

Dante e Diritto

Un cammino tra storia e attualità

a cura di

FEDERICO CASOLARI, ALESSIA LEGNANI ANNICHINI,
GIORGIO SPEDICATO



4

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni



Mucchi Editore

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni

4

issn 2724-4660

L'orizzonte meramente tecnicistico su cui ogni tipo di riflessione sembra oggi rischiare di appiattirsi non solo non cancella quegli interrogativi fondamentali che si confermano ineludibili per ciascuna disciplina in cui si ramifica il pensiero giuridico: ma li rivela, anzi, in tutta la loro impellenza. È dunque a tale necessità che facciamo riferimento nel cogliere e sottolineare il bisogno che si avverte di 'un'anima per il diritto', ispirandoci in modo particolare a quegli ammonimenti che Aleksandr Solženicyyn rivolgeva a studiosi e accademici dell'Università di Harvard nel 1978 e che, a distanza di decenni, mantengono intatta la loro validità. Muovendo dalla domanda «se mi chiedessero: vorrebbe proporre al suo paese, quale modello, l'Occidente così com'è oggi?, dovrei rispondere con franchezza: no, non potrei raccomandare la vostra società come ideale per la trasformazione della nostra. Data la ricchezza di crescita spirituale che in questo secolo il nostro paese ha acquistato nella sofferenza, il sistema occidentale, nel suo attuale stato di esaurimento spirituale, non presenta per noi alcuna attrattiva» – dichiarazione che si riempie di significato alla luce della vicenda personale, tanto dolorosa quanto nota, di colui che l'ha pronunciata –, l'intellettuale russo individuava infatti con profetica lucidità i sintomi e le cause di tale declino. In questo senso, ad interpellarci in modo precipuo in quanto giuristi è soprattutto l'osservazione secondo cui «in conformità ai propri obiettivi la società occidentale ha scelto la forma d'esistenza che le era più comoda e che io definirei giuridica: una 'forma d'esistenza' che tuttavia è stata assunta come fondamento esclusivo e per ciò stesso privata dell'anelito a una dimensione superiore capace di giustificarla. Con l'inevitabile, correlata conseguenza che «l'autolimitazione liberamente accettata è una cosa che non si vede quasi mai: tutti praticano per contro l'autoespansione, condotta fino all'estrema capienza delle leggi, fino a che le cornici giuridiche cominciano a scricchiolare». Sono queste le premesse da cui scaturisce quel complesso di valutazioni che trova la sua sintesi più efficace nella seguente affermazione, dalla quale intendiamo a nostra volta prendere idealmente le mosse: «No, la società non può restare in un abisso senza leggi come da noi, ma è anche derisoria la proposta di collocarsi, come qui da voi, sulla superficie tirata a specchio di un giuridismo senz'anima». Se è tale monito a costituire il principio ispiratore della presente collana di studi, quest'ultima trova nella stessa fonte anche la stella polare da seguire per cercare risposte. Essa, rinvenibile in tutti i passaggi più pregnanti del discorso, si scolpisce icasticamente nell'esortazione – che facciamo nostra – con cui si chiude: «E nessuno, sulla Terra, ha altra via d'uscita che questa: andare più in alto».

* La traduzione italiana citata è tratta da ALEKSANDR SOLŽENICYN, *Discorso alla Harvard University, Cambridge (MA) 8 giugno 1978*, in Id., *Il respiro della coscienza. Saggi e interventi sulla vera libertà 1967-1974. Con il discorso all'Università di Harvard del 1978*, a cura di SERGIO RAPETTI, Jaca Book, Milano, 2015, pp. 219-236.

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Direzione

Geraldina Boni (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Comitato scientifico

Enrico Al Mureden (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Lorena Bachmaier Winter (Universidad Complutense de Madrid)

Christian Baldus (Universität Heidelberg)

Michele Belletti (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

María Blanco Fernández (Universidad de Navarra)

Michele Caianiello (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Federico Casolari (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Marco Cavina (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Emmanuelle Chevreau (Université Paris 2 Panthéon-Assas)

Sophie Démare-Lafont (Université Paris 2 Panthéon-Assas)

Carlo Fantappiè (Università degli Studi Roma Tre)

Manuel Ignacio Feliú Rey (Universidad Carlos III de Madrid)

Doris Forster (Université de Genève)

Mariagiulia Giuffrè (Edge Hill University)

Esther Happacher (Universität Innsbruck)

Tanguy Le Marc'hadour (Université d'Artois)

Giovanni Luchetti (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Francesco Martucci (Université Paris 2 Panthéon-Assas)

Raphäele Parizot (Université Paris Nanterre)

Antonio Pérez Miras (Universidad de Granada)

Patrice Rolland (Université Paris-Est Créteil Val de Marne)

Péter Szabó (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Comitato di redazione

Manuel Ganarin (Alma Mater Studiorum Università di Bologna), Alessandro Perego (Università di Padova), Alberto Tomer (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Dante e Diritto
Un cammino tra storia e attualità

a cura di
Federico Casolari, Alessia Legnani Annichini,
Giorgio Spedicato

Mucchi Editore

I saggi raccolti nel volume sono stati sottoposti alla procedura di revisione *double-blind peer review*, in conformità al *Codice etico e Regolamento per le pubblicazioni della Collana* consultabile all'indirizzo internet www.mucchieditore.it/animaperildiritto.

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'*Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna nell'ambito del Progetto 'Dipartimento di eccellenza MIUR 2018-2022'.



Comune di **Ravenna**



ISSN di collana 2724-4660

ISBN 978-88-7000-939-2

© Stem Mucchi Editore Srl - 2022

Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena

info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore instagram.com/mucchi_editore



Creative Commons (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

Consentite la consultazione e la condivisione. Vietate la vendita e la modifica.

Versione pdf open access al sito www.mucchieditore.it/animaperildiritto

Tipografia e impaginazione Stem Mucchi Editore (MO)

Prima edizione pubblicata in Italia, Mucchi, Modena, settembre 2022

PREMESSA

Il volume che presentiamo prende le mosse dal Convegno *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità* tenutosi a Ravenna dal 14 al 16 ottobre 2021 ed organizzato dal Dipartimento di Scienze Giuridiche (DSG) dell'*Alma Mater Studiorum*, con il patrocinio del Comune di Ravenna ed il generoso supporto di Fondazione Flaminia, nell'ambito delle iniziative per la celebrazione del Settecentesimo anniversario della morte del Sommo Poeta.

Dal vivace dibattito tra relatori – docenti ravennati, ma non solo – e colleghi intervenuti per assistere ai lavori è emersa l'idea di questa silloge, che si colloca nell'ambito degli studi di *Law and Literature*¹, aperta alla partecipazione di tutti gli studiosi interessati e che riunisce i saggi di quanti hanno voluto cogliere gli spunti emersi in quella sede per affrontare un tema di ricerca storico, giuridico e letterario.

Gli Autori si sono misurati, ciascuno a partire dal proprio ambito disciplinare, con la lezione dantesca e le sue molteplici suggestioni giuridiche. Proprio la differente prospettiva con cui i contributi rileggono l'opera dell'Alighieri costituisce a nostro avviso la ricchezza e l'originalità di questa raccolta.

Se è risultato difficile individuare un filo rosso che leghi tutti gli scritti, è stato però possibile raggrupparli in quattro differenti sezioni in base all'argomento affrontato.

¹ Studi che, peraltro, non hanno mancato di approcciare l'opera di Dante. V., tra i contributi più recenti, C. DI FONZO, *Dante tra diritto, letteratura e politica*, in *Forum Italicum*, 2007, p. 5 ss.; EAD., *Dante e la tradizione giuridica*, Carocci, Roma, 2021²; D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Giappichelli, Torino, 2014; G. ZANIOL, "Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio". *Dante e la definizione di diritto in Monarchia II, V, 1*, in *Le definizioni nel diritto. Atti delle giornate di studio 30-31 ottobre 2015, Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Trento*, a cura di F. CORTESE, M. TOMASI, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 24 ss.; J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016; L. TERRUSI, "Onde convenne legge per fren porre". *Dante e il diritto*, Cacucci, Bari, 2021. Ampi riferimenti agli studi più risalenti si possono rinvenire in F. CANCELLI, *Diritto Romano*, in *Enciclopedia dantesca*, II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, p. 472 ss.

Aprè la prima parte – dedicata a *Dante, il suo tempo e la fede* – il denso saggio di Nicoletta Sarti, che illustra il profondo e duraturo legame dell'Alighieri con Bologna. Un legame destinato a modificarsi nel tempo: all'ammirazione degli anni giovanili – testimoniata dal Sonetto sulla Garisenda – si sostituì l'amarezza dovuta alle vicende politiche dell'epoca che indussero Dante a lasciare la città prima di esserne bandito. Un'amarezza che egli esplicita collocando quasi tutti i bolognesi presenti nella *Divina Commedia* tra le anime dannate.

Il bel contributo di Filippo Briguglio riprende gli argomenti relativi al dibattuto interrogativo sulla natura giuridica degli scritti danteschi. Il romanista rileva come le citazioni dirette del diritto giustiniano siano esigue, ma accanto ad esse si annoverino passi che si rivelano a tutti gli effetti citazioni mute del Digesto nonché brani che presuppongono una conoscenza delle fonti giuridiche. Da un esame a campione di passaggi nei quali emerge una connessione con il diritto romano, Briguglio conclude che l'Alighieri non fosse un giurista, ma solo un profondo conoscitore del diritto, come il *milieu* culturale medievale richiedeva.

Ivano Pontoriero illustra con puntualità la dottrina di Dante volta a dimostrare la legittimità dell'Impero romano, frutto di un giudizio di Dio, e le pagine che il Sommo Poeta ha dedicato agli imperatori romani. Se Cesare siede insieme agli 'spiriti magni', anche di Augusto, Tiberio e Tito è dato un giudizio positivo. Domiziano è ricordato quale persecutore dei cristiani, mentre Traiano e Costantino si trovano tra gli 'spiriti giusti'. Al centro del contributo – e delle pagine dantesche – Giustiniano, impegnato ad assicurare agli uomini la felicità terrena grazie al diritto.

Assai nutrito – e non poteva che essere così – l'apporto dato dai colleghi canonisti ed ecclesiasticisti, a partire dal profondo contributo di Geraldina Boni. La condanna alla dannazione eterna di alcuni pontefici romani eretici e simoniaci offre alla studiosa l'occasione per delineare il diverso atteggiamento che Dante rivela, da un lato, nei confronti degli uomini chiamati a ricoprire quel ruolo, appunto stigmatizzati per le loro condotte peccaminose, e, dall'altro,

dell'ufficio di Pietro, verso cui mostra una sicura reverenza. A giudizio dell'Autrice, la critica rivolta ad alcuni papi deve essere interpretata come un segno della devozione di Alighieri verso la Chiesa cattolica, tanto da essere accettata dai pontefici del passato come da quello attuale. Difficile, invero, non accostare le critiche dantesche al vibrato biasimo espresso da papa Francesco.

Se il tema della simonia fa da sfondo al contributo di Geraldina Boni, esso diviene centrale nel bel saggio di Manuel Ganarin, che contestualizza la condanna inflitta da Dante per tale *crimen-peccatus*, delineandone un quadro della disciplina canonistica tra Basso Medioevo ed Età Moderna. La *Commedia* offre all'Autore lo spunto per un confronto con la realtà odierna, nella quale la simonia – «manifestazione sintomatica della mondanizzazione della Chiesa» – continua ad essere radicata, seppur con nuove forme, che il legislatore in continuità con la *traditio* canonica cerca di arginare attraverso la previsione di specifiche fattispecie delittuose (provvisione simoniaca e rinuncia simoniaca) e attraverso la repressione dei reati di corruzione e di concussione.

Le dense pagine di Antonello De Oto si concentrano invece sul pensiero di Dante in merito all'istituzione ecclesiastica nella stagione basso-medievale. Egli attua una distinzione tra un diritto della Chiesa 'verticale', cui sono riconducibili le osservazioni del Poeta sui modelli politico-normativi di relazioni tra autorità secolare e autorità spirituale, ed un diritto ecclesiastico 'orizzontale', in cui lo stesso sottolinea la centralità dell'individuo, alla «ricerca costante della propria felicità».

Alberto Tomer, nel suo erudito contributo, evidenzia gli ostacoli che incontra il lettore di oggi nel comprendere appieno la *Divina Commedia*, sia a livello contenutistico che formale. Sotto il primo aspetto egli, anzitutto, rileva come il sempre più diffuso 'alfabetismo' religioso determini una montante incapacità a penetrare l'opera e ad afferrarne appieno il significato. In secondo luogo, l'uomo contemporaneo ha difficoltà a capire l'allegoria utilizzata da Dante, che fa «costante riferimento a realtà sensibili che rinviano a realtà eterne». Venendo al piano formale, risulta complessa anche

la struttura dell'opera, articolata in simmetrie e ricca di parallelismi tra canti diversi, con la specifica finalità di indicare collegamenti sostanziali tra passi apparentemente distanti. Il ricorso all'uso di parallelismi si ritrova nella tradizione giuridica – come non ricordare i *paratitla* di Giustiniano! – e ancora oggi quale criterio esegetico per le leggi ecclesiastiche è previsto quello basato sui *loci paralleli*, rivelando un'inaspettata continuità con le modalità impiegate dal Sommo Poeta.

Chiude la rassegna dei contributi canonistici il ricco e dotto saggio di Andrea Zanotti, con il quale torniamo a quella Bologna ricordata in apertura da Nicoletta Sarti. È proprio nella città felsinea, infatti, che tra la fine del '200 e l'inizio del '300 si instaura un forte legame tra poesia e diritto, che determina un'alleanza tra giuristi e stilnovisti – di cui Cino da Pistoia e Dante Alighieri sono i protagonisti – tanto da indurre l'Autore a sostenere, simbolicamente, che il diritto si fa 'canzone'. Al centro delle pagine di Zanotti l'intreccio che lega i due intellettuali in una medesima convinzione letteraria, nella rinascita del diritto e nelle vicende politiche del proprio tempo.

Il canonista affronta anche il tema del rapporto tra Papato e Impero, che questi due Autori interpretano in maniera differente. L'indiscusso rigore morale fa di Dante il sostenitore più accanito di una parità nella discendenza e di un'autonoma legittimità dei poteri spirituale e temporale. Cino, invece, si schiera in favore del primato dell'imperatore sul pontefice. Una diversità di posizioni che porterà ad un raffreddamento, se non ad una vera e propria rottura del rapporto tra i due intellettuali.

La seconda sezione del volume, dedicata a *Dante e il potere*, si apre con l'interessante contributo di Ugo Bruschi, che affronta la riflessione che Dante svolge nel *De Monarchia* in merito al rapporto tra Impero – per lui la Monarchia per antonomasia – e i singoli regni, capaci di ricoprire solo in modo imperfetto le funzioni della sovranità. Muovendo dalla dottrina del Sommo Poeta, lo storico del diritto analizza la coeva trattatistica europea – assai lontana dalla visione dantesca – nella quale, al contrario, si esalta la figura del

re. Un re che deriva la sua autorità dall'essere vicario di Dio e che nell'esercizio dei suoi poteri è subordinato alla legge.

Bruschi osserva, inoltre, come la questione della legittimazione della sovranità sia oggetto anche degli *specula principum*, che cominciano ad occuparsi di una teoria della società e del governo e a soffermarsi sulle funzioni regie. Si tratta di opere per lo più provenienti da territori nei quali, in seguito ad un contrasto con i poteri universali, si è affermata la Monarchia e nelle quali si celebra l'investitura divina del re ed il suo fondamento nel diritto naturale.

Le suggestive pagine di Elena Ferioli si aprono evidenziando l'apprezzamento di Dante verso la libertà di dissenso. Apprezzamento che l'Autrice evince anzitutto da alcuni passi delle sue opere (indizi diretti), in specie quelli dedicati a Cacciaguida, Farinata e Catone. In secondo luogo, la comparatista coglie un indizio indiretto del *favor* dell'Alighieri verso la libertà di dissenso nella struttura dei gironi infernali ed in specie in quello degli ipocriti ove si scorge come il Sommo Poeta sia un «promotore della verità». Da ultimo, Elena Ferioli sottolinea come in alcuni episodi della sua vita Dante pratici la libertà di autodeterminazione e la coerenza tra pensiero ed azione (indizi comportamentali).

Il saggio si conclude constatando come in materia di dissenso la dottrina dantesca riveli da un lato, una straordinaria attualità in quanto intesa come «diritto/dovere di veicolare informazioni veritiere su quanto avviene nel contesto sociale di appartenenza», e dall'altro, l'impossibilità di ricondurre il dissenso dell'Alighieri ai canoni del costituzionalismo moderno, dove la libertà di dissenso è sempre tutelata, a prescindere dal fatto che quanto affermato dal dissenziente corrisponda a verità.

Il vivace contributo di Tommaso Bonetti – dallo stesso definito quasi «una sorta di *divertissement*» – offre una chiave di lettura inedita ed originale della *Commedia* dantesca, provando a calare nell'*Inferno* alcuni dei principi, delle categorie e degli istituti del moderno diritto delle pubbliche amministrazioni. Egli conclude constatando come quella infernale sia un'amministrazione che presenta, al contempo, tratti arcaici, in quanto verticistica e caratteriz-

zata da una commistione tra politica ed amministrazione, ma anche aspetti innovativi, in quanto orientata al risultato.

