la *Determinatio compendiosa* di Tolomeo da Lucca (cap. 13), o la bolla *Venerabilem* di Innocenzo III (in tema di consacrazione papale) a rendere l'intervento dantesco necessario e non stonato. Che poi la posizione dantesca sia convergente con quanto Cino da Pistoia scriverà nel 1314, allorché la 'duplice' elezione imperiale aveva reso nuovamente scottante e attuale il problema, può essere considerato un naturale travaso argomentativo tra la *Monarchia* e gli scritti di un giurista, sodale di Dante, come Cino.

In effetti il passaggio relativo agli *electores/denuntiatores* è parso a più riprese idoneo a tentare una cronologia compositiva della *Monarchia*. In particolare un'interpretazione letterale dell'espressione «isti qui nunc...» ha fatto ritenere a Maurizio Palma di Cesnola che l'autore potesse esplicitamente riferirsi alla dieta di Francoforte sul Meno (ottobre 1314) che produsse un'insanabile frattura tra gli elettori e una conseguente duplice elezione imperiale.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Casadei e Quaglion divergono sul quadro politico 'attuale' entro cui l'autore avrebbe concepito il trattato, rinviando il primo al clima di aspettative maturato in Italia all'indomani dell'incoronazione di Milano (6 gennaio 1311), allorché la fronda anti-imperiale non era ancora sfociata nell'opposizione aperta ed esplicita successiva all'incoronazione del 29 giugno 1312; Quaglion invece pensa che proprio nella polemica giurisdizionale, sviluppatasi attorno alla cancelleria imperiale a Pisa tra l'estate 1312 e la primavera 1313, si radichi il lessico del trattato dantesco.

<sup>21</sup> MAURIZIO PALMA DI CESNOLA, *Monarchia. La datazione intrinseca* (1998), in Id., *Questioni dantesche. Fiore, Monarchia, Commedia*, Ravenna, Longo, 2003, pp. 43-62. Contro la tesi di Palma di Cesnola si veda anche OVIDIO CAPITANI, *La questione della datazione della Monarchia. Il senso concettuale e istituzionale della polemica di Dante*

Se così fosse, tuttavia, l'utilità stessa di un trattato articolato e complesso intorno a natura e funzioni della monarchia universale perderebbe di senso (quantomeno di senso pratico), e dovremmo immaginare che Dante abbia scritto, in piena vacanza della sede imperiale, un trattato su un imperatore che non c'è.<sup>22</sup> Inoltre è proprio il tono tecnico, e dunque proprio dell'astrazione giuridica, presente nel passo in esame che non solo lo rende del tutto coerente con l'andamento dell'intero capitolo conclusivo, ma fa intendere chiaramente come l'autore miri non già ad una specifica elezione, ma al sistema elettorale vigente. «Isti qui nunc electores dicendi sunt» non sono specifiche persone concretamente riunite per un'elezione, ma «coloro che nell'ordinamento vigente (*nunc*) sono detti elettori».

Il riferimento ai *duo luminaria* rimanda direttamente al clima culturale che domina nel canto XVI del *Purgatorio*, un canto – quello centrale della *Commedia* – su cui già Singleton attirò l'attenzione.<sup>23</sup> In quel canto due grandi temi appaiono convergenti con il dettato della *Monarchia*: il problema della libertà umana di fronte alla provvidenza divina – cioè il 'libero arbitrio' di I xii 2, e la ricerca della felicità umana. La *Monarchia*, come il XVI canto del *Purgatorio*, non ignora la dimensione teologica e trascendente della vita umana, ma tiene questo tema sullo sfondo, portando invece in primo piano la felicità dell'uomo nel suo vivere quotidiano, nel suo agire politico. Laddove si voglia pensare a una *Monarchia* concepita negli anni pisani della lotta politica ancora attiva, dunque una *Monarchia* consonante con il *Purgatorio*, altri aspetti problematici resteranno chiariti: ad esempio la differenza strutturale nei ragguagli sulla storia romana presenti nel II libro del trattato e nel VI canto del *Paradiso*. In *Monarchia* II, impegnandosi a giustificare il primato del popolo romano e la sua naturale 'missione' imperiale, Dante evoca gli episodi fondanti della storia romana, ricorrendo per l'impianto esemplare al modello virgiliano costituito dal VI libro dell'*Eneide*: ne risulta una rassegna un po' sfocata rispetto all'obiettivo, perché la storia romana sarà tutta repubblicana (e come tale semplice prefigurazione della grandezza imperiale) e culminerà in Catone, limitandosi a additare Ottaviano Augusto solo come il principe che realizzò la 'pienezza dei tempi' nel cui ambito poté realizzarsi l'incarnazione di Cristo.<sup>24</sup> Un diverso panorama storico