Il dotto saggio di Silvia Vida prende spunto dalla prima monografia di Hans Kelsen *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, dedicata alla filosofia politica di Dante, di cui evidenzia il carattere sistematico e la trattazione scientifica, tanto da spingersi a considerarla «in anticipo sui tempi e già proiettata nella modernità».

Il contributo è articolato in due parti. Una prima, nella quale la filosofa del diritto ricostruisce la lettura kelseniana del pensiero politico dell'Alighieri ed in particolare dei due capisaldi aristotelici: il *principium unitatis*, che per il Sommo Poeta è garanzia del bene, e l'idea di intelletto potenziale, per cui gli esseri umani conoscono le cose intellegibili grazie ai principi di ragione insiti nella loro natura. Una seconda, in cui individua alcuni germi danteschi nella *reine Rechtslehre* di Kelsen, ove la norma fondamentale è condizione logico-trascendentale di possibilità dell'unità dell'ordinamento giuridico. Silvia Vida conclude constatando, in maniera suggestiva, come ci sia un Dante in Kelsen, ma anche un po' di Kelsen in Dante.

Niccolò Lanzoni muove dal *De Monarchia*, in cui il Poeta auspica l'istituzione di una Monarchia universale al fine di «ristabilire la pace, la giustizia e la libertà degli individui in uno scenario politico in tumulto». L'Autore in maniera del tutto originale rileva come la Monarchia dantesca riverberi nel diritto internazionale contemporaneo in una duplice accezione. Anzitutto, di 'Monarchia istituzionale', arrivando ad azzardare una qualche affinità – pur nella consapevolezza delle differenze – con l'Organizzazione delle Nazioni Unite. Quindi, di 'Monarchia normativa', in cui si ritrova il *ius cogens* della Comunità internazionale. In conclusione, Lanzoni mette in luce come, ancor oggi, tale opera dell'Alighieri costituisca una preziosa fonte per riflettere sul problema del modello di *governance* globale e sui compiti del diritto internazionale.

Altrettanto inedita la prospettiva di Pieralberto Mengozzi che pone a raffronto il fenomeno dell'integrazione europea con la percezione di Dante di appartenere ad «una cultura in divenire, tra-

scendente i confini degli Stati» e con la sua convinzione che i popoli siano destinati a riconoscersi in una comune identità. L'Autore osserva come tale fenomeno integrativo si sia realizzato attraverso una irradiazione per cerchi concentrici sia verso i Paesi dell'Europa centro-settentrionale sia verso quelli riuniti nell'Associazione Europea di Libero Scambio. Oggi questo processo di apertura è avviato ad una costante amplificazione che consente all'Unione europea di dialogare, da un lato, con Nazioni aventi valori e principi in linea con quelli comunitari e, dall'altro, con realtà differenti per cultura e sviluppo economico.

Nella terza parte del volume, *Dante e la giustizia*, sono affrontate le differenti dimensioni di quest'ultima nell'opera del Sommo Poeta, a partire dal profondo contributo di Valerio Gigliotti, che, pur constatando come Dante sia critico e diffidente nei confronti del mondo giuridico, ne approfondisce la dottrina sul rapporto tra diritto e giustizia. Nel *Convivio* il diritto è definito quale *ratio scripta* e viene contrapposto all'*aquitas*; quanto alla giustizia, è considerata la virtù «più a misura d'uomo» rispetto alle altre. Nel *De Monarchia* Dante assume una posizione originale affermando che «il diritto è una proporzione reale e personale nella relazione tra uomo e uomo»; la giustizia, invece, è «rectitudo sive regula». Nella *Divina Commedia*, infine, l'intero viaggio dall'*Inferno* al *Paradiso* avviene «nel segno della Giustizia e della Grazia». Gigliotti rileva come nella riflessione dantesca sia centrale l'idea di una «giustizia a due dimensioni» – etica e giuridica – inscindibilmente connesse tra loro.

In conclusione, lo storico del diritto sottolinea come l'Alighieri esorti i potenti a giudicare sulla terra secondo una giustizia che ha quale fondamento la giustizia divina. Al momento del giudizio finale i due piani si saldano e le due giustizie mostrano di attingere alla medesima fonte, Dio. Gigliotti rileva, infine, come la giustizia divina non sia diversa da quella terrena, ma offra solo una diversa prospettiva.

Silvia Nicodemo ci offre una lettura inedita delle pagine del Poeta alla ricerca di suggerimenti per promuovere l'impegno dell'uo-

mo nella società e definire il ruolo dello Stato nella rimozione degli ostacoli al pieno sviluppo della persona, sia come singolo sia nelle formazioni sociali.

L'Autrice constata come Dante, benché uomo del suo tempo, proponga valori che sono ancor oggi al centro della riflessione dottrinale. Anzitutto, la libertà dell'essere umano, strettamente connessa alla sua razionalità ed identificantesi con il libero arbitrio. Quindi, la dignità, che per essere mantenuta richiede all'individuo di orientare la propria azione per il bene della collettività in un'ottica solidaristica. Ancora, il principio della responsabilità personale, per il quale l'uomo deve rispondere a Dio delle proprie azioni, ricevendo dopo la morte il premio o il castigo meritato. Da ultimo, Silvia Nicodemo osserva come l'Alighieri consideri la persona nei suoi rapporti verso gli altri, vale a dire nel suo vivere in società, concludendo che ogniquivolta l'uomo pratici la virtù della giustizia e si adoperi con equità e rettitudine nella società, realizza un'azione finalizzata al bene comune.

Il bel saggio di Ludovica Chiussi Curzi muove dalla costante contrapposizione nell'opera di Dante tra giustizia divina e giustizia terrena per affermare – quasi provocatoriamente – che la concezione della giustizia dantesca, condizione di validità e di legittimità del diritto positivo, sia già la premessa del moderno Stato di diritto. Nella *Divina Commedia* la giustizia necessita dell'equità, che le garantisce quella flessibilità necessaria per risolvere i casi concreti e costituisce un meccanismo indispensabile di autocorrezione del diritto. L'Autrice rileva come questo concetto di equità quale reazione alla rigidità, inizialmente recepito dal solo ordinamento giuridico inglese, sia oggi un elemento chiave della *rule of law* internazionale. Ciò le consente un parallelo tra la giustizia dantesca, che sulla terra deve essere attuata tramite un'applicazione equitativa, ed il diritto internazionale contemporaneo, nel quale l'equità deve essere intesa quale principio normativo che consente alla giustizia di adattarsi ad una realtà poliedrica.

Marco Argentini apre il suo ricco contributo con il noto passo dell'*Inferno* in cui Dante incontra, tra i traditori della Patria, il

conte Ugolino della Gherardesca, imprigionato e lasciato morire di stenti insieme a figli e nipoti per aver tradito il partito ghibellino di Pisa. L'episodio spinge il Sommo Poeta alla celebre invettiva contro la città toscana, in cui, se, da un lato, riconosce le colpe di Ugolino ed il diritto dei governanti di punirlo, dall'altro, esprime il proprio sdegno per la condanna inflitta ai suoi incolpevoli discendenti e lamenta il mancato intervento contro questa ingiusta violenza delle vicine Firenze e Lucca.

Da questo passaggio l'Autore trae spunto per analizzare l'odierna responsabilità di proteggere, uno dei temi maggiormente dibattuti nel diritto internazionale e oggi di grande attualità. Una responsabilità di proteggere che, in prima battuta è in capo agli Stati, aventi l'obbligo di tutelare la propria popolazione civile dalle più gravi violazioni dei diritti umani, ma che, in seconda battuta, diviene una responsabilità della Comunità internazionale, chiamata ad intervenire – anche mediante l'uso della forza armata autorizzata – in soccorso di tali soggetti qualora lo Stato non riesca o non voglia provvedervi. Il contributo si chiude illustrando gli elementi di prassi concernenti l'intervento armato in Libia del 2011, ove la dottrina della responsabilità di proteggere ha ispirato la decisione del Consiglio di sicurezza (assunta con le significative astensioni di Russia e Cina) di autorizzare gli Stati ad adottare tutte le misure necessarie per proteggere i civili dalle repressioni messe in atto dal regime.

Al versante del diritto e della giustizia criminale sono, invece, dedicati i contributi di Alberto Albiani, Attilio Nisco e Matteo Leonida Mattheudakis.

Il primo di questi saggi esplora interrogativamente il tema della riconoscibilità nell'*Inferno* dantesco di un sistema di diritto penale, ovviamente *sui generis*. Alberto Albiani constata come varcando la porta dell'*Inferno* si entri in un mondo di giustizia divina, che trascende la dimensione umana pur disegnando fattispecie incriminatrici ed infliggendo sanzioni. Un mondo nel quale condanna morale del peccato e condanna giuridica del delitto si confondono. Al quesito iniziale l'Autore dà dunque una risposta affermativa: Dante è criminalista *usque ad inferos* perché esporta il diritto penale e pro-

cessuale-penale dalla terra ai regni dell'oltremondo, ma soprattutto perché giudica e condanna i peccatori-delinquenti anche da questa eterea dimensione.

Il brillante contributo di Attilio Nisco, sulla linea di quello di Albiani, muove dalla constatazione delle difficoltà insite in una lettura penalistica della *Divina Commedia*, difficoltà riconducibili a due ragioni. Una prima, per cui il sistema delle pene presente nell'opera costituisce la trasposizione dell'ordine morale del Sommo Poeta, posto a confronto con quello corrotto del suo tempo e con l'ordine 'giusto' ultraterreno. In secondo luogo, la giustizia costituisce l'asse narrativo della *Commedia* e, pertanto, il lettore contemporaneo è costretto ad immergersi senza poter eludere i molteplici piani di giudizio entro cui si dipana.

Il penalista mette a confronto la struttura della responsabilità e la finalità della punizione in Dante con la moderna teoria del reato e della pena. Sotto il primo aspetto, egli sottolinea come al giurista di oggi appaia distante la scelta di 'cosa punire' e la scala di disvalore dei fatti sanzionati dall'Alighieri. Quanto al secondo aspetto, evidenzia come alle pene dell'*Inferno* sia associata la teoria retributiva, per cui la relazione tra colpa e pena è retta dal meccanismo del contrappasso.

Matteo Leonida Mattheudakis prende atto di come la *Divina Commedia* sia evocativa di categorie penalistiche, declinate in una dimensione metafisica, ma con continui riferimenti a responsabilità terrene. Muovendo dal rapporto di proporzione tra *crimen-peccatus* e pena nell'opera del Poeta, l'Autore rivela un'indiscussa originalità nel leggere alcuni aspetti del presente. La proporzione oggi rileva non solo sul disvalore dell'azione, com'era per Dante, ma anche sul disvalore dell'evento. Recentemente nella dottrina penalistica la proporzione della pena, come istanza di garanzia sta conseguendo importanti riconoscimenti, ma – sottolinea Mattheudakis – non si può tacere l'affacciarsi di una nuova concezione della penalità ispirata a modelli di giustizia riparativa.

L'ultima parte del volume, certamente la più eterogenea, è dedicata a *Dante, il mercato e la cultura*.

Il mondo del commercio è centrale nel suggestivo approccio all'opera dantesca di Elena Orrù, la quale, muovendo dalla raffigurazione che l'Alighieri fa di sé stesso quale navigatore che invita i lettori a seguirlo nel suo viaggio, ricerca nella *Commedia* i molti riferimenti e metafore inerenti al settore marittimo e navale. La navigazionista sottolinea come non debbano stupirci le conoscenze di Dante nel campo della navigazione (tipologie di navi, attività portuali, ruolo dell'equipaggio) poiché facevano parte di quella cultura eclettica propria degli intellettuali italiani del '300. L'andar per mare era fondamentale per i commerci della nuova classe mercantile che stava emergendo e che cominciò a regolare la propria attività con un originale *ius mercatorum*. Una classe mercantile rispetto alla quale Dante esprime una profonda distanza morale.

Il denso saggio di Laura Maria Franciosi cerca di dimostrare come il Sommo Poeta nelle sue opere si riveli un comparatista, seppur *ante litteram*, in considerazione del fatto che la nascita del diritto comparato deve ricondursi al 1900. L'Autrice osserva, infatti, come nella *Divina Commedia* siano presenti alcuni dei capisaldi e dei temi centrali della scienza comparatistica. Anzitutto, i problemi di traduzione giuridica: Dante, infatti, invita il lettore a tener conto non solo del significato letterale ma anche di quello simbolico delle sue parole. Quindi, lo scopo della comparazione, vale a dire la conoscenza. Infine, l'importanza delle influenze dei fattori culturali sul diritto e sulle sue applicazioni.

Interessante il contributo di Francesco Cunsolo, il solo ad indagare il rapporto del Poeta con Ravenna, che lo accolse al termine del suo esilio e che ha ospitato il Convegno da cui si è tratto spunto per questo volume. L'Autore ricerca nella *Divina Commedia* testimonianze di questo legame ed in particolare del legame con i monumenti paleocristiani della città, riconosciuti patrimonio dell'umanità dall'UNESCO nel 1996 non solo per lo splendore delle decorazioni musive ma anche per il fatto di essere testimonianza visiva di una tradizione culturale. L'Autore ricorda come tra quanti hanno potuto ammirare nei secoli i mosaici ravennati Dante occupi un posto di assoluto rilievo e conclude suggerendo che i mosaici ci guidi-

no nella lettura e nella comprensione dell'opera dantesca, «facendoci percepire ciò che non sarebbe possibile vedere» e constatando come nei versi del Poeta si rispecchi e risplenda l'eternità di Ravenna.

Non legato alla specifica disciplina di riferimento, è l'originale saggio di Lea Querzola, che sottolinea l'inattualità di Dante – uomo cristiano, materialista, audace politicamente e libero –: una persona «fuori dal coro, portatrice di un pensiero divergente». L'Autrice evidenzia come il Poeta utilizzi l'*escamotage* della *Commedia* per riflettere sulla nostra vita terrena e, da cristiano quale è, ritenga che solo una dimensione soprannaturale dia un senso.

Da ultimo, il brillante contributo di Annalisa Verza – da ricondurre al filone della cd. didattica del diritto – attua un parallelo tra il viaggio di Dante nell'*Inferno* della *Commedia* e quello nel mondo del *web*. Un parallelo possibile alla luce dei molti elementi di analogia tra le due realtà: entrambe rappresentano un «altro mondo» rispetto a quello fisico, entrambe sono disincarnate, entrambe sono eterne ed irreversibili, entrambe sono popolate dalle medesime passioni umane. Poste queste premesse, l'Autrice suggerisce una rilettura dello schema dantesco e delle sue 'storie' al fine di sondarne le potenziali applicazioni nell'ambito della didattica ed in specie di offrire una didattica più accattivante per presentare le diverse tipologie di insidie presenti nel *web*.

Nel licenziare queste pagine, i curatori intendono ringraziare anzitutto i colleghi del Dipartimento di Scienze Giuridiche, a partire dal Direttore, Michele Caianiello, per aver aderito con entusiasmo all'iniziativa che ha portato alla realizzazione del presente volume. Quest'ultimo – ed il Convegno dell'ottobre 2021 – sono stati ricondotti nel novero delle attività realizzate nell'ambito del Progetto di Eccellenza (2018-2022) del DSG. Un sentito ringraziamento va anche al Comune di Ravenna, nella persona del Sindaco, Michele de Pascale, ed alla Fondazione Flaminia, presieduta da Mirella Falconi, per aver supportato (ed ospitato) i lavori del Convegno, ribadendo l'importanza strategica della sinergia tra lo *Studium iuris* e la città di Ravenna. Un grazie caloroso va poi alla Collega Geraldina Boni, per avere acconsentito ad ospitare il volume nella Colla-

na *Un'anima per il diritto: andare più in alto*, da lei diretta, e ai dottori Manuel Ganarin ed Alberto Tomer, per il prezioso ed accurato supporto nell'*editing*.

Non possiamo, infine, non constatare come l'intera opera dantesca continui a regalare agli studiosi molteplici e a volte originali prospettive di riflessione. Dal coro dei saperi giuridici sono emerse molteplici chiavi di lettura, che costituiscono un caloroso omaggio degli autori e curatori al Sommo Poeta.

Bologna, li 30 giugno 2022

Federico Casolari
Alessia Legnani Annichini
Giorgio Spedicato

PARTE I.
DANTE, IL SUO TEMPO E LA FEDE

NICOLETTA SARTI

DANTE E BOLOGNA.
VITA E IMMAGINARIO POETICO
ALL'OMBRA DELLO STUDIO*

Abstract: La consuetudine di Dante Alighieri con la città di Bologna è testimoniata dal sonetto dedicato alla torre Garisenda. Le giocose strofe, anonime, furono vergate sul Registro dei Memoriali nell'anno 1287: l'immagine poetica della torre pendente è la medesima di un passo dell'*Inferno*. Bologna e i bolognesi sono una presenza costante nell'opera dantesca, a riprova di un rapporto che da sereno era divenuto difficile negli anni dell'esilio.

Parole chiave: notai, usura, sodomia, lussuriosi, ipocriti.

Dante and Bologna. Life and poetic imagery in the shade of the *Studium*. Dante Alighieri was very familiar with Bologna, as it is testified by the presence of a short poem dedicated to the Garisenda in the *Libri Memorialium*. The anonymous, joking verses evoke the same poetic image of the climbing tower, which is present in a passage of the *Inferno*. By the way, Bologna and its people have a prominent role in the *Commedia*, proof of the difficult relationship between the Poet and the town during the decades of his exile.

Key words: notaries, usury, sodomy, lustful, hypocrites.

I Memoriali del Comune di Bologna si aprono al secondo semestre dell'anno 1287 con alcune briose rime in volgare di autore innominato. Esse precedono l'elenco delle transazioni soggette a im-

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Il titolo di questo intervento costituisce un omaggio a Emilio Pasquini, dei cui studi danteschi di ambiente bolognese esso è *in toto* debitore, v. E. PASQUINI, *Dante e Bologna*, in *Strenna storica bolognese*, 1980, pp. 277-296; ID., *Dante e lo Studio*, in *Storia illustrata di Bologna*, 4/VI, Editoriale Aiep, San Marino, 1987, pp. 67-80, e i più recenti e complessivi ID., *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Rizzoli, Milano, 2006; ID., *Il viaggio di Dante. Storia illustrata della "Commedia"*, Carocci, Roma, 2015.

posta, alla registrazione delle quali quei libri erano destinati¹. Di seguito le prime terzine trascritte, in bella forma ma con qualche dialettismo², dal notaio Enrichetto delle Querce, titolare *pro tempore* dell'Ufficio³:

«Non mi poriano già mai fare ammenda
de lor gran fallo gli occhi miei, se d'elli
non s'acceccasser, poi la Garisenda
torre miraro co' risguardi belli,
e non conobber quella (mal lor prenda)
ch'è la maggior de la qual si favelli [...]».

Meglio noto come il *Sonetto della Garisenda* e ricompreso nell'edizione critica delle *Rime* dantesche⁴, esso deriva l'attribuzione al

¹ L'istituzione dei registri Memoriali è ascritta a merito di Loderingo degli Andalò e di Catalano dei Malavolti, Frati Gaudenti che Dante collocò, come vedremo, nell'inferno nel girone degli ipocriti (*Inf.*, XXIII). Il 26 aprile del 1265, nel primo anno della loro esperienza come podestà di Bologna, essi avviarono con solenne provvedimento la tenuta dei *Libri Memorialium*, sui quali registrare gli atti pubblici e i contratti privati (testamenti, lasciti, donazioni, pagamenti), deliberati o rogati nell'ambito della giurisdizione cittadina. Lo scopo era con tutta evidenza quello di garantirne l'autenticità e impedirne alterazioni o falsificazioni. Al delicato ufficio (*Camera actorum*) vennero adibiti quattro notai, tenuti al termine del loro incarico semestrale a produrre copie dei loro *libri*, destinate alla sagrestia dei Frati Predicatori e a quella dei Minoriti, mentre gli originali rimanevano custoditi negli armadi del Comune. L'Archivio di Stato di Bologna conserva una serie cronologica di 322 volumi fra originali e copie, essa copre quasi interamente l'arco temporale ricompreso fra il 1265 e il 1436. V. G. ORLANDELLI, *I Memoriali bolognesi come fonte per la storia dei tempi di Dante*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Commissione per i testi di lingua, Bologna, 1967, pp. 193-205.

² Gli studi condotti da Domenico De Robertis sull'esemplare bolognese del sonetto conservato dal Memoriale di Enrichetto, hanno rilevato sul piano ecdotico e filologico, il pregio della sua versione linguistica. V. D. DE ROBERTIS, *Dal primo all'ultimo Dante*, Le Lettere, Firenze, 2001.

³ Studi ancora recenti hanno illuminato il ruolo sociale, professionale, politico e culturale di Enrichetto e di suo figlio Ugolino delle Querce, che godettero di una posizione di preminenza straordinaria all'interno dell'Ufficio dei Memoriali per oltre trent'anni, v. A. ANTONELLI, *Dante e Bologna. Un omaggio a Emilio Pasquini*, in *Bollettino dantesco*, 2015, p. 13.

⁴ V. DANTE ALIGHIERI, *Rime*, a cura di G. CONTINI, Einaudi, Torino, 2021, n. 50, dove il sonetto è stato definito: «la migliore prova interna del soggiorno gio-

Sommo Poeta dall'indiscutibile assonanza con un passo del canto XXXI dell'*Inferno*. A un quarto di secolo dal *Sonetto* (la stesura della prima e della seconda cantica della *Divina Commedia* è datata con qualche approssimazione fra il 1308 e il '14⁵), Dante evoca l'immagine suggestiva della mirabile torre pendente al fine di descrivere il sembiante diabolico del gigante alato Anteo, che trasporta in volo Virgilio e Dante sopra l'oscuro antro di Lucifero⁶:

«Qual pare a riguardar la Garisenda
sotto'l chinato, quando un nuvol vada
sovr'essa sì che d'ella incontro penda,
tal parve Anteo a me [...]».

vanile di Dante a Bologna». Altri versi danteschi compaiono annotati nelle pagine dei *Libri Memorialium*: frammenti della canzone *Donne ch'aviti intelletto d'amore* (n. 82, c. 24, del 1297, redattore Pietro d'Allegranza); la ripresa e la prima stanza della ballata *Donne, io non so de ch'i mi prieghi amore* (n. 120, c. 179, del 1310, redattore Bonfiglio Zambeccari); i primi otto versi della canzone *Così nel mio parlar voi' esser aspro* (n. 132, c. 310, del 1316, redattore Filippo de' Panzoni); una terzina della *Commedia: Inf.*, III, vv. 94-96 (registro della Curia del Podestà, *Accusationes*, 1317, redattore Pieri degli Useppi da San Gimignano). V. M. SACCENTI, *Memoriali bolognesi*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970.

⁵ Fra i molti studi danteschi di ambiente ravennate di A. COTTIGNOLI, si v. *Ancora sul sonetto bolognese della Garisenda (Non mi poriano zammai far emenda)*, in *Studi e problemi di critica testuale*, 2009, pp. 9-19; ID., *Un (irrisolto) enigma dantesco: il sonetto bolognese della Garisenda*, in *Il gioioso ritornare. Dante e Bologna nei 750 anni dalla nascita*, a cura di M. GIANANTE, M. VIGGIANI, Chiostro dei Celestini - Amici dell'Archivio di Stato di Bologna, Bologna, 2020, pp. 117-128.

⁶ V. *Inf.*, XXXI, vv. 136-139. Si legge nel commento: «Il terrore di Dante, che percorre tutta la visione, impronta infine il realistico e vissuto paragone con la Garisenda: il mitico Titano viene comparato alla torre pendente di Bologna (che sembra precipitare a chi la osserva da sotto), e come un albero navale è pronto a sveltare nuovamente in alto dopo aver depresso il carico umano sul ghiaccio dell'ultimo cerchio, nella grigia notte infernale». Il gigante Anteo, figlio di Nettuno, a differenza degli altri Titani, si mostra a Dante e Virgilio privo di catene: sarà pertanto a lui che i due viaggiatori chiederanno di essere trasportati in volo sino al fondo dell'inferno. Commenti, apparato, testo del capolavoro dantesco sono tratti da DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Inferno*, a cura di E. PASQUINI, A. QUAGLIO, Garzanti, Milano, 1980.

Due immagini poetiche, appartenenti a stagioni distanti nel tempo e a diversa temperie nella travagliata esistenza del Poeta: in esse si sostanzia – in positivo e in negativo – il suo legame profondo e duraturo con la città felsinea. Un legame che varia – così come per la amata/odiata Firenze – dai fervidi entusiasmi degli anni giovanili al disprezzo e alla ripulsa nella maturità⁷.

È noto come il soggiorno o, più probabilmente, i soggiorni del Poeta nel capoluogo emiliano manchino di testimonianze documentali dirette: quanto sappiamo – non tutto, ma neanche poco –, ci viene dalle sue opere. Bologna è infatti seconda solo alla natia Firenze per la numerosità delle citazioni. Essa occupa un posto di rilievo nel *De vulgari eloquentia* composto fra il 1304 e il 1305, quando Dante, all'indomani dell'esilio, dovette brevemente sostarvi⁸; la presenza di bolognesi eminenti domina alcuni canti dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, al *milieu* bolognese riconducono infine le *Egloghe*, che Dante fra il 1319 e il '20, appena giunto a Ravenna alla corte di Guido Novello Da Polenta⁹, intreccia con Giovanni del

⁷ Scrive A. ANTONELLI, *Dante e Bologna. Un omaggio a Emilio Pasquini*, cit., p. 12: «Del resto, Bologna è la sola città, oltre a Firenze, nella quale Dante dovette soggiornare abbastanza a lungo prima del suo ingresso nella vita pubblica. Sono inoltre numerose le affinità fra Bologna e Firenze: centri di un crescente integralismo guelfo, dunque sedi accoglienti per il giovane Dante, ma avverse per Dante nella maturità, ormai compromesso nelle sue aperture ghibelline; modelli positivi nella loro fase antica (specie del primo Duecento), dunque oggetti di una nostalgia legata alle care impressioni della giovinezza, e invece contromodelli negativi nella loro successiva evoluzione socio-economica, dunque bersaglio di una polemica senza ripensamenti. Insomma, gli orizzonti di Dante si allargano a partire da una specola toscano-emiliana, i suoi giudizi muovono da un'esperienza fiorentina e insieme bolognese».

⁸ Una datazione, questa, avvalorata anche dalla testimonianza pressoché coeva di Giovanni Villani, il più celebre cronista fiorentino del Trecento, che collocava un nuovo (forse secondo) soggiorno di Dante a Bologna nei primi anni dell'esilio, intorno al 1303 insieme con altri fuoriusciti di parte 'bianca' (*Cronica* 9, 136). V. E. PASQUINI, *Dante e Bologna*, cit., p. 282.

⁹ Guido Novello da Polenta (m. 1333), succedette nel 1306 al fratello Lamberto nella podesteria di Ravenna. Con lui si aprì un periodo ventennale di pace interna e di abile diplomazia che tennero la città ex scaligera lontana dai conflitti, che in Romagna vedevano scontrarsi ambiziosi legati pontifici e tenaci regimi signorili e municipali. Nel panorama politico dei primi decenni del Trecento Guido Novel-

Virgilio¹⁰, docente di retorica presso lo Studio, che di una chiamata del Vate fiorentino all'*Alma Mater* si andava facendo promotore.

La decisione¹¹ del notaio Enrichetto delle Querce di fare precedere il proprio Memoriale dalle giocose terzine con le quali un giovane poeta fiorentino malediceva i suoi occhi per non aver scorto – abbagliati dallo spettacolo della Garisenda – l'altra più alta e sorprendente torre che l'affiancava (fuor di metafora, per non aver notato come accanto a una bella fanciulla ve ne fosse un'altra, che la superava di gran lunga in bellezza)¹², fa certamente onore alla sen-

lo non fu tuttavia una figura di rilievo, le sue cure erano principalmente rivolte agli studi alle arti, a quella pace di cui i suoi interessi necessitavano. La corrispondenza fra Dante e il 'dottore' bolognese Giovanni del Virgilio testimonia dei cordiali rapporti del Sommo Poeta con il polentano (*Egloghe*, III, 80; IV, 95). Rapporti favoriti dal comune afflato per le arti 'triviali' e dal prezioso aiuto che l'Alighieri poteva offrire al signore di Ravenna nell'ambito dei delicati rapporti diplomatici che lo impegnavano con la Repubblica di Venezia. Sulla via del ritorno da un'abasceria presso la Serenissima, Dante moriva il 10 settembre 1321: Guido e Ravenna lo celebrarono con esequie solenni e un monumento funebre nella chiesa di San Francesco. V. A. TORRE, *I Polenta fino al tempo di Dante*, Olschki, Firenze, 1966; C. RICCI, *L'ultimo rifugio di Dante. Nuova edizione con appendici di aggiornamenti*, a cura di E. CHIARINI, Edizioni "Dante" di A. Longo, Ravenna, 1996.

¹⁰ La fama di Giovanni del Virgilio – nato a Bologna prima del 1300, grammatico docente nello *Studium* – è principalmente dovuta alla corrispondenza poetica che egli tenne con Dante fra il 1319 e il 1320, nonché all'epitafio scritto in morte del Poeta. V. G. ALBINI, G. B. PIGHI, *La corrispondenza poetica di Dante e Giovanni del Virgilio*, Zanichelli, Bologna, 1965, p. 132, n. 4; G. MARTELOTTI, *Giovanni del Virgilio*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

¹¹ È stata sottolineata la consapevole importanza che il notaio bolognese intendeva attribuire alla presenza del testo poetico nel suo registro. Secondo Antonelli non sarebbe una forzatura «interpretare il memoriale di Enrichetto delle Querce come un modello ideale e insuperato dell'alta professionalità acquisita dal ceto professionale chiamato al servizio del comune di popolo di matrice geremea. Un prestigio dettato, senza dubbio, dall'autorità riconosciuta al notaio, che gli derivava dalle competenze professionali, da abilità retorica, appartenenza politica e adesione ideologica al Comune» (A. ANTONELLI, *Dante e Bologna. Un omaggio a Emilio Pasquini*, cit., p. 14).

¹² Dalla scoperta delle vivaci terzine, ad opera dello storico e archivista Giovanni Gozzadini nel 1872, la *querelle* sul significato degli enigmatici versi si è protratta a lungo sino ad acquietarsi nella *lectio simplicior* e più verisimile. Le tesi interpretative sono riconducibili a due filoni. Giosue Carducci, allora sulla cattedra di Letteratura italiana nell'*Alma Mater* – il quale in una seduta della locale Deputa-

sibilità letteraria del professionista. E a un tempo testimonia come quel sonetto dovesse già godere di buona notorietà nel circuito, allora assai vivace, dei letterati locali e, con esso, il suo autore, al punto forse da renderne superflua la menzione. Una presunzione che avvalora la cronologia indicata dai due primi tramiti dell'epopea dantesca: Giovanni Boccaccio¹³ e Benvenuto da Imola¹⁴. Attivi nella seconda metà del Trecento, entrambi collocano infatti una prima, stabile permanenza di Dante in Bologna fra il 1283 e il 1285; il Poeta, nato nel 1265 da una famiglia della piccola nobiltà fiorentina, a stento toccava i vent'anni¹⁵. Era per la città emiliana – e lo stesso può dirsi per Firenze – la stagione del conflitto fra il comune magnatizio e il comune del popolo, fra ghibellini e guelfi (i lo-

zione di Storia patria ne comunicò la scoperta –, sosteneva che il sonetto pur occasionato dalla singolare 'statica' della torre Garisenda, non si discostasse dalla 'materia d'amore' in voga fra rimatori e stilnovisti. Carducci dubitava infatti che le rime fossero di Dante ma appartenessero a un ignoto poeta di qualche decennio precedente, fra i non pochi emuli bolognesi di Guido Guinizzelli. Lunga fortuna sarebbe poi toccata fra i due secoli alla interpretazione strettamente 'municipale' di Ricci, che vi lesse un'allusione non già ad una bella fanciulla bolognese ma alla vicina torre degli Asinelli, sorella 'maggior' della Garisenda. V. A. COTTIGNOLI, *Un (irrisolto) enigma dantesco: il sonetto bolognese della Garisenda*, cit., pp. 155-157.

¹³ Giovanni Boccaccio (1311-1375) ebbe modo di incontrare persone che avevano conosciuto (o sostenevano di avere conosciuto) l'Alighieri: concittadini, come Giovanni Villani; amici, come Cino da Pistoia; discepoli, come Pietro di Giardino; parenti, come Andrea di Leone Poggi. Da tutti raccolse voci, notizie, dicerie che confluirono nella biografia che Boccaccio redasse fra il 1357 e il '60. Il *De origine vita studiis et moribus viri clarissimi Dantis Aligerii florentini...* costituisce la prima *vita Dantis*. V. G. PADOAN, *Boccaccio, Giovanni*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

¹⁴ Benvenuto Rambaldi da Imola (m. 1387-88), letterato dalle spiccate inclinazioni neo-umanistiche che affini presso la corte estense a Ferrara, fu il primo commentatore del 'viaggio' dantesco. Il *Comentum super Dantis Aligerii Comediam* rappresenta la sua opera maggiore e più nota, v. F. MAZZONI, *Benvenuto da Imola*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

¹⁵ Della madre di Dante, morta ancora giovane, conosciamo solo il nome: Bella. Il padre, Alighiero di Bellincione di Alighiero, apparteneva a una famiglia della piccola nobiltà, il trisavolo Cacciaguada, caduto nella Seconda Crociata (1147), era stato insignito del titolo di cavaliere dall'imperatore Corrado III. Ai tempi di Dante, il casato era tuttavia ormai decaduto e il padre praticava il commercio, al quale univa anche il prestito a interesse, come hanno acclarato documenti d'archivio di individuazione ancora recente, v. *infra*.

cali Lambertazzi e Geremei). Un conflitto insanabile, ma per allora non totalmente pregiudicato, nelle sorti del quale il giovanissimo e talentuoso toscano non era ancora coinvolto¹⁶.