---

contro la funzione costituzionale degli *electores del Re dei Romani*, in E. Pasquini e C. Galli (a cura di), *Lectura Dantis Bononiensis*, Bononia Univ. Press, 2011, vol. I, pp. 103-25.

<sup>22</sup> Su questa linea CASADEI, pp. 116-19 e QUAGLIONI, pp. 841-43 e 852-60, dove quest'ultimo osserva quanto sia incerto assumere il complesso processo di divulgazione delle costituzioni clementine come fondamento cronologico per la datazione.

<sup>23</sup> Cfr. RAFFAELE RUGGIERO, «A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete». *Libertà e diritto in Purgatorio XVI*, in Raffaele Cavalluzzi, Pasquale Guaragnella, R. Ruggiero (a cura di), *Il Diritto e il Rovescio. La gravità della legge e la sostenibile leggerezza delle arti*, Lecce, Pensa, 2012, pp. 51-79. Restano fondamentali i contributi di C. S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, trad. it. di G. Prampolini, Bologna, Il Mulino, 1978, in part. pp. 241-45 (il saggio risale al 1958) e 451-62 (*The Poet's Number at the Center* del 1965). Sulla dimensione civile, di concreto progetto politico, assunta dalla *Commedia* almeno a partire dall'ingresso nella città di Dite, rende testimonianza da par suo Dante Della Terza studiando il canto di Brunetto. Cfr. D. DELLA TERZA, *Il canto di Brunetto* (1978), ora in ID., *Dante e noi. Scritti danteschi*, a cura di F. Nardi, Roma, Edicampus, 2013, pp. 61-83. Da ultimo sul rilievo etico che assume, nel progetto della *Commedia*, l'atteggiamento di Dante nel 'dirsi' scolaro di Brunetto è tornato M. SANTAGATA, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 322.

<sup>24</sup> La condizione di pace e tranquillità dell'impero, e dunque di tutto il mondo, raggiunta durante il principato di Ottaviano, riecheggia da *Monarchia* I xvi 2 alla petrarchesca *Sine nomine* 4 (a difesa di Cola): oggi QUAGLIONI (pp. 815-20 anche per i rilievi d'insieme sul 'dantismo petrarchesco') segnala opportunamente come il motivo dantesco ritorni nel 1355 in una chiosa alla costituzione imperiale *Ad reprimendum*, una delle costituzioni emanate a Pisa da Enrico VII contro i ribelli alla giurisdizione imperiale (nella fattispecie Roberto d'Angiò). La presenza del tema non dimostra solo la ricezione del trattato dantesco in ambiente giuridico-specialistico, ma la precoce consapevolezza del glossatore di una connivenza tra gli interventi normativi imperiali pisani e l'opera di Dante a sostegno politico-culturale di quegli interventi.



emerge da *Paradiso* VI, dove non solo la storia è tutta imperiale, ma dove è evidente anche il concetto modernissimo di *translatio imperii*, fino a ricompredervi, senza soluzione di continuità, l'impero carolingio di Aquisgrana. Una distanza tematica che non può essere semplicemente determinata da una diversità di obiettivi (così Tabarroni-Chiesa, pp. xxxviii-xxxix) ma che implica anche una diversa prospettiva politica, diremmo un'evoluzione dalla *Monarchia* verso il *Paradiso*.