A condurlo a Bologna – oltre al desiderio di completare l'eccellente formazione nelle arti del trivio, impartitagli in Firenze da *magistri* del calibro di Brunetto Latini¹⁷ – contribuì certamente il vivace fraseggiare intrattenuto con alcuni dei rimatori e dei *poetantes* bolognesi (Guido Ghislieri, Fabruzzo, Onesto degli Onesti)¹⁸ e, più

¹⁶ Negli anni del primo soggiorno di Dante, Bologna era da poco entrata formalmente a far parte dello Stato della Chiesa (1278). La nuova dimensione di città 'papale', che apparve al Poeta già pienamente caratterizzata, era stata preceduta da una serie di eventi e mutamenti dolorosi: la rottura dell'equilibrio politico-sociale interno, che seguì la cacciata dei Lambertazzi, intorno ai quali si coagulavano le forze ghibelline 'magnatizie'; la crisi dell'egemonia in Romagna sotto la pressione congiunta dei fuoriusciti e dei ghibellini locali capeggiati da Guido da Montefeltro. La concreta minaccia di un assedio indusse il comune felsineo a cercare l'appoggio degli angioini e, inevitabilmente, quello di Firenze, dove la parte guelfa stava rapidamente prevalendo. V. A. VASINA, P.V. MENGALDO, F. FORTI, *Bologna*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

¹⁷ Nel girone dell'*Inferno* che ospita i sodomiti (violenti contro natura), Dante incontra il concittadino Brunetto Latini (1293), Maestro di retorica, notaio, cancelliere e ambasciatore per il comune ghibellino nei decenni centrali del secolo. L'atmosfera dell'episodio, nel quale si intrecciano meraviglia e affettuosi accenti – «Siete voi qui, ser Brunetto» (*Inf.*, XV, v. 30) –, suggeriscono un rapporto di intimità e di ideale soggezione, da discepolo a Maestro. Da queste suggestive sfumature della poetica dantesca ha tratto origine la tradizione biografica che vuole Dante tributario del magistero 'artistico' di Latini. Una tradizione non supportata da documenti ma piena di fascino e, per cronologia, verisimile: Brunetto, esiliatosi in Francia dopo la sconfitta dei ghibellini a Montaperti (1260), rientrò in Firenze nel 1266 e vi rimase sino alla morte che lo colse nel 1293. Erano gli anni della prima formazione dell'Alighieri, V. U. BOSCO, *Il canto di Brunetto* (1962), in *Id.*, *Dante vicino. Contributi e letture*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1966; F. MAZZONI, *Latini, Brunetto*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

¹⁸ Guido Ghislieri, la cui identità storica non è stata accertata, appare annoverato da Dante nel *De vulgari eloquentia*, I, XV e II, XII insieme con Guido Guinizelli, Fabrizio de' Lambertazzi, Onesto degli Onesti fra i rimatori bolognesi. Discostandosi nell'uso del volgare dalla parlata cittadina e quotidiana, Dante riconosce nella loro poetica la ricerca di un dialetto aulico. V. G. ZACCAGNINI, *Per la storia letteraria del '200, notizie biografiche ed appunti dagli archivi bolognesi*, in *Il libro e la stampa*, 1913, p. 34 ss.; *Id.*, *I rimatori bolognesi del secolo XIII*, Vita e pensiero, Milano, 1933, pp. 3-5, F. BEGGIATO, *Ghislieri, Guido*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

ancora, le suggestioni del ‘nuovo’ verbo poetico lanciato da Guido Guinizzelli e rapidamente attecchito. I due non si conobbero, Guido era già mancato nel 1276, ma Dante aderì con entusiasmo e si fece seguace di quello ‘Stil Novo’ di poetare che irradiava leggerezza e libertà dai rigidi schemi metrici ancora in voga¹⁹. Non è da escludere, inoltre, che proprio intorno al nuovo ‘stile’ si fosse creata tra Bologna, Firenze e la Toscana una rete di amicizie, che legava insieme a Dante Guido Cavalcanti, Meo de’ Tolomei, Lapo Gianni, forse il medico Taddeo Alderotti – che nella *Commedia* avrebbe meritato il Paradiso²⁰ –, sino a Cino da Pistoia²¹.

¹⁹ Guido Guinizzelli nato in Bologna nei primi due decenni del Duecento fu un esponente emblematico della politica e della cultura locali del suo tempo e in quanto ghibellino seguace dei Lambertazzi fu costretto nel 1274 all’esilio con il prevalere della parte guelfa: riparò a Monselice ed era già morto sul finire del 1276. Di lui ci sono pervenute cinque canzoni e quindici sonetti di certa attribuzione, nei quali è possibile cogliere una progressiva affrancazione dagli schemi metrici della coeva poetica siciliana (rappresentata da Iacopo da Lentini) e toscana (rappresentata da Guittone d’Arezzo). Nel *De vulgari eloquentia* Dante riconosce a Guido un ruolo di prestigio, ma tuttavia diverso da quello riservato ai cantori ‘stilnovisti’ toscani, ai quali appartenevano il Cavalcanti, Lapo Gianni e, più tardi, Cino da Pistoia. Essi avevano tradotto in un volgare ‘illustre’ il loro originale linguaggio poetico. Nel canto XV del *Purgatorio*, dove Dante incontra Guinizzelli nella cerchia dei lussuriosi, il poeta bolognese viene da lui appellato come ‘padre’ di una generazione appena precedente e Maestro di una stagione artistica ormai acquisita e superata. V. G. ZACCAGNINI, *I rimatori bolognesi del secolo XIII*, cit., pp. 6-23, M. MARTI, *Guinizzelli, Guido*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

²⁰ Il medico fiorentino Taddeo Alderotti insegnò nello *Studium* all’incirca dal 1260 e visse nel capoluogo emiliano – dal 1289 come cittadino eminente – fino alla morte. Dante lo conobbe probabilmente solo di fama e lo ricordò nel *Paradiso* (XII, v. 83) come uno dei più celebri dottori di medicina del suo tempo e nel *Convivio* (I, X, 10) come ‘ipocraticista’, traduttore in volgare dell’*Etica* di Aristotele. V. A. D’ADDARIO, *Alderotti, Taddeo*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

²¹ Cino Sighibuldi da Pistoia (1270 ca. - 1330) di antichissima e nobile famiglia, ricevette la prima istruzione dal Maestro di grammatica Pietro da Colle. Tra il 1292 e il 1301 compì a Bologna gli studi giuridici sotto il magistero di Dino del Mugello, che sempre celebrò come suo *dominus*. Fra il 1303 e il 1306 fu bandito dalla sua Pistoia insieme alla parte ‘nera’ dei guelfi locali; in seguito, insegnò nei grandi studi trecenteschi di Siena, Perugia, Napoli. A Dante, che nel *De vulgari eloquentia* lo descrisse come il massimo poeta di rime amorose, fu legato da profonda amicizia svoltasi forse per il tramite esclusivo di un denso rapporto epistolare. V. P. MAFFEI, *Cino Sighibuldi da Pistoia*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*,

Erano gli anni delle passioni e delle speranze, dei sonetti e delle canzoni ispirati dall'amore 'cortese' per Beatrice; in una parola, gli anni di una giovinezza consapevole e di una ri-nascita a *Vita nova*. Gli lasciarono in eredità una tangibile familiarità con il contesto cittadino – fervido di contrasti politici e di rigogliosi commerci²² –, nonché la conoscenza diretta dell'intimità, non sempre commendevole, di alcuni suoi protagonisti. Dalla dimensione cosmopolita dello *Studium*, dove scambi culturali e lingue diverse si intrecciavano in una variopinta Babele, Dante trasse probabilmente gli stimoli per il progetto, anch'esso 'nuovo', di un volgare scritto e parlato potenzialmente alternativo al latino 'dei chierici e dei letterati'. Un progetto che solo vent'anni più tardi avrebbe trovato compiuta sistematizzazione, nel *De vulgari eloquentia*²³, quando con lo sbocciare del Trecento egli – guelfo 'bianco' – trovò in Bologna una precaria e

I, diretto da I. BIROCCHI, E. CORTESE, A. MATTONE, M.N. MILETTI, il Mulino, Bologna, 2013, pp. 343-346. Sicuri rapporti fra Cino e Dante risalgono agli anni adiacenti al 1290: il pistoiese si era già orientato verso i modi e i principi della poetica stilnovistica, che per lui erano riconducibili in sostanza nell'attività ancora *in fieri* di Guido Cavalcanti e dello stesso Alighieri. A questi Cino dedicò la canzone 'Avegna' per consolarlo della morte di Beatrice (1290), v. M. MARTI, *Cino da Pistoia*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

²² In Bologna le emergenti forze cittadine anti-magnatizie, che sino agli anni '60 del Duecento avevano sostenuto il comune podestarile nell'opposizione all'imperatore Federico II e ai suoi discendenti, ruppero definitivamente gli argini fraposti dai poteri tradizionali. Esse pretesero e ottennero rappresentanza politica e impressero una forte accelerazione alle dinamiche interne. Bologna vide dilatarsi il respiro dei suoi traffici verso Oriente alla conquista dei mercati romagnoli, dove cercò di fronteggiare la concorrenza del fiorino e di respingere al contempo verso l'Adriatico le pretese commerciali di Venezia, già saldamente attestata nei centri rivieraschi. Affacciata sulla pianura padana, la città viveva una stagione di rigoglio economico e di effervescenza culturale, che si irradiava all'Europa attraverso il suo Studio. V. A. VASINA, P.V. MENGALDO, F. FORTI, *Bologna*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

²³ Il *De vulgari eloquentia* affronta in maniera critica le problematiche della lingua volgare. Quest'ultima si stava imponendo come 'veicolatore' colto di letteratura. Dante progettò un'opera ambiziosa e innovativa che rimase per altro incompiuta, destinata ad indagare le origini del volgare e le forme tipiche dei dialetti italiani, operando tra questi un'attenta selezione allo scopo di arrivare alla definizione di un volgare 'illustre', adatto alla prosa e alle rime.

travagliata ospitalità all'indomani del bando da Firenze²⁴, quest'ultima ormai nel segno di un regime popolare, 'nero' e intransigente.

Non fu tuttavia la riconoscenza, ma un'acuta analisi filologica e semantica che convinse l'Alighieri ad attribuire alla 'parlata' petroniana la dignità della migliore opzione. Una disamina, la sua, che si inoltra in una nitida valutazione sociologica della città, dei suoi quartieri, delle sue strade, della sua gente di cui ben ricorda il tratto cordiale²⁵. Ad ogni classe corrisponde una diversa cadenza dialettale: quella dotta dei letterati come il Guinizzelli, quella popolare degli abitanti delle zone periferiche, quale l'area di Via San Feli-

²⁴ L'Alighieri era divenuto nell'ultimo decennio del Duecento un esponente di spicco del guelfismo 'bianco' – sostenitore degli ideali di autonomia comunale, messa a dura prova dalle ambizioni egemoniche di papa Bonifacio VIII. Nel settembre del 1301 la Repubblica di Firenze inviò a Roma un'ambasceria nell'intento di trovare una conciliazione: Dante vi figurava come il suo componente più autorevole. Durante la sua prolungata assenza da Firenze, Carlo di Valois – inviato dal pontefice a controllare il capoluogo toscano – favorì il colpo di mano dei guelfi 'neri', intransigenti sostenitori della giurisdizione civile della Chiesa. Preso il potere essi avviarono una durissima persecuzione ed epurazione nei confronti dei 'bianchi' e dei ghibellini di parte imperiale. Nel 1302, con due successive sentenze basate su false accuse che andavano dalla baratteria, ai proventi illeciti, alla pederastia, Dante fu condannato in contumacia al pagamento di cinquemila fiorini di multa, «interdizione dai pubblici uffici, esilio perpetuo, e se lo si prende, al rogo, così che muoia». Il testo integrale della sentenza di condanna, che si trova in *Libro del Chiodo* – Archivio di Stato di Firenze – 10 marzo 1302, è stato pubblicato in *Il processo di Dante*, a cura di D. RICCI, Arnaud, Firenze, 1967 (nuova ed. con presentazione di M.L. GHEZZA, Mimesis, Udine, 2011).

²⁵ Ha osservato Emilio Pasquini a proposito della familiarità di Dante con l'ambiente petroniano che egli: «aveva già incontrato (comunque, entro il '99) il miniatore Oderisi, che diverrà protagonista di un indimenticabile colloquio fra superbi nel *Purgatorio* (XI, v. 73 ss); avvicinato Venedico Caccianemici, che ritroveremo invece infamato come ruffiano nell'*Inferno* (XVIII, v. 40 ss); frequentato forse i *poetantes Bononie*, cioè i ben noti rimatori municipali Guido Ghislieri, Fabruzzo e soprattutto Onesto; mentre non fece in tempo a conoscere Guido Guinizzelli, già morto nel '76, di cui pur avrebbe raccolto l'eredità più vitale, la 'gloria della lingua', che è anche la luce di una nuova filosofia dell'amore. Ancor più egli si sarà mescolato al popolo, di contrada in contrada, come qualsiasi *clericus vagans*, ascoltandone le parole e le inflessioni di pronuncia: con un'attenzione così vigile da consentirgli nel *De vulgari* di distinguere le varianti dialettali fra gli abitanti di Porta San Felice (allora periferia) con quelli di Strada Maggiore», v. E. PASQUINI, *Dante e Bologna*, cit., p. 282.

ce, quella elegante della piccola nobiltà e degli agiati mercanti che gravitano su Strada Maggiore. È quest'ultimo il 'parlar volgare' che Dante indica a modello, quello dei 'mediastini', di coloro cioè che stanno a metà strada – per cultura, agiatezza, equilibrio intellettuale – fra i letterati e il popolo minuto: la *suavitas* di quel dialetto gli suona assai più gradita della *garrulitas* del lombardo e della *mollities* del toscano²⁶.

Un rapporto di stima e di sincera ammirazione, quello dunque che legava Dante a Bologna, la città simbolo di una gioventù in cui tutto era ancora possibile. Un rapporto che le convulse vicende politiche di quegli anni inquieti guastarono irrimediabilmente.

Nel 1305 il tentativo dei guelfi 'bianchi' e dei ghibellini fuoriusciti da Firenze – ai quali il Poeta si era unito – di rientrare in città con la forza delle armi implose in una sonora sconfitta²⁷. Per Dante l'ospitalità dei bolognesi – timorosi di inimicarsi il vicino e da sempre rivale capoluogo toscano – divenne problematica. Non attese di essere bandito e prese la strada di un inesausto peregrinare che percorse sino alla fine dei suoi giorni²⁸.

²⁶ Dante in un noto passo del *De vulgari eloquentia* (I, XV, 2) afferma: «Dico dunque che forse non pensano male coloro che affermano parlare i bolognesi la più bella parlata, poiché dagli Imolesi, dai Ferraresi e dai Modenesi che abitano all'intorno accolgono qualche cosa per il proprio volgare [...]. Infatti i medesimi cittadini prendono dagli Imolesi morbidezza e mollezza e dai Ferraresi e Modenesi una tal quale gutturalità, che è caratteristica dei Lombardi, rimasta, io credo ai nativi della regione per la loro mescolanza coi Longobardi stranieri». La versione italiana si deve a E. PASQUINI, *Vita di Dante. I giorni e le opere*, cit., p. 42.

²⁷ Il 20 luglio 1304 gli sbandati 'bianchi' e i ghibellini fuoriusciti da Firenze – collegati a bolognesi, romagnoli, aretini, pisani e pistoiesi –, tentarono di rientrare con la forza in città. L'episodio è noto come 'battaglia della Lastra' dalla località, sulla via bolognese, a circa 3 km dalle mura del capoluogo toscano, dove le truppe si erano accampate in attesa dell'attacco.

²⁸ Iniziava così, per lui come per altri 'bianchi' – tra i quali il padre di Francesco Petrarca – l'esilio, che comportava la perdita di ogni diritto civile, il rischio di dover subire violenze di ogni tipo e, in ogni caso, la necessità di dipendere dall'arbitrio e dagli umori dei protettori che gli concedessero asilo e protezione, v. E. PASQUINI, *Vita di Dante. I giorni e le opere*, cit., p. 31. Nei primi mesi Dante rimase in Toscana nelle regioni limitrofe, coltivando la speranza di un imminente ritorno in patria. La sua presenza è attestata a Gargonza e a San Godenzo nel Mugello, fra Toscana e Romagna; già dall'autunno del 1302 lo troviamo a Forlì presso Scarpet-

Nei confronti di Bologna l'afflato della stagione giovanile si volse allora in amarezza, delusione, rimpianto di ideali e di aspettative traditi. I pregi e le virtù della città e dei suoi abitanti apparvero al Poeta vizi e miserie, appena celati da un sottile velame di cordialità e bonomia. La *suavitas* e la passionalità altro non erano che riprovevole indulgenza ai piaceri quando non alle perversioni della carne; la fattiva e concreta laboriosità ammantava un animo arido e gretto; oltre l'equilibrio e la pacata *medietas* si nascondeva una meschina inclinazione all'ipocrisia²⁹.

Dante affidò alla sua arte imperitura la più sottile delle vendette: i non pochi bolognesi presenti nella *Commedia* sono quasi tutti anime dannate i cui peccati recano un inconfondibile 'marchio di fabbrica'³⁰.

Nel XV canto dell'*Inferno* Brunetto Latini, venerato Maestro, disvela al Sommo Poeta che a popolare il girone dei 'sodomiti' (be-

ta degli Oderleffi, che lo inviò ambasciatore a Ferrara dove fu accolto e ospitato da Bartolomeo della Scala.

²⁹ La ormai quasi unanime attribuzione all'Alighieri del poemetto *Fiore*, una originale sintesi e parafrasi del *Roman de la Rose*, la più importante opera allegorica del medioevo francese, consente di valorizzare i molti legami esistenti fra l'esperienza letteraria del giovane Poeta e i canti 'bolognesi' dell'*Inferno*. Nella sferzante allegoria del *Fiore* molti fra i tratti deteriori dello spirito petroniano sono fotografati con chiarezza impietosa. Su tutti, una certa grettezza morale e intellettuale, sconfinante nell'ipocrisia. Caratteri posseduti in abbondanza dal personaggio di Falsembiante, *deus ex machina* dell'operetta. Egli si rivela il simbolo del frate impiccione e ipocrita o, più in generale, di una classe di astuti arrivisti (e di 'falsembianti'), classe che sembra affollare l'*Inferno* dantesco e non solo nei canti 'bolognesi'. V. E. PASQUINI, *Dante e Bologna*, cit., p. 284; DANTE ALIGHIERI, *Il Fiore e il detto d'amore*, a cura di G. CONTINI, Ricciardi-Mondadori, Milano, 1984.

³⁰ «Che a molti bolognesi il messaggio della *Commedia* sapesse di forte agrume, pare scontato – ha osservato Pasquini – non soltanto a consorti e discendenti di Catalano e Loderingo, di Venedico e dell'Accursio, ma anche ai colpiti dal non detto nella commedia. Nel sonetto *In fra gli altri difetti del libello*, attribuito a Cino (ma di un ignoto intellettuale bolognese), a Dante si rimprovera niente di meno di non aver rivolto la parola (nel XXVI del *Purgatorio*) a Onesto da Bologna, che, lussurioso notorio, non poteva non ritrovarsi accanto al Guinizzelli e al Daniello. Più ancora bruciava, in ambienti di estremismo guelfo, il sistema politico-religioso risultante dalla *Commedia* e dalla *Monarchia*», v. E. PASQUINI, *Dante e lo studio*, cit., p. 78.

stemmiatori contro Dio), sono per la più gran parte «cherchi e literati grandi e di gran fama»³¹. Nel tragico ‘carosello’ dei condannati a camminare in eterno su carboni ardenti sotto una pioggia di fuoco, si trascina Francesco, il primogenito di Accursio. Anch’egli acclamato dottore di leggi nell’*Alma Mater*, sconta la pena per una impura debolezza della carne che nessun biografo o cronaca gli ha mai attribuito³². Se di un peccato entrambi gli Accursii si erano macchiati si trattava, è cosa nota, di quello di usura: un ‘terreno minato’ per Dante, il cui padre Alighiero di Bellincione, accanto al commercio, pare ormai acclarato che praticasse il prestito a interesse³³. Se il disprezzo dell’Alighieri per i *cherchi*, collusi con il potere temporale e la mondanità è un fatto conclamato, vi si unisce in questo canto quello per i *literati*, in *primis* per i giuristi, punta di diamante dello Studio felsineo, avidi di denaro e per avidità inclini a ‘pervertire’ la legge nelle loro glosse.

³¹ *Inf.*, XV, vv. 99-106: «Né pertanto di men parlando vommi / con ser Brunetto, e dimando chi sono / li suoi compagni più noti e più sommi. / Ed elli a me: “Saper d’alcuno è buono / de li altri fia laudabile taceri, / ché il tempo saria corto a tanto suono. / in somma sappi che tutti fur cherchi e litterati grandi e di gran fama, / d’un peccato medesimo al mondo lerci».

³² Francesco d’Accursio (m. 1293) fu strenuo difensore della *Magna Glossa* paterna, che contribuì a diffondere unitamente alle sue *additiones* e *quaestiones*. Di fede ghibellina, lasciò Bologna e accettò di seguire come cancelliere Edoardo I d’Inghilterra. Rientrò a Bologna nel 1281-82 dopo avere soggiornato anche in Francia e a Roma; giurò quindi fedeltà alla parte guelfa e geremea, accumulando grandi ricchezze grazie alla gestione di una fiorente *statio* e alla pratica del prestito ad usura agli studenti. «Il voltafaccia politico e lo sfruttamento scientifico ed economico di vantaggi familiari contribuirono forse a farlo relegare da Dante tra i sottomiti nell’*Inferno*» (S. MENZINGER, *Francesco d’Accursio*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, I, cit., p. 901).

³³ Due documenti conservati presso l’Archivio diocesano di Lucca testimoniano la presenza di Alighiero ad un processo tenutosi in Firenze nel 1254, davanti al tribunale del Podestà. Il padre di Dante vi risulta procuratore del monastero di San Salvatore di Fucecchio, convenuto in giudizio da due creditori lucchesi: nell’occasione non par dubbio che sfruttasse a suo vantaggio l’esposizione debitoria dell’abate Nicola che aveva mal gestito il patrimonio dell’istituzione affidatagli, v. *Codice diplomatico dantesco*, a cura di T. DE ROBERTIS, G. MILANI, L. REGNICOLI, S. ZAMPONI, Salerno Editrice, Roma, 2016.

Se Francesco d'Accursio altro non rappresentava per Dante che la memoria di un petroniano illustre ma di privata miseria, una conoscenza diretta lo legava al secondo bolognese che avrebbe incontrato poco oltre, nella bolgia in cui 'seduttori e ruffiani' si rincorrevano in eterno, sferzati da orridi diavoli. Fra di essi un 'sembiante' familiare strappava al Poeta un'esclamazione di stupore: «Venedico se' tu Caccianemico, / ma che ti mena a sì pungenti salse?»³⁴. Personalità di spicco e di potere, schierato con la parte guelfa e Geremea nell'ultimo quarto del Duecento, Venedico e Dante si erano probabilmente incrociati negli anni della giovanile permanenza in città di questi³⁵. L'ironia velata ma tagliente con la quale gli si rivolse – le 'salse' in cui il dannato si dibatteva indicavano infatti nel dialetto una località 'maledetta' della prima collina bolognese in cui venivano abbandonati i cadaveri dei giustiziati³⁶ –, rivela come il Poeta non ignorasse la 'trista fama' che accompagnava il Caccianemici. Quella cioè di uno spregiudicato lussurioso, che non aveva esitato a farsi 'mezzano' della sorella Ghisalobealla per condurre in porto i suoi intrighi. Venedico, messo sotto accusa per un peccato di

³⁴ *Inf.*, XVIII, vv. 40-50: «Mentr'io andava, li occhi miei in uno / furon scontrati; e io sì tosto dissi: / “già di veder costui non son digiuno” [...] E quel frustato celarsi credette bassando 'l viso; ma poco li valse, ch'io dissi: “O tu che l'occhio a terra getti, se le fazion che porti non son false, Venedico se' tu Caccianemico / Ma che ti mena a sì pungenti salse?”».

³⁵ «Venedico Caccianemico, vissuto fra il 1228 circa e il 1302 (ma evidentemente Dante credeva che fosse morto alcuni anni prima), fu un potente personaggio guelfo di Bologna, insignito di cariche pubbliche in varie città italiane. Partecipò attivo e violento alle lotte intestine tra Geremei e Lambertazzi, nel suo comune (fu esiliato nel 1287 e nel 1289), strinse alleanza con i marchesi d'Este (un suo figlio sposò la figlia di Azzo VIII), che probabilmente aiutò nelle loro mire espansionistiche: anche se mancano documenti storici, pare certo, come risulta dagli antichi commentatori (tra loro discordanti nei particolari) il 'peccato' attribuitogli da Dante (che dovette conoscerlo personalmente)». V. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Inferno*, cit., apparato 50, p. 207.

³⁶ Proprio il termine 'salse' in uso solo fra i bolognesi compare anche nel *Fiore* così da fornire un intrigante argomento in favore della sua attribuzione al Sommo Poeta. In quel diverso contesto, esso evoca il martirio di un desiderio d'amore frustrato: «Ma davami gran pezze di tormento / con salsa stemperata di languore» (V. DANTE ALIGHIERI, *Il Fiore*, cit., XXXIV, *in fine*).

cui sta già scontando la pena, si difende attaccando: «Non pur io qui piango bolognese», ma tanti ancora ne incontrerai che parlano il mio stesso dialetto – «a dicer 'sipa' tra Savena e Reno»³⁷. E a Dante all'apparenza incredulo rammenta: «e se di ciò vuoi fede o testimonio, / recati a mente il nostro avaro seno»³⁸. Una goffa *excusatio*, questa del Caccianemici, che l'arte del Poeta trasformò in un durissimo *j'accuse* contro Bologna e la sua gente: amorale, grettamente materialista, avida di ricchezze, povera di ideali. Inclinzioni deteriori, a un tempo generate e sussumibili in un'indole falsa e doppia, in una parola ammantata di ipocrisia. Un mantello che cela al prosimo – per meglio trarlo in inganno – la vera natura di chi lo indossa. Nel girone degli ipocriti esso era divenuto una cappa, all'esterno aurea e splendente, all'interno foderata di piombo. Fra i molti che si aggiravano lacrimando per il greve fardello, due dannati chiedono a Dante chi egli sia – vivo tra i morti – e a loro volta si presentano: «Fрати Gaudenti fummo, e bolognesi, / io Catalano e questi Loderingo / nomati»³⁹. Di Catalano dei Malavolti e di Loderingo degli Andalò, membri della congregazione religiosa di Santa Maria vocata a pacificare e comporre discordie, si è già detto come nel 1265 avessero disposto in città la tenuta dei Memoriali⁴⁰. Iniziati-

³⁷ Nell'antico dialetto bolognese l'espressione 'sipa' sostituiva la terza persona del verbo essere (per 'sia'), mentre Savena e Reno sono i due fiumi che delimitano ad occidente e ad oriente il territorio del capoluogo emiliano.

³⁸ Ha osservato Pasquini: «Sta di fatto che, nonostante certo antico blasone cittadino sostanzialmente positivo (ancor oggi) per Bologna, raccolto dal più pacioso Boccaccio nel *Decameron* VIII, 7 ("O singular dolcezza del sangue bolognese...") [...] Dante dimostra tale conoscenza dei bolognesi e insieme tanta animosità di fondo nei loro confronti, da riservare loro un trattamento abbastanza analogo a quello adibito per i concittadini [...]. Se dunque i fiorentini sono insieme golosi e iracondi, eretici, sodomiti e usurai, ladri e seminatori di discordie, i bolognesi risultano, oltre che sodomiti (valga l'esempio di Francesco d'Accursio), soprattutto ruffiani e ipocriti».

³⁹ *Inf.*, XXIII, vv. 100-105: «[...] le cappe rance / son di piombo sì grosse, che li pesi / fan così cigolar le lor bilance. / Frati Gaudenti fummo, e bolognesi. Io Catalano e questi Loderingo / nomati».

⁴⁰ La confraternita religiosa e militare dei Cavalieri di Santa Maria, fondata a Bologna nel 1261 con l'intento di comporre i dissidi politici e di sostenere i deboli, devì ben presto dagli obiettivi altamente umanitari per i quali era sorta e ave-

va commendevole, ma per l'Alighieri irrilevante rispetto al pessimo esito delle politiche ambigue e pavide che distinsero i loro mandati come amministratori sia in Emilia che a Firenze⁴¹. È Catalano a parlare per entrambi, il suo tono untuoso e maligno non vale a celarne l'ottusità. Proprio a lui, bolognese, Dante attribuisce una frecciata contro l'inclinazione paludata di quello Studio che costituiva il principale vanto di Bologna. Rivolgendosi a Virgilio, che si andava lamentando per le fallaci indicazioni di un diavolo che li aveva condotti fuori strada⁴², il frate commenta: «io udi' già dire a Bologna / del diavol vizi assai, tra quali udi' / ch'elli è bugiardo e padre di menzogna» – ma lo sanno tutti, persino quei parrucconi dei dottori bolognesi, che pur vi tessono oziose 'questioni', che il diavolo conta solo bugie⁴³!

Quanto del sentire di Dante ci sia in questa irridente chiosa, non sappiamo per certo ma possiamo immaginarlo...

va ottenuto il riconoscimento papale. I suoi componenti erano soliti indulgere agli agi e alla mondanità, attirandosi i lazzi e le critiche popolari riflessi nella denominazione di 'gaudenti' adottata anche dal Poeta, tanto chiara nel significato spregiativo quanto incerta nell'origine. V. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Inferno*, cit., apparato 103, p. 273.

⁴¹ Catalano e Loderingo, l'uno guelfo l'altro ghibellino, svolsero insieme l'incarico podestarile in alcune città dell'Emilia e della Toscana. Insieme furono chiamati a Firenze per sedare i conflitti scoppiati fra guelfi e ghibellini dopo la disfatta di Manfredi di Svevia ma, ad arte e nascostamente, si accordarono per favorire i primi a danno dei secondi. Poco dopo la fine del loro incarico nacquero disordini e tumulti che provocarono l'esilio e la persecuzione degli Uberti.

⁴² V. *Inf.*, XXIII, vv. 142-144: «Di fatto, quando Virgilio non sa trattenersi dal mormorare il suo disappunto per essere balordamente caduto nell'inganno di Malacoda, il 'Gaudente' non rinuncia nella sua cabaletta consolatoria, a coinvolgere nella sua ironia la stessa Alma Mater Studiorum, troppo incline ad oziose questioncelle come l'indole bugiarda del diavolo, che non avrebbe certo avuto bisogno di essere spiegata» (V. E. PASQUINI, *Dante e Bologna*, cit., p. 288).

⁴³ Volendo dare per acquisita la paternità dantesca del poemetto *Fiore*, sembra plausibile un rapporto fra la impietosa allegoria di Falsembiante e le alte ma squallide tonalità del canto XXIII dell'*Inferno*. Non è dunque assurda la connessione con la città petroniana, richiamata dalle irridenti simmetrie fra: «Io udi già dire a Bologna...» (*Inf.*, XXIII, v. 142) e «Certa son che non ha let' a Bologna» (*Fiore*, XIII, II), v. E. PASQUINI, *Dante e Bologna*, cit., p. 288.

FILIPPO BRIGUGLIO

DANTE E IL DIRITTO ROMANO:
SPUNTI SU UNA *VEXATA QUAESTIO**

Abstract: L'autore indaga il discusso tema del rapporto fra Dante e il diritto, con particolare riferimento al diritto romano. In tale direzione, dopo una premessa isagogica sulla formazione e sulla carriera politica di Dante, sono sottoposte ad esame alcune citazioni di diritto romano contenute nelle sue opere.

Parole chiave: Dante, diritto romano, Bologna, *Studium*.

Dante and Bologna. Life and poetic imagery in the shade of the *Studium*. The author examines the controversial issue of the relationship between Dante and law, in particular with Roman Law. After an isagogic premise on Dante's education and political career, some quotations of Roman Law contained in his works are investigated.

Key words: Dante, Roman Law, Bologna, *Studium*.

Il rapporto fra Dante e il diritto romano e, più in generale, il rapporto fra questi e il diritto è oggetto, da anni, di studi che hanno dato vita a un dibattito scientifico, tuttora non sopito, sul fatto stesso se Dante possa essere o meno considerato un giurista nel senso proprio del termine. Pertanto, il mio intervento si muoverà in due distinte direzioni: la prima è volta a cercare di fornire, nel tempo limitato che ci è stato assegnato, qualche cenno sulla formazione di Dante e sui suoi rapporti con lo studio del diritto; la seconda è volta a prendere in esame alcuni aspetti precipui che riguardano il rapporto fra Dante e il diritto romano.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *La formazione di Dante*

Le informazioni che abbiamo sulla formazione di Dante non sono del tutto certe¹. Secondo una parte della letteratura, il padre sarebbe stato notaio o comunque un giurista² e forse avrebbe instradato Dante agli studi giuridici; altri, *ex adverso*, ritengono priva di fondamento l'ipotesi stessa che il padre fosse uomo di legge³. In ogni caso, come osservato recentemente, le poche carte che lo men-

¹ Sulla formazione di Dante si veda Z.G. BARAŃSKI, *Sulla formazione intellettuale di Dante: alcuni problemi di definizione*, in *Studi e problemi di critica testuale*, 2015, pp. 31-54. Relativamente alla biografia di Dante si veda, N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, I-II, Vallardi Editore, Milano, 1931; G. PADOAN, *Introduzione a Dante*, Sansoni, Firenze, 1975; G. PETROCCHI, *Biografia di Dante. Attività politica e letteraria*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970-78, pp. 3-54; ID., *Vita di Dante*, Laterza, Roma-Bari, 1983; R. MIGLIORINI FISSI, *Dante*, La Nuova Italia, Firenze, 1979; E. MALATO, *Dante*, Salerno Editrice, Roma, 1999; G. GORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Laterza, Roma-Bari, 2008; M. SANTAGATA, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Mondadori, Milano, 2012; A. BARBERO, *Dante*, Laterza, Bari-Roma, 2020.

² Cfr. L. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, in *Archivio storico italiano*, 1842, p. 43; J. WILLIAMS, *Dante as a jurist*, B.H. Blackwell-Simpkin, Marshal, Hamilton, Kent & Co., Oxford-London, 1906, p. 2. Il lavoro di Williams era stato pubblicato in una prima versione in *The Law Magazine and Law Review*, 1896-97, p. 110 ss.; M. SCHERILLO, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Loescher, Torino, 1896, p. 11.