In questo quadro volto al conseguimento della felicità umana sotto la guida distinta e coordinata di due autorità supreme, c'è naturalmente posto per una dialettica dei poteri. Nel cap. xiv del primo libro si sperimenta tutta la carica empirica della *Monarchia*, si avvertono influenze e preoccupazioni contingenti che trascinano l'opera speculativa sul terreno delle prassi politiche, e soprattutto giuridiche, nell'Italia di primo Trecento. Il tema in discorso è il rapporto fra imperatore (monarca supremo) e principi territoriali: un rapporto che Dante declina immediatamente in termini giuridici come relazione fra leggi generali e leggi territoriali o specifiche. Il problema ha risvolti delicati perché non comporta solo un riconoscimento delle autorità locali, con le loro gelose prerogative, ma il rapporto funzionale fra un diritto con pretese universalistiche e un particolarismo giuridico pervasivo. Per comprendere il rilievo della questione occorre prendere per un momento le distanze dal dettato dantesco e guardare al traffico economico-giuridico nell'Europa di primo Trecento. Dopo quasi due secoli di riscoperta e impiego del diritto romano, dapprima da parte della scuola giuridica bolognese, poi con la faticosa collaborazione di grandi maestri transalpini e francesi in particolare, infine con la delicata contaminazione tra diritto civile e canonico, la società medievale sperimentava una diffrazione pulviscolare tra posizioni giuridiche diverse e talora confliggenti. Nessuno negava l'autorevolezza dell'impalcatura romanistica, in quanto diritto vigente dell'impero universale, ma ormai su quell'impalcatura molto di nuovo era stato costruito: in primo luogo dalla chiesa, che aveva mutuato modelli romanistici per dare soluzione a proprie dinamiche interne, ed ora proponeva con forza l'impianto canonistico come a sua volta archetipico e valido non solo per fattispecie interne, ma anche nei rapporti che a qualsivoglia titolo vedessero coinvolta la struttura ecclesiale (e questo tipo di rapporti era naturalmente assai frequente, data la natura dell'economia e della società medievale). Esistevano poi norme statutarie di origine locale, municipale, che a loro volta potevano o meno essere armonizzate e riconosciute in fonti superiori (sovrani e principi territoriali). Poiché la cogenza di una norma dipende in gran parte dalla capacità di assicurarne il rispetto, ovvero di garantire l'efficacia del sistema di tutele sotteso a ciascun istituto, in singoli contesti era molto più facile che fosse riconosciuta come valida (cioè fosse praticamente azionabile) una tutela di origine canonistica o municipale che non l'istituzione romanistica, magari corrispondente ma azionabile di fronte a un'autorità lontana e spesso assente. Quale il rapporto tra le fonti normative diverse, e dunque quale il rapporto fra l'imperatore e le signorie locali? Evidentemente l'imperatore non poteva che essere configurato come un'istanza arbitrale superiore, ma in qualche misura suppletiva, allo spesso modo il diritto romano-imperiale, diritto comune per definizione, diventava norma superiore e generale, di riferimento, ma a tutti gli effetti agibile solo in via suppletiva, ove una previsione specifica di grado inferiore mancasse.

Tornando al dettato della *Monarchia*, Dante argomenta questo tema con lo stesso impianto aristotelico con cui i commentatori disciplinarono il conflitto tra fonti normative di ordine diverso: Dante considera le norme di origine imperiale come le proposizioni maggiori (di genere) in un sillogismo pratico cui occorre che in ambito locale si aggiunga la proposizione minore (che è proposizione di specie, ma anche nesso causale), per dare adito a un corretto giudizio (*Monarchia* I xiv 7). Allo stesso modo il diritto di origine locale e

territoriale prevaleva su quello comune imperiale in quanto diritto specifico, rispetto a quello superiore ma generico.<sup>25</sup> Anche in questo caso è dato cogliere una significativa convergenza tra *Monarchia* e *Purgatorio* XVI: è stato mostrato da Quaglioni come il lessico del trattato riecheggi le costituzioni pisane di Enrico VII, incentrate sulla *fides* dovuta dai vassalli dell'impero, sulla repressione dei *rebelles* colpevoli del *crimen laesae maiestatis*:<sup>26</sup> ora il colloquio tra Dante e Marco Lombardo in *Purgatorio* XVI è dedicato all'ordine del mondo e non manca di richiamare il ruolo che in tale ordine è rivestito da quanti (pochi) sono ancora rispettosi della *fides*, dei corretti rapporti politici «in sul paese ch'Adice e Po riga».