³ F. KRAUS, *Dante. Sein Leben und sein Werk, sein Verhältniss zur Kunst und zur Politik*, Grote, Berlin, 1897, p. 22; N. ZINGARELLI, *Dante*, Vallardi, Milano, 1910, p. 22. Sul punto, M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, in *Il giornale dantesco*, 1912, p. 42, riteneva che l'ipotesi più prudente fosse quella di ritenere che di Alighiero II non si avesse alcuna notizia. Sulla dibattuta questione della formazione giuridica di Dante, si veda F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, II, Edizioni Alpes, Milano, 1928, pp. 1-37. Sulla condizione economica di Dante e della sua famiglia, si veda: U. DORINI, *La condizione economica degli Alighieri*, in *Giornale dantesco*, 1911, pp. 53-63; M. BARBI, *La condizione economica di Dante e della sua famiglia*, in ID., *Problemi di critica dantesca. Prima serie (1893-1918)*, Sansoni, Firenze, 1934, pp. 157-188. Sul problema della nobiltà di Dante e della sua famiglia si veda E. FAINI, *Ruolo sociale e memoria degli Alighieri prima di Dante*, in *Reti Medievali Rivista*, 2014, 2, pp. 203-242; si veda, inoltre, G. INDIZIO, *Note di storia degli Alighieri: le origini (1100-1300)*, in *Studi danteschi*, 2009, pp. 227-273, ora in ID., *Problemi di biografia dantesca*, Longo, Ravenna, 2013, pp. 11-50.

zionano sembrano rimandare al mondo degli affari⁴. Di certo, Dante, nella sua adolescenza, frequentò scuole di retorica e potrebbe aver ricevuto una prima 'infarinatura' giuridica, anche se, come taluni ritengono⁵, alla sua epoca, in ambito universitario, lo studio del diritto riceveva una sua trattazione specifica e quindi nelle scuole di retorica l'insegnamento del diritto avrebbe avuto ben poco spazio. In letteratura⁶ si osserva ancora che, forse, Brunetto Latini, notaio, giurista, ma soprattutto letterato e filosofo⁷, potrebbe aver fatto accostare Dante allo studio del diritto, ma ci muoviamo lungo il labile filo delle congetture, ove unico oggetto di petizione è il probabile. Appare più plausibile, invece, che proprio Brunetto Latini possa aver insegnato al Sommo Poeta l'arte di scrivere lettere e di parlare in pubblico⁸. Dante è certamente amico di alcuni giuristi: si professa amico di Cino da Pistoia (a questo proposito, ricordiamo come nel *De vulgari eloquentia*⁹ si professi «Amicus eius»), così come è amico di Lapo Gianni, ma sembra che, relativamente ad entrambi, la *liaison* fosse determinata più dall'amore per la poesia che per il diritto¹⁰.

⁴ Così, A. BARBERO, *Dante*, cit., p. 47.

⁵ M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, cit., p. 41.

⁶ J. WILLIAMS, *Dante as a jurist*, cit., p. 2; L. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto*, cit., p. 40.

⁷ Secondo il Boccaccio (cfr. G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. PADOAN, Mondadori, Milano, 1965), quando Dante nel canto XV dell'*Inferno* ricorda Brunetto Latini dicendo «m'insegnavate come l'uom s'eterna», intendeva dire che gli insegnò la filosofia. Sul punto, A. BARBERO, *Dante*, cit., p. 88. Sulla filosofia di Brunetto Latini si veda J. BARTUSCHAT, *La "filosofia" di Brunetto Latini e il Convivio*, in *Il Convivio di Dante*, a cura di J. BARTUSCHAT, A.A. ROBIGLIO, Longo, Ravenna, 2015, pp. 33-51.

⁸ Così A. BARBERO, *Dante*, cit., p. 89. Sulla retorica di Brunetto Latini, si veda J. BARTUSCHAT, *La Rettorica di Brunetto Latini. Réthorique, éthique et politique à Florence dans la deuxième moitié du XIII^e siècle*, in *Arzana*, 2002, pp. 33-59.

⁹ *De vulgari eloquentia* (I, X, 13, 17; II, XXII, 5, 6), in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, III, a cura di E. FENZI, con la collaborazione di L. FORMISANO, F. MONTUORI, Salerno Editrice, Roma, 2011.

¹⁰ In questo senso, M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, cit., p. 48.

2. Dante a Bologna

Che Dante abbia soggiornato a Bologna è cosa ritenuta certa¹¹. Di sicuro, egli ebbe una conoscenza diretta della città, come è testimoniato in alcune sue opere: nella *Divina Commedia*, egli dice di aver udito dei vizi del diavolo a Bologna¹². Nel *De vulgari eloquentia*¹³, Dante dimostra di avere un'ottima conoscenza del dialetto bolognese¹⁴, stupendosi del fatto che i bolognesi di Strada Maggiore parlassero un dialetto diverso da quello dei bolognesi di Borgo S. Felice: «et quare vicinia habitantes adhuc discrepant in loquendo [...] ut Bononienses Burgi Sancti Felicis et Bononienses Strate Maioris» e affermando di essere d'accordo con coloro «qui Bononienses asserunt pulcriori locutione loquentes»¹⁵. Nel canto XXXI dell'*In-*

¹¹ Sui rapporti fra Dante e la città di Bologna: G. LIVI, *Dante e Bologna: nuovi studi e documenti*, Zanichelli, Bologna 1921; G. ALBINI, *Dante e Bologna: conferenze*, Zanichelli, Bologna, 1922; *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, a cura della FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI BOLOGNA, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1967; G. INDIZIO, *Dante secondo i suoi antichi (e moderni) biograf: saggio per un nuovo canone dantesco*, in *Studi danteschi*, 2005, pp. 237-294, ora in ID., *Problemi di biografia dantesca*, Longo, Ravenna, 2013, pp. 127-172; A. ANTONELLI, *Dante e Bologna. Un omaggio a Emilio Pasquini*, in *Bollettino dantesco*, 2015, pp. 9-24.

¹² *Inf.*, XXIII, vv. 142-144: «Io udi' già dire a Bologna / del diavol vizi assai, tra 'quali udi' / ch'elli è bugiardo e padre di menzogna».

¹³ I, 9, 4-5. Per l'edizione critica dell'opera, si veda DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di P.V. MENGALDO, Antenore Editore, Padova, 1968. Fra gli studi più recenti sull'opera si veda, in particolare, G. INGLESE, *Appunti sul De vulgari eloquentia*, in *La Cultura*, 2012, pp. 509-530; DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di E. FENZI, Salerno Editrice, Roma, 2012; DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di M. TAVONI, Mondadori, Milano, 2011; DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di G. INGLESE, Bur, Milano, 2010.

¹⁴ Sul punto, si veda L. HEILMANN, *Il giudizio di Dante sul dialetto bolognese*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, cit., pp. 151-160.

¹⁵ *De vulgari eloquentia*, I, XV, 2-3: «Dicimus ergo quod forte non male opinantur qui Bononienses asserunt pulcriori locutione loquentes, cum ab Ymolensibus, Ferrarensibus et Mutinensibus circumstantibus aliquid proprio vulgari asciscunt, sicut facere quoslibet a finitimis suis conicimus. Accipiunt enim prefati cives ab Ymolensibus lenitatem atque mollitiem, a Ferrarensibus vero et Mutinensibus aliqualem garrulitatem que proprie Lombardorum est». Sul punto, si veda A. ANTONELLI, *La riflessione sul volgare a Bologna nel Duecento*, in *La poesia in Ita-*

ferno egli fa diretto riferimento alla torre della Garisenda: «Qual pare a riguardar la Carisenda / sotto 'l chinato, quando un nuvol vada / sovr'essa sì, ched ella incontro penda: / tal parve Antëo a me che stava a bada / di vederlo chinare, e fu tal ora / ch'ï' avrei voluto ir per altra strada». Infine, in varie opere, Dante cita numerosi personaggi illustri della città¹⁶. Questione assai dibattuta è invece quella che riguarda l'epoca in cui Dante soggiornò a Bologna: se prima o dopo l'esilio, oppure, per due volte, prima e dopo l'esilio. Alcuni autori ritengono che Dante sia stato a Bologna già prima dell'esilio¹⁷, verso il 1287, quando era poco più che ventenne, sulla scorta di quanto riferito puntualmente da Benvenuto da Imola¹⁸ («quum esset iuvenis Bononiae in Studio»)¹⁹. Una diversa dottrina²⁰ ritiene più probabile, invece, che abbia soggiornato a Bologna solo dopo l'esilio, sulla base di quanto riferito da Villani²¹ e da Boccaccio²². Tralasciando la *vexata quaestio* circa il periodo nel quale Dante soggiornò a Bologna, ciò che sembra emergere dalle fonti è che non siamo in grado di dire se Dante abbia compiuto studi di diritto a Bologna. Appare però a mio avviso del tutto improbabile che Dante po-

lia prima di Dante. Atti del Colloquio Internazionale di Italianistica, Università degli Studi di Roma Tre (10-12 giugno 2015), a cura di F. SUITNER, Longo, Ravenna, 2017, pp. 171-185.

¹⁶ Sul punto, si veda M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, cit., p. 44.

¹⁷ Così C. RICCI, *Dante allo Studio di Bologna*, in *Nuova antologia di scienze, lettere ed arti*, 1891, pp. 297-323.

¹⁸ Su Benvenuto da Imola si veda, M. UBERTI, *Benvenuto da Imola dantista, allievo del Boccaccio*, in *Studi sul Boccaccio*, 1980, pp. 275-319.

¹⁹ Cfr. L.A. MURATORI, 'Excerpta historica ex Commentariis manuscriptis Benvenuti de Imola in Comoediam Dantis, ab eo circiter annum Christi MCCCLXXVI compositis, et in Estensi Bibliotheca adseruatis', in *Antiquitates Italicae Medii Aevi. Mediolani: ex Typographia Societatis Palatinae in regia curia*, 1741, pp. 1027-1298.

²⁰ M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, cit., p. 44 ss.

²¹ G. VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di G. PORTA, Guanda Editore, Parma, 1991: «e però senza altra colpa co la detta parte bianca fue cacciato e sbandito di Firenze, e andossene a lo Studio a Bologna, e poi a Parigi, e in più parti del mondo».

²² G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, (I redazione), a cura di P.G. RICCI, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, III, Mondadori, Milano, 1974, p. 17: «Egli li primi inizi, sì come di sopra è dichiarato, prese nella propria patria, e di quella, sì come a luogo più fertile di tal cibo, n'andò a Bologna; e già vicino alla sua vecchiezza n'andò a Parigi».

tesse rimanere estraneo alla scienza del diritto, perché, in quel momento storico, aveva un tale influsso sulla cultura generale che era diventata di essa, usando le parole di Gaio, «*potissima pars*». Appare altrettanto improbabile che un uomo dalla cultura enciclopedica quale era Dante, trovatosi a vivere in un siffatto *milieu*²³, abbia potuto restare del tutto estraneo al rinnovato fermento per lo studio del diritto romano di cui proprio lo *Studium* di Bologna si era reso protagonista assoluto a livello europeo²⁴.

3. *La carriera politica di Dante*

Come è noto, Dante svolse una intensa attività politica a Firenze²⁵. Nel 1295, a trent'anni, fu membro del *Consilium Centum virorum* e appare membro di tale *Consilium*, a più riprese, negli anni successivi, partecipando alla riforma degli Ordinamenti di giustizia. Nel 1300, fu per tre mesi priore; nel 1301 è presente nel *Consilium Centum virorum* e in quello delle Capitadini delle XII Arti maggiori, finché, nel gennaio del 1302, giunse la prima condanna, a cui, dopo poco, seguì la seconda che pose fine alla carriera politica di Dante a Firenze²⁶. Egli appare iscritto all'Arte degli speciali e dei medici e non risulta che si sia mai iscritto all'Arte dei notai e dei giudici. L'aver partecipato attivamente alla vita politica della città induce a ritenere probabile che Dante abbia avuto più volte sotto mano questioni di carattere giuridico, anche se ciò non può portarci a dire che egli fosse un giurista di professione nel senso proprio del termine. Dante però era consapevole della imprescindibile necessità di conoscere il diritto e le sue regole per poterne cogliere il fine, co-

²³ In questo senso, appare condivisibile quanto sostenuto da J. WILLIAMS, *Dante as a jurist*, cit., p. 2: «He spent some time at Bologna, the alma studiorum mater, the chosen home of jurisprudence in Western Europe [...]. He must have breathed for some time a legal atmosphere».

²⁴ Sullo studio del diritto a Bologna all'epoca di Dante si veda ora A. PADOVANI, *L'insegnamento del diritto a Bologna nell'età di Dante*, il Mulino, Bologna, 2021.

²⁵ Si veda ora A. BARBERO, *Dante*, cit., p. 116 ss.

²⁶ Sul punto, si veda la disamina di M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, cit., p. 43 s. Sul bando di Dante, si veda anche A. BARBERO, *Dante*, cit., p. 152 ss.

me egli stesso afferma nella *Monarchia*: «impossibile est iuris finem quaerere sine iure»²⁷.

4. Dante ed il disprezzo per i giuristi

Se sottoponiamo a un rapido esame la *Divina Commedia*, emerge in maniera nitida una certa avversione del Sommo Poeta verso i giuristi, che egli sottopone a dure critiche. Tutto ciò, come ha ben sottolineato Dalla Torre, «legittima dubbi in ordine all'ascrivibilità di Dante nella famiglia degli *iuris periti* e certamente Dante non avrebbe amato di essere ricompreso in una categoria professionale da lui sferzata con espressioni di fuoco, insieme all'altra: quella dei medici»²⁸. Dante appare essere contro i giuristi, con particolare riferimento a quei giuristi che si occupano del diritto della Chiesa, i canonisti, i quali per mera finalità di carriera abbandonano lo studio delle Vangelo e dei dottor Magni, vale a dire della Scrittura e dei padri della Chiesa («l'Evangelio e i dottor Magni / son derelitti e solo ai Decretali / si studia sì che pare ai lor vivagni») ²⁹. Nel *Convivio*³⁰, Dante afferma che «non si deve chiamar filosofo colui che è amico di sapienza per utilità» e, in relazione ai giuristi, osserva «che non per sapere studiano, ma per acquistare moneta e dignità»³¹. Nel canto XI

²⁷ *Monarchia*, II, 6, p. 58.

²⁸ G. DALLA TORRE, *Prefazione* a D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Giappichelli, Torino, 2014, p. X.

²⁹ *Par.*, IX, v. 133 ss., in DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Paradiso*, a cura di N. SAPEGNO, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

³⁰ *Convivio*, III, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, edizione diretta da M. SANTAGATA, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. FIORAVANTI, C. GIUNTA, D. QUAGLIONI, C. VILLA, G. ALBANESE, Mondadori, Milano, 2014. Si veda anche DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di F. BRAMBILLA AGENO, I-III, Le Lettere Editore, Firenze, 1995. Fra gli studi più recenti sull'opera si veda, in particolare, DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. FIORAVANTI, e *Canzoni*, a cura di C. GIUNTA, Mondadori, Milano, 2014; E. FENZI, *Dal Convivio al De vulgari eloquentia: appunti di lettura*, in *Il Convivio di Dante*, a cura di J. BARTUSCHAT, A.A. ROBIGLIO, Longo, Ravenna, 2015, pp. 83-104; P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna, 2010.

³¹ *Convivio*, III, 11.

del *Paradiso*³², lo studio del diritto è collocato fra «le insensate cure dei mortali». Se Dante pare condannare e deprecare il *modus operandi* dei giuristi, sembra però avere un diverso atteggiamento nei confronti dei legislatori o degli studiosi, ai quali, invece, rivolge grandi elogi. Si pensi al celeberrimo passo del *Paradiso*³³, nel quale egli loda Giustiniano³⁴: «Cesare fui e son Iustiniano, / che, per voler del primo amor ch'ì sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano».

Persino nella tanto deprecata categoria dei canonisti, Dante riesce a individuare studiosi di altissimo profilo come, ad esempio, Graziano, professore nell'*Alma Mater Studiorum*, il *Magister* per eccellenza della scienza canonistica, che viene magnificato per avere aiutato a distinguere e a tenere separati «l'uno e l'altro foro» («Quell'altro fiammeggiare esce del riso / di Grazian, che l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in Paradiso»)³⁵. Come osserva giustamente Daniela Banchini, «Graziano riteneva che la teologia ed il diritto dovessero rimanere distinti e questo fu senza dubbio un ulteriore motivo di elogio da parte dell'Alighieri nella Commedia, così come lo fu il fatto di attribuire alle Decretali, nella gerarchia delle fonti, una posizione inferiore rispetto alla Sacra Scrittura»³⁶. Alla luce di quanto abbiamo visto, appare evidente che non vi è da parte di Dante una generalizzata ostilità nei confronti dei giuristi, ma una ferma condanna dei canonisti e dei civilisti della sua epoca, nei quali ravvisava l'ambizione verso uno studio volto non a perseguire interessi degni di lode, ma, *ex adverso*, a coltivare la brama di notorietà, di potere e di ricchezza³⁷.

³² *Par.*, XI, v. 4.

³³ *Par.*, VI, vv. 10, 12.

³⁴ Si veda anche *Par.*, VI, v. 24: «Tosto che con la Chiesa mossi i piedi, / a Dio per grazia piacque di spirarmi / l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi». 'L'alto lavoro' di Giustiniano, ispirato da Dio, è ovviamente il *Corpus Iuris Civilis*.

³⁵ *Par.*, X, vv. 103-105.

³⁶ D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit., p. 144.

³⁷ In questo senso le condivisibili considerazioni di D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit., p. 145.

5. *Breve esame di alcune citazioni di diritto romano nelle opere di Dante*

Intorno al numero e all'identificazione dei passi di opere dantesche che possano essere ricondotte al diritto romano esiste un dibattito in letteratura che appare ben lungi dal potersi dire sopito. Il Chiaudiano ha cercato di collocare, da una parte, quei passi che riferiscono concetti di vero e proprio diritto positivo e, dall'altra, quei passi che, non facendo riferimento ad un particolare istituto giuridico concreto, esprimono giudizi su concetti fondamentali del diritto, come la legge, lo Stato, la giustizia. Da ciò consegue che i passi veramente giuridici sembrano essere solo quelli che derivano dalle fonti giustinianee³⁸. Provando a fare una rapida ricognizione delle citazioni dirette di fonti del diritto romano, con particolare riferimento al Digesto, possiamo dire, con buon margine di sicurezza, che il loro numero è davvero esiguo. Vi sono poi passi nei quali Dante riporta integralmente concetti espressi nel Digesto, senza però farne una esplicita menzione e passi che, pur non essendo propriamente giuridici, appaiono presupporre una conoscenza diretta o mediata delle fonti giuridiche. In questa sede, visto il limitato spazio a disposizione, non è possibile compiere una indagine esaustiva e, mi soffermerò, al livello esemplificativo, solo su alcuni passi danteschi nei quali, con particolare evidenza, emerge una stretta connessione con il diritto romano.

Nel *Convivio*³⁹, Dante compie un preciso riferimento alla celeberrima definizione di diritto del giurista Celso contenuta in Ulp. 1 inst. D. 1, 1, 1 pr. In tale caso, il Sommo Poeta richiama espressamente il *Digestum Vetus*: «E però è scritto nel principio del Vecchio Digesto⁴⁰:

³⁸ M. CHIAUDIANO, *Dante e il diritto romano*, cit., p. 53.

³⁹ *Convivio*, IV, IX, 8.

⁴⁰ Come osservato da L. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto*, cit., p. 6, Dante impiega una tecnicità di linguaggio propria solo di chi conosceva la triplice partizione bolognese del Digesto. Infatti, cita il «vecchio Digesto» e lo «Inforziato» e non il «Digesto Inforziato», come un inesperto avrebbe potuto scrivere.

“La ragione⁴¹ scritta è arte di bene e d’equitate” («Ius est ars boni et aequi»).

Sempre nel *Convivio*⁴², Dante si sofferma sull’origine e sul fondamento del potere dell’imperatore, e più in generale, di chi è chiamato a governare. In tale occasione, le assonanze col diritto romano sono di palese evidenza: «E così chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandamenti elli è comandante, e quello che esso dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritate». Inst. 1, 2, 6: «Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est [...] quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edicto praecepit, legem esse constat» (Dig. 1, 4, 1 pr.). Ulpianus 1 inst.: «Quod principi placuit, legis habet vigorem [...]» (Dig. 1, 4, 1 1.). Ulpianus 1 inst.: «Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat».

Ancora nel *Convivio*⁴³, Dante compie la citazione di un passo dell’*Infortiatum*: «E secondo malizia, o vero difetto di corpo, può essere la mente non sana: quando per difetto d’alcuno principio da la nativitate, sì come [ne’] mentecatti; quando per l’alterazione del cerebro, sì come sono frenetici. E di questa infertade de la mente intende la legge, quando lo Inforzato dice: “In colui che fa testamento, di quel tempo nel quale lo testamento fa, sanitate di mente, non di corpo, è a domandare”». Anche in questo caso, appare del tutto evidente il richiamo a Labeo 1 *post. a lav. epit.* D. 28, 1, 2: «In eo

⁴¹ Come osserva F. CANCELLI, *Diritto romano in Dante*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1970 (consultabile in https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-romano_%28Enciclopedia-Dantesca%29/), «Ragione è il diritto, e per antonomasia è il d. r. che è detto ratio scripta, e ragione è anche per riflesso il diritto canonico, sorto in parallelo e in osmosi col d. r.: e qui ragione s’identifica senz’altro con i due corpora: Corpus iuris civilis e Corpus iuris canonici, i due monumenti del diritto per eccellenza».

⁴² *Convivio*, IV, IV, 7.

⁴³ *Convivio*, IV, XV, 17.

qui testatur eius temporis, quo testamentum facit; integritas mentis, non corporis sanitas exigenda est».

Un'altra citazione puntuale appare sempre nel *Convivio*⁴⁴, ove Dante afferma: «Però si mosse la Ragione a comandare che l'uomo avesse diligente riguardo ad entrare nel nuovo cammino, dicendo che “ne lo statuire le nuove cose evidente ragione dee essere quella che partire ne faccia da quello che lungamente è usato”». Anche in questo caso appare cristallino il richiamo a Ulp. 4 *fideic.* D. 1, 4, 2: «In rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est».

Altri precisi riferimenti romanistici appaiono ancora nel *Convivio*⁴⁵, ove Dante parla del curatore: «Per che la ragione vuole che dinanzi a quella etade l'uomo non possa certe cose fare senza curatore di perfetta etade», che appare avere una matrice nelle Istituzioni giustiniane. Inst. 1, 23 pr.: «Masculi puberes et feminae viripotentes usque ad vicesimum quintum annum completum curatores accipiunt; qui licet puberes sint, adhuc tamen huius aetatis sunt, ut negotia sua tueri non possunt». Dante prosegue osservando: «E però dice e comanda la Legge che a ciò provvede, che la persona del padre sempre santa e onesta dee apparere a li suoi figli», che appare un chiaro riferimento a Ulp. 66 *ad ed* D. 37, 15, 9: «Liberto et filio semper honesta et sancta persona patris et patroni videri debet».

A volte, Dante compie riferimenti a massime giuridiche (che al suo tempo potevano anche essere massime di buon senso), che avevano tuttavia una chiarissima matrice romanistica. Un chiaro esempio è offerto dal principio contenuto nel *Convivio* in base al quale⁴⁶: «nullo puote dare se non quello ch'elli ha», ripreso anche nella *Monarchia*⁴⁷ «Nichil est quod dare possit quod non habet», che appare derivare, con tutta chiarezza, dal principio romano: «Nemo plus iuris ad alium transferre potest, quam ipse haberet», in Ulp. 46 *ad ed.* D. 50, 17, 54.

⁴⁴ *Convivio*, I, X, 3.

⁴⁵ *Convivio*, IV, XXIV, 2.

⁴⁶ *Convivio*, IV, XXIV, 1.

⁴⁷ *Monarchia*, III, XIII, 6.

Altrove, i riferimenti di Dante al diritto romano non sono compiuti sotto forma di citazione, ma entrano a far parte del tessuto connettivo del testo. Sotto questo profilo, per la materia trattata, la *Monarchia* è l'opera più ricca di elementi e di massime giuridiche ricavate e desunte dalle fonti e dalla letteratura giuridica del tempo. Tuttavia, come ha osservato Cancelli⁴⁸, proprio per il fatto che spesso le massime giuridiche formano un tutt'uno col testo dantesco, l'individuazione delle fonti diventa più aleatoria ed è difficile poter dire se una massima giuridica sia frutto di una conoscenza diretta della fonte da parte di Dante oppure se questi l'abbia desunta, in via mediata, da altri autori.

6. Conclusioni

Giungo così all'epilogo di questo mio breve intervento. Fu dunque Dante un giurista e, in particolare, un conoscitore del diritto romano? Egli, oltre ad essere un poeta, fu intellettuale di vastissima cultura, che quasi sicuramente ebbe modo di leggere o di consultare opere giuridiche. Tuttavia, come giustamente osservato da Dalla Torre⁴⁹, «l'Alighieri non appartiene certo al ceto dei legislatori, non è uno studioso o un professore di diritto, men che meno è un giurista di toga giudice o avvocato che sia. Egli però è un profondo conoscitore del diritto». Nel *milieu* culturale medievale, infatti, non si poteva prescindere dal sapere giuridico che, insieme alla teologia, costituiva una delle basi di quella scienza universale di cui Dante rappresenta uno dei massimi esponenti. Pertanto, appare evidente che, *ex necesse*, in quanto intellettuale del suo tempo, Dante non può non essere considerato, in senso lato, anche un giurista e quindi un conoscitore del diritto romano. Egli, da politico e uomo di cultura, fu partecipe della vita giuridica della sua epoca, sia per via de-

⁴⁸ Cfr. F. CANCELLI, *Diritto romano in Dante*, cit.

⁴⁹ G. DALLA TORRE, *Prefazione a D. BIANCHINI JESURUM, Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit., p. X.

gli incarichi istituzionali ricoperti, sia per le disavventure giudiziarie di cui egli stesso è stato protagonista. Oltre ai riferimenti, più o meno puntuali, alle fonti del diritto romano, a mio avviso, da Dante riceviamo alcuni messaggi di grande rilievo in ordine al diritto e al suo più intrinseco significato. Nella *Monarchia*, egli sviluppa il suo concetto di diritto come mezzo per pervenire al bene comune, come «rapporto reale e personale fra uomo e uomo che, mantenuto, mantiene la società umana, e corrotto, la corrompe»⁵⁰. Pertanto, il diritto, nella visione dantesca, è concepito quale elemento essenziale della società, quale strumento fondamentale per creare un «e pluribus unum» ed è anche strettamente connesso con la politica. Nella *Divina Commedia*, tale connessione appare evidente e Dante pone l'accento più volte su considerazioni di carattere giuridico, quale convinto assertore di un'idea di diritto intimamente collegata con la morale e con il concetto di giustizia. Egli, come sottolineato dalla Punzi Nicolò⁵¹, è propugnatore di una «essenza teologica della giustizia», quale riflesso di un Dio che è infinitamente giusto.

Il diritto, quindi, porta la pace e l'ordine sociale fra gli uomini ed è in stretto rapporto con la giustizia che impedisce il dilagare della corruzione nella società. In questa visione di Dante, nella quale il diritto e la giustizia sono due facce di una stessa moneta coniata dalla divinità, si comprende bene quel paradosso che abbiamo incontrato in base al quale, da un lato, il Sommo Poeta critica severamente le leggi ed i giuristi e, dall'altro, esalta le figure di Giustiniano e di Graziano. Si tratta, di un paradosso apparente, perché, in realtà, nella visione di un diritto che deve essere proiezione dello spirito divino, che è sempre giusto ed equo, Dante, da un lato, disprezza profondamente quei giuristi che, privi di ogni senso etico, per avidità, perseguono unicamente il guadagno ed interessi personali; dall'altro, invece, apprezza l'opera grandiosa di Giustiniano che, per volere dello Spirito Santo («del primo amor ch'i' sento»), diede ordine

⁵⁰ *Monarchia*, II, V, 1-4.

⁵¹ A.M. PUNZI NICOLÒ, *Diritto ed eternità in Dante, diritto e storia umana in Manzoni*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 1999, p. 280.

alle regole del diritto romano, perseguendo, attraverso una sistematica semplificazione, la certezza del diritto.

Se dunque ogni uomo medievale di cultura non poteva non essere giurista, Dante, che di quell'epoca fu massima espressione del sapere, è stato elegante cantore anche dell'essenza più intima dei valori e dello spirito del diritto romano.

IVANO PONTORIERO

GLI IMPERATORI ROMANI NELLA *DIVINA COMMEDIA**

Abstract: Il contributo prende in considerazione la riflessione dantesca sull'Impero romano e le singole figure di imperatori richiamate nella *Divina Commedia*. Dante, saldando la grande eredità della tradizione classica con l'apporto della riflessione cristiana, sviluppa una concezione marcatamente provvidenzialistica della storia. Dante incontra Cesare, considerato, secondo una tradizione storiografica che rimonta a Svetonio, come il primo imperatore, nel limbo, insieme agli spiriti magni. Questa stessa interpretazione determina l'adozione di una valutazione senz'altro positiva del principato di Augusto, di quello di Tiberio e di quello di Tito. Domiziano, invece, sulla cui figura l'antichità aveva tramandato un giudizio assai negativo, viene ricordato solo come persecutore dei cristiani. Traiano e Costantino sono collocati nel cielo di Giove, tra gli spiriti giusti. Al centro della riflessione politica e giuridica dantesca si staglia, infine, la figura di Giustiniano, nel cielo di Mercurio, intento e completamente assorbito, per volere divino, a garantire la felicità terrena degli uomini attraverso gli strumenti del diritto.

Parole chiave: Dante, *Divina Commedia*, Impero romano, imperatori romani.

Roman Emperors in the *Divine Comedy*. The essay evaluates Dante's reflection on the Roman Empire and the individual figures of Emperors recalled in the *Divine Comedy*. Dante, welding the great heritage of the Classical tradition with the contribution of the Christian reflection, develops a markedly providentialist concept of history. Dante meets Caesar, considered, according to a historiographic tradition going back to Suetonius, as the first Emperor, in the Limbo, together with the mighty spirits. This same interpretation determines the adoption of an undoubtedly positive opinion of Augustus' Principate, of Tiberius' and of Titus'. Domitian, on the other hand, on whose figure antiquity preserved an extremely negative judgement, is only remembered as a persecutor of Christians. Trajan and Constantine are placed in the Heaven of Jupiter, amongst the spirits of the righteous Kings and Rulers. Finally, in the center of Dante's political and juridical reflection, the

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Ringrazio i curatori per aver voluto accogliere il mio contributo all'interno del volume. Una versione più ampia di questo lavoro è in corso di pubblicazione su *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*, 2022. Per le citazioni della *Commedia*, ho sempre impiegato come edizione di riferimento quella curata da Giorgio Inglese.

figure of Justinian stands out, in the Heaven of Mercury, intent and totally absorbed, due to divine Will, to guarantee the earthly happiness of men through the instruments of law.

Key words: Dante, *Divine Comedy*, Roman Empire, Roman emperors.

1. *La riflessione dantesca sull'Impero romano*

La riflessione condotta da Dante sulla storia di Roma e sull'Impero è fortemente condizionata dalla sua profonda fede cristiana, che determina l'adozione di una prospettiva di lettura e di interpretazione degli eventi in chiave provvidenzialistica e soteriologica, dando così vita ad una vera e propria «filosofia della storia»¹. La stessa storia di Roma, in età medievale, si identifica essenzialmente con la storia dell'Impero, mentre, anche per effetto delle profonde suggestioni esercitate dal modello virgiliano e con un approccio senz'altro improntato a un certo «sincretismo storiografico», la storia di Roma repubblicana, come, del resto, tutta la tradizione storica ad essa antecedente, è concepita e valutata solo come anticipatrice di quella imperiale e destinata, il più delle volte, solo a fornire all'immaginazione dei lettori particolari esempi di virtù civiche o morali². Per Dan-

¹ Pagine importanti sono state scritte da F. BATTAGLIA, *Impero, chiesa e stati particolari nel pensiero di Dante*, Zanichelli, Bologna, 1944, pp. 17-24. Tale concezione si ricollega al tema del perseguimento della *pax universalis*: cfr. G. DEL VECCHIO, *Dante e l'idea della pace universale*, in ID., *Saggi danteschi con 4 illustrazioni*, Antelminelli, Torino, 1965, p. 10; sul punto, v. anche D. QUAGLIONI, *Monarchia*, in *Dante*, a cura di R. REA, J. STEINBERG, Carocci, Roma, 2020, p. 120. Secondo S. MAZZARINO, *Dante e il mondo classico*, in *Terzo Programma. Quaderni trimestrali*, 1965, p. 137, il mondo classico è considerato da Dante come la «storia 'provvidenziale' di Roma», ciò che costituisce «con un termine moderno, la dantesca 'filosofia della storia'».

² È solo con l'Umanesimo che la storia di Roma repubblicana ritorna al centro della scena e della riflessione culturale. Cfr. L. BRACCESI, *Roma bimillenaria. Pietro e Cesare*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1999, pp. 123-151. Sul «sincretismo storiografico» di Dante, v. in particolare L. CANFORA, *Gli occhi di Cesare. La biblioteca latina di Dante*, Salerno Editrice, Roma, 2015, pp. 83-84. Non appare superfluo ricordare che l'insistenza sulla funzione provvidenziale dell'Impero (augusteo) caratterizza anche la poetica virgiliana. Mi limito a richiamare solo alcuni

te, del resto, l'Impero romano non è un'esperienza politica conclusa, ma un'istituzione viva, ancora operante e attuale³.

Questa prospettiva di lettura della storia e di interpretazione degli eventi emerge in modo molto evidente già nel *Convivio*⁴. La funzione provvidenziale dell'Impero è icasticamente illustrata da Dante nel trattato sulla *Monarchia*, affrontando *ex professo*, nel secondo libro dell'opera, il tema della legittimazione e del fondamento del potere imperiale di Roma⁵:

«Quod autem romanus populus bonum prefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate summota que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret.

luoghi particolarmente significativi, perché inseriti nel contesto narrativo della catabasi di Enea: Virgilio, *Aeneis*, VI, 788-795 e VI, 851-853.

³ Ciò 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*, Mohr, Tübingen, 1958, pp. 214-237. Da questo angolo di visuale, la concezione politica dantesca si rivela, come osserva G. DEL VECCHIO, *Dante e l'idea della pace universale*, cit., pp. 11-12: «anacronistica ed anche utopistica», perché la «potestà imperiale di Roma [...] non aveva più un'effettiva realtà».

⁴ *Convivio*, IV, IV, 12-13. Cfr. E. PARATORE, *L'eredità classica in Dante*, in *Dante e Roma. Atti del convegno di studi a cura della «Casa di Dante», sotto gli auspici del Comune di Roma, in collaborazione con l'Istituto di Studi Romani. Roma, 8-9-10 aprile 1965*, Le Monnier, Firenze, 1965, p. 7. Sul testo e sul «razionalismo» che connota il *Convivio*, v. anche le osservazioni di M. TAVONI, *Qualche idea su Dante*, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 30-34.