E' inoltre particolarmente significativo osservare che Dante, nell'avviare questa riflessione politico-giuridica sui rapporti tra fonti normative differenti, muova precisamente dall'*epyeikeia*: «ut patet per Phylosophum in quinto *ad Nicomacum* epyeikeiam commendatam» (*Monarchia* I xiv 4). Il tema dell'*aequitas* non solo è di grande attualità nella riflessione giuridica medievale, ma costituiva il terreno politico di incontro tra le istanze più scottanti del tempo, e in particolar modo tra modello civile e modello canonico nelle loro rispettive evoluzioni. L'equità non si presentava più solo nelle sue vesti classiche, vale a dire come modo di atteggiarsi del diritto chiamato a dirimere il 'caso singolo', ma rivendicava le sue origini aristoteliche. Questa equità è quella che non esautora il diritto, ma corregge la regola articolando il rapporto fra generalità (e astrazione) della norma e specificità del caso concreto.<sup>27</sup> Ora però richiamare la *ratio aequitatis* e ricollegarla alle sue origini aristoteliche costituiva già per Dante e i suoi contemporanei un'importante presa di posizione politica. Infatti di equità parlavano, e in modo evidente e iterato, tutte le grandi decretali medievali: l'equità e l'elasticità dell'applicazione umana del diritto faceva nel sistema canonico da contraltare all'immobilità della costituzione divina ed eterna della chiesa, costituiva un modello d'azione e soprattutto una vera e propria fonte del diritto: «l'equità canonica l'edificio che nasce dalle pietre accumulate dai bolognesi, pietre però cementate e composte in una architettura complessiva che completamente le trasfigura».<sup>28</sup>

Assistiamo così ad una nuova 'appropriazione' dantesca, o piuttosto ad una riattribuzione del principio di equità alla sua genuina origine filosofica: l'autore sorvola sulla lunga vicenda 'canonistica' dell'equità, richiama direttamente la fonte aristotelica (il quinto libro dell'*Etica Nicomachea*) e le assegna il ruolo di strumento dirimente nel possibile (ma empiricamente certo e continuo) conflitto tra fonti normative di ordine diverso, e dunque anche tra fonti civili ed ecclesiastiche. Siamo di fronte a uno dei più raffinati tentativi di

---

<sup>25</sup> Di un sistema giuridico medievale come *koiné*, come «una esperienza per molteplici ordinamenti», discute con lucidità Paolo Grossi in pagine magistrali. Si veda P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Lo studioso rivendica all'esperienza giuridica medievale un'origine 'dal basso', nata dalla e nella prassi: «Il medioevo fu così il terreno d'elezione o per una struttura teorica universale come l'Impero, costruzione ideale e simbolo più che creatura effettiva, o per una miriade di frantumate entità di gestione politica». Grossi sottolinea il tema del particolarismo giuridico medievale e l'influenza sistematica del rapporto fra *iura propria* e *ius commune*: «i detentori del potere costituiscono una fonte fra le molte chiamate alla edificazione di quell'ordine; senza dubbio non la sola, e nemmeno la prevalente» (p 55).

<sup>26</sup> Sulla storia di questo tema si leggano le fondanti pagine di MARIO SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974. Oggi Quaglioni percorre i riecheggiamenti dalla *Monarchia* presenti nelle glosse di Bartolo che nel 1355 accompagnarono l'assorbimento delle costituzioni pisane nel *Corpus iuris* giustiniano (QUAGLIONI, pp. 844-45).

<sup>27</sup> Su questi vedi MARIO BRETONI, *Aequitas. Prolegomeni per una tipologia*, in «Belfagor», 61, 2006, pp. 338-43.

<sup>28</sup> P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, cit., pp. 210-14, in specie p. 213.

guardare alla dialettica di separazione/contaminazione tra i due fori medievali,<sup>29</sup> con la spregiudicatezza di un letterato che sente di potersi accingere a dettare una riforma per i massimi ordinamenti del proprio tempo.