⁵ Sul tema, cfr. S. MAZZARINO, *Dante e il mondo classico*, cit., pp. 140-141. Proprio in *Monarchia*, II, V, 1, Dante propone la sua celebre e fortunata definizione di diritto. La concezione dantesca si ricollega senz'altro, come è stato opportunamente evidenziato, a matrici culturali classiche: v. sul punto le osservazioni di D. QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitate*». Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia*, II, V, 1), in *Studi danteschi*, 2011, pp. 38-46; nonché ID., *Dante e la tradizione giuridica romana nel libro II della «Monarchia»*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Trento, 27-29 settembre 2010*, a cura di A. PALAZZO, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto, 2011, pp. 253-266.

Unde recte illud scriptum est: “Romanum imperium de fonte nascitur pietatis”» (*Monarchia*, II, V, 5 [ed. Quaglioni]).

La frase finale «Romanum imperium de fonte nascitur pietatis» è attribuita dalla *Legenda aurea* a Costantino, che l'avrebbe pronunciata rifiutandosi di seguire la prescrizione, formulata da sacerdoti pagani, di uccidere dei bambini e bagnarsi del loro sangue per guarire dalla lebbra⁶. L'immagine secondo cui l'Impero romano scaturisce – e ricava quindi piena legittimazione – dal *fons pietatis* ricorre

⁶ *Legenda aurea*, XII, 33. Sul punto, v. J. BALOGH, 'Romanum imperium de fonte nascitur pietatis', in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 1928, pp. 202-205 e TH. SILVERSTEIN, *On the genesis of De monarchia*, II, V, in *Speculum*, 1938, p. 331. La *Legenda aurea*, a sua volta, attinge a una tradizione formatasi attraverso gli *Actus Silvestri*, che, superando la versione storicamente fidedegna risalente ad Eusebio di Cesarea, Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως, IV, 61-64, e al *Chronicon* di Girolamo (ad a. 337 d.C.), secondo cui Costantino sarebbe stato battezzato poco prima di morire dal vescovo ariano Eusebio di Nicomedia, narrano del gesto di pietà dell'imperatore colpito dalla lebbra e della successiva guarigione da parte di Silvestro: cfr. in particolare T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 2006, p. XIII e pp. 9-10. La narrazione degli *Actus Silvestri*, dei quali manca ancora oggi un'edizione critica, si può leggere nell'opera dell'umanista milanese BONINUS MOMBRIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum. Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses*, II, apud Fontemoing et socios, Parisiis, 1910 (rist. G. Olms, Hildesheim-New York, 1978), pp. 510-516. L'immagine del *fons pietatis* penetra anche nel linguaggio ufficiale della cancelleria imperiale: E. PARATORE, *L'eredità classica in Dante*, cit., p. 48, nt. 11 e R. MANSELLI, *Federico I*, in *Enciclopedia dantesca*, II, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1970 (rist. 1984), p. 825, ricordano la *Conventio cum Ravennatibus* di Federico I Barbarossa (26 giugno 1162). Cfr. *Conventio cum Ravennatibus* (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». Merita di essere segnalata, sulla scorta delle osservazioni formulate da M. PASTORE STOCCHI, *Commento*, in DANTE ALIGHIERI, *Epistole. Ecloghe. Questio de situ et forma aque et terre*, a cura di M. PASTORE STOCCHI, Antenore, Roma-Padova, 2012, pp. 31-32, anche una possibile origine liturgica: cfr. *Dies irae*, vv. 22-24 (ed. Chevalier): «Rex tremendae maiestatis, / qui salvandos salvas gratis, / salva me, fons pietatis!».

ancora una volta nella produzione dantesca in *Epistola* V, [3], 7, diretta a promuovere l'avvento di Arrigo VII in Italia⁷.

Persino nell'*Epistola* undicesima, composta dopo la morte di Clemente V, con l'intenzione di favorire l'elezione di un papa italiano e il ritorno della Sede apostolica a Roma, Dante non manca di insistere sul punto, affermando che Cristo «post tot triumphorum pompas et verbo et opere», confermò a Roma l'Impero sul mondo («orbis confirmavit imperium»)⁸.

Anche nella *Commedia* la funzione provvidenziale dell'Impero romano è un tema quantomai ricorrente, che emerge con vigore già nella prima cantica, specie nei versi che accompagnano la profezia del veltro formulata da Virgilio («di quella umile Italia fia salute / per cui morì la virgine Camilla, / Euriale e Turno e Niso di ferute» [*Inferno*, I, vv. 106-108]), o, ancora, attraverso le parole con cui Dante, richiamando la discesa agli inferi di Enea, esprime a Virgilio i suoi dubbi sull'impresa che sarà chiamato ad affrontare (*Inferno*, II, vv. 13-24)⁹.

Nella cantica successiva, per bocca di Marco Lombardo, Dante sottolinea il ruolo dell'Impero nella realizzazione della felicità terrena («Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facien vedere, e del mondo e di Deo» [*Purgatorio*,

⁷ *Epistola* V, [3], 7. Per un inquadramento dell'*Epistola* e sul tema della *miser cordia*, v. A. MONTEFUSCO, *Epistole*, in *Dante*, a cura di R. REA, J. STEINBERG, cit., p. 135.

⁸ *Epistola* XI, [2], 3. Cfr. A. MONTEFUSCO, *Epistole*, cit., pp. 140-142.

⁹ Cfr. E. FENZI, *Dante politico*, in *Dante*, a cura di R. REA, J. STEINBERG, cit., p. 236. Sul punto, v. *infra*, § 2. È appena il caso di ricordare che il fascismo recuperò e valorizzò come strumento di propaganda l'ideologia imperiale di Dante, cercando pure di dimostrare come «debba assolutamente individuarsi in Benito Mussolini la figura allegorica del Veltro, poiché unicamente al Duce possono riferirsi le prerogative e i vanti del Veltro»: cfr. D. VENTURINI, *Dante Alighieri e Benito Mussolini*, Nuova Italia, Roma, 1927, p. 37. In questo stesso contesto politico si inserisce anche l'istituzione da parte di Mussolini di una Sagra dantesca (1932) e la donazione alla città di Ravenna di una statua di Giulio Cesare (1933): cfr. F. CONTI, *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma, 2021, pp. 148-150.

XVI, vv. 106-108])¹⁰, o, ancora, utilizza l'immagine dell'Impero romano come figura storica del regno celeste, nella promessa di salvezza formulata da Beatrice «e sarai meco senza fine cive / di quella Roma onde Cristo è romano» (*Purgatorio*, XXXII, vv. 101-102)¹¹.

Nel *Paradiso*, nel contesto dell'ampia narrazione di Giustiniano, l'aquila di Roma è «l'uccel di Dio» (*Paradiso*, VI, v. 4), che «sotto l'ombra delle sacre penne / governò 'l mondo li di mano in mano» (*Paradiso*, VI, vv. 7-8), il «sacrosanto segno» (*Paradiso*, VI, v. 32). L'Impero si presenta come ispirato da «viva giustizia» (*Paradiso*, VI, v. 88) e proprio la giustizia, che l'Impero ha il compito di garantire, viene rappresentata, nel cielo di Giove, attraverso l'emblema imperiale dell'aquila (*Paradiso*, XVIII, vv. 52-114), il «segno / che fé i romani al mondo reverendi» (*Paradiso*, XIX, vv. 101-102)¹².

Ma forse ancor più significativa, perché si presta a dar conto efficacemente della concezione dantesca della storia di Roma e dell'Im-

¹⁰ Con probabile allusione all'evento della nascita di Cristo sotto il principato di Augusto («che 'l buon mondo feo»): cfr. *Monarchia*, II, X, 6. Sul punto, v. anche *infra*, § 2. In relazione all'impiego dell'immagine dei due soli, v. per tutti B. NARDI, *La «donatio Constantini» e Dante*, in *Id.*, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1944, pp. 157-159.

¹¹ Secondo G. DEL VECCHIO, *Dante e l'idea della pace universale*, cit., p. 11: «Roma, per la sua divina missione, è città santa». Cfr., inoltre, S. BREGNI, *Locus amoenus. Nuovi strumenti di analisi della Commedia*, Longo, Ravenna, 2020, p. 90. È appena il caso di ricordare che in *Paradiso*, XXXI, vv. 31-40, lo stupore di Dante di fronte alla vista degli angeli è paragonato a quello che potevano provare i barbari «veggendo Roma e l'ardüa sua opra» (v. 34). Vedi, sul punto, A. GHISALBERTI, *Metamorfosi dell'antico in Dante. Dal primo motore al primo amore*, Vita e Pensiero, Milano, 2021, pp. 72-73.

¹² Le anime del cielo di Giove si dispongono a comporre, una dopo l'altra, le singole lettere della frase iniziale del libro della Sapienza: «Diligite iustitiam qui iudicatis terram». A questo punto, rimangono «ordinate» nella raffigurazione dell'ultima lettera, la M (la lettera iniziale della parola Monarchia): «Poscia nell'M del vocabol quinto / rimasero ordinate, si che Giove / pareva argento li d'oro distinto» (*Paradiso*, XVIII, vv. 94-96). Con una nuova raffigurazione, le anime si dispongono quindi a formare un'aquila. Sul punto, cfr. le osservazioni di F. LUCREZI, *Iustitia super principem, super arma, super leges. La giustizia di Traiano in Dante*, in *Minima Epigraphica et Papyrologica*, XXII, 24, *La Giustizia di Traiano: dalla storia al mito. Atti del Convegno internazionale. Reggio Calabria 3-5 novembre 2017*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 2019, p. 331.

pero, è la terzina che, nel sesto canto del *Paradiso*, introduce, sempre per bocca di Giustiniano, la narrazione relativa alle gesta di Cesare: «Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle / redur lo mondo a suo modo sereno, / Cesare per voler di Roma il tolle» (*Paradiso*, VI, vv. 55-57)¹³.

Deve essere comunque ricordato in questa sede che una visione senz'altro meno positiva dell'«uccel di Giove», si trova nel trentaduesimo canto del *Purgatorio*, luogo in cui Dante, tracciando la storia della Chiesa, allude alle persecuzioni subite dai cristiani¹⁴. Nello stesso contesto poetico-narrativo, e con riferimento, questa volta, alla donazione di Costantino, della quale Dante dà, come vedremo nel prosieguo di queste note, una valutazione estremamente negativa, l'aquila imperiale scende nuovamente sul carro della Chiesa, lasciando «lei di sé pennuta»¹⁵.

2. *Le singole figure di imperatori richiamate nella Divina Commedia: Cesare e Augusto*

Seguendo la tradizione di matrice svetoniana e un orientamento del resto molto diffuso in età medievale, Dante considera Cesare il primo imperatore romano¹⁶. Cesare è l'unico imperatore collocato

¹³ Cfr. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, I, Loescher, Torino, 1882, pp. 199-200; nonché E. PARATORE, *L'eredità classica in Dante*, cit., p. 15. Il tema emerge già in *Convivio*, IV, V, 3-4.

¹⁴ *Purgatorio*, XXXII, vv. 109-117. Cfr. F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, il Mulino, Bologna, 2016, pp. 294-297. In *Purgatorio*, XXII, vv. 82-84, per bocca di Stazio, vengono ricordate le persecuzioni inflitte ai cristiani da Domiziano (cfr. *infra*, § 3).

¹⁵ *Purgatorio*, XXXII, vv. 124-129. La donazione di Costantino venne confezionata solo verso la metà dell'ottavo secolo e la sua falsità venne dimostrata prima da Niccolò da Cusa e, poi, con ulteriori argomenti, da Lorenzo Valla: cfr. per tutti G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, il Mulino, Bologna, 2004, p. 8, pp. 61-89, pp. 111-126. Sulla valutazione dantesca della donazione di Costantino, v. *infra*, § 5.

¹⁶ Cfr. *Convivio*, IV, V, 12. La stessa impostazione si incontra in Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, III, 14 e in Brunetto Latini, *Tresor*, I, 38. In età medievale

nell'*Inferno*¹⁷. Dante lo incontra «armato con li occhi grifagni» nel nobile castello del limbo, insieme a Elettra e «molti compagni», tra i quali lo stesso Poeta riconosce Ettore ed Enea¹⁸. Il riferimento allo sguardo di Cesare può senz'altro costituire «lo sviluppo dantesco [...] di un tratto svetoniano», ma non è da escludere la presenza di altre suggestioni¹⁹.

Nel ventottesimo canto dell'*Inferno*, per bocca di Pier da Medicina, viene ricordato il seminatore di discordia Gaio Scribonio Curione, come colui il quale, cacciato da Roma: «il dubitar sommerse / in Cesare, affermando che 'l fornito / sempre con danno l'attender sofferse» (*Inferno*, XXVIII, vv. 97-99). L'episodio del tribuno Curione, che vinse le resistenze di Cesare a oltrepassare il Rubicone, è narrato da Lucano, *Bellum civile*, I, 261-295²⁰. I vv. 97-99 ripren-

un'altra tradizione fa iniziare l'Impero da Ottaviano: cfr. Martinus Polonus, *Chronicon pontificum et imperatorum* (ed. Weiland, p. 406): «Imperiale vero regimen in cepit ab Octaviano, qui primus fuit imperator et augustus Urbis et orbis».

¹⁷ *Inferno*, IV, v. 123. È appena il caso di ricordare che Giulio Cesare è già menzionato in *Inferno*, I, v. 70, per bocca di Virgilio: «Nacqui sub Iulio, ancor che fosse tardi». Virgilio nacque nel 70 a.C., sotto il consolato di Pompeo e Crasso, e aveva dunque solo ventisei anni quando Cesare venne ucciso. Per l'interpretazione di quest'ultimo verso, cfr. L. CANFORA, *Gli occhi di Cesare. La biblioteca latina di Dante*, cit., pp. 25-31 e F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, cit., p. 212 e nt. 5. Sullo «stile epigrafico», diffuso nella *Commedia* e che caratterizza anche la presentazione di Virgilio (*Inferno*, I, 67-75), v. S. CARRAI, *Dante e la tradizione classica*, in *Dante*, a cura di R. REA, J. STEINBERG, cit., pp. 335-340.

¹⁸ *Inferno*, IV, vv. 121-123. Cfr., sul punto, M. PASTORE STOCCHI, *Giulio Cesare*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1971 (rist. 1984), p. 223, secondo cui, nella scelta effettuata da Dante, si riflette la «forza dell'esempio virgiliano»; cui *adde*, per un approccio interpretativo incentrato sulla nozione di «imitatio intertestuale/interdiscorsiva», S. BREGNI, *Locus amoenus. Nuovi strumenti di analisi della Commedia*, cit. pp. 50-58.

¹⁹ Cfr. Svetonio, *Divus Iulius*, XLV, 1 (ed. Kaster, p. 35): «Fuisse traditur excelsa statura [...] nigris vegetisque oculis [...]». Così M. PASTORE STOCCHI, *Giulio Cesare*, cit., p. 223; v. anche L. CANFORA, *Gli occhi di Cesare. La biblioteca latina di Dante*, cit., pp. 11-13. Secondo E. PARATORE, *Lucano e Dante*, in *Antico e nuovo*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1965, pp. 175-176, nella descrizione dantesca si avverte anche la suggestione esercitata dai versi, che descrivono l'atteggiamento di Cesare dopo la battaglia di Farsalo, di Lucano, *Bellum civile*, VII, 788-796.

²⁰ L'influenza di Lucano si riscontra anche nella successiva terzina di *Inferno*, XXVIII, vv. 100-102: «O quanto mi parèa sbigottito, / con la lingua tagliata nella

dono, in particolare, *Bellum civile*, I, 280-281 (ed. Badali): «Dum trepidant nullo firmatae robore partes, / tolle moras: semper nocuit differre paratis»²¹.

Nel *Purgatorio*, la figura di Cesare viene ancora richiamata nel diciottesimo canto, come esempio di sollecitudine agli accidiosi: «Cesare, per soggiogare Ilerda, / punse Marsilia e poi corse in Ispagna»²², mentre, nel ventiseiesimo, si riprende una tradizione che rimonta a Svetonio per designare con una perifrasi la sodomia, di cui Cesare veniva accusato per i suoi rapporti con Nicomede di Bithinia: «la gente che non vien con noi offese / di ciò che già Cesar trïunfando / “regina” contra sé chiamar s’intese»²³.

Dante ritorna sulle imprese belliche di Cesare, per bocca di Giustiniano, nel sesto canto del *Paradiso*²⁴. La celerità, anche in questo

strozza, / Curïo, ch’a dir fu così ardito». Cfr. Lucano, *Bellum civile*, I, 269: «audax venali comitatur Curio lingua». Cfr. E. PARATORE, *Lucano e Dante*, cit., pp. 176-179. *Li fet des romains* (ed. Flutre, Sneyders de Vogel, p. 351, l. 25) menzionano Curione come «tribuns hardiz». Cfr. sul punto G. BRUGNOLI, *Svetonio*, in *Enciclopedia Dantesca*, V, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma, 1976 (rist. 1984), p. 497. Curione, tribuno della plebe nel 50 a.C., era stato prima avversario di Cesare, ma passò dalla sua parte per denaro (*venalis*).

²¹