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

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

All'apparenza, queste parole suonano in stridente contraddizione con quanto Dante ha affermato nel corso dell'intero trattato e soprattutto nel terzo libro. Tuttavia, rivelando il tessuto dogmatico (*rectius*: giuridico dottrinale) sotteso a questo passaggio, Quaglioni ha potuto opportunamente osservare che l'affermazione conclusiva «più che un sapore conciliatorio, ha il senso di una conferma della distinzione tra le potestà supreme, tale che non solo implica una rigida separazione, ma una relazione che non ammette che l'una che l'altra sia fondamento e principio dell'altra. Dante esclude ogni soluzione di tipo monistico».<sup>30</sup>

L'altro elemento di sostegno a favore di una datazione tarda della *Monarchia* è stato l'inciso in I xii 6, autocitazione di *Paradiso V* proprio in tema di libertà. Ecco il testo vulgato: «Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum [sicut in Paradiso Comedie iam dixi], ...». Oggi Diego Quaglioni, avendo individuato nel ms. Add. 6891 della British Library (Y), un esemplare completo del trattato dantesco, e avendo quindi proceduto alla collazione, ha constatato l'assenza dell'inciso, rimuovendo definitivamente l'ipoteca di una presenza dell'autoglossa nell'archetipo.<sup>31</sup> Ecco dunque il testo restaurato sulla base della lezione di Y da Quaglioni:

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

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

---

<sup>29</sup> Sul continuo incontro-scontro tra i due fori, senza che mai si realizzasse un loro effettivo coordinamento, si vedano le pagine di PAOLO PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2001.

<sup>30</sup> Cfr. QUAGLIONI, pp. 1412-15. Soggiunge lo studioso in nota: «Che la filiale *reverentia* dantesca non possa essere interpretata semplicemente come una relazione potestativa in senso dominativo, è chiaro anche da quanto spiega Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 57, a. 4, distinguendo tra *ius paternum* e *ius dominativum*» (p. 1415). Si veda anche il rinvio alla *reverentia debita* nella formula di giuramento pronunciata da Enrico VII per l'incoronazione romana (6 luglio 1313) in *MGH, Legum sectio IV, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum IV*, 2, n. 807, p. 808.

<sup>31</sup> Cfr. D. QUAGLIONI, *Un nuovo testimone per l'edizione della Monarchia di Dante: il manoscritto Additional 6891 della British Library*, «Laboratoire italien», XI, 2011, pp. 231-79; CASADEI, pp. 120-21; GIAN PAOLO RENELLO, *A proposito della Monarchia. Note in margine al ritrovamento del ms. Additional 6891*, «L'Alighieri» 41, 2013, pp. 115-56; QUAGLIONI, pp. 1008-1009.

Il rinvio alla *Commedia* era stato da tempo avvertito come interpolazione da studiosi avveduti.<sup>32</sup> Slegata la *Monarchia* dalla composizione del *Paradiso*, e se mai ricondotta ai temi di *Purgatorio* XVI, cade anche il datato argomento che vorrebbe porre il trattato dantesco in relazione alla bolla *Si fratrum* di Giovanni XXII, anzi farne una risposta su commissione al divieto che la bolla imponeva di fregiarsi del titolo di vicario imperiale, *vacante imperio*: la *Monarchia* è scritta altresì da chi pensa che la situazione politica italiana sia tale da permettere una riforma ordinamentale su vasta scala, ed è su questa condizione che resta concentrato l'autore lungo l'intera opera.

Concludiamo queste osservazioni tornando a quella rivendicata originalità della *Monarchia* da cui abbiamo preso le mosse. Le opere di Dante appaiono tutte all'insegna della rivoluzione nei generi, dell'impossibilità di circoscrivere la sua scrittura nel canone dato. La *Monarchia*, così sillogistica, così nutrita dalle forme della dottrina giuridica, sembrerebbe invece «nata nelle aule di uno *Studium*».<sup>33</sup> Eppure Dante scrive fin dall'inizio di essersi proposto «di palesare verità mai da altri tentate» (I i 3): in effetti «in quale altra opera politico-giuridica il Digesto sta accanto a Livio, a Virgilio, a Ovidio, a Lucano, a Boezio, accanto ad Aristotele e ai suoi interpreti, accanto a Seneca e a Cicerone come nella sua? E soprattutto, quale altra opera di questo genere sublima al libello della più alta e oggettiva speculazione formale e filosofica una materia impregnata di passioni, interessi, odi come quella a cui la *Monarchia* si applica?»<sup>34</sup>

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

Raffaele Ruggiero

---

<sup>32</sup> Vd. da ultimo M. SANTAGATA, *Introduzione* al vol. I delle *Opere*, cit., pp. LXXIII-LXXIV e CXXIX n. 43.

<sup>33</sup> Cfr. M. SANTAGATA, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012, p. 259.

<sup>34</sup> *Ibidem*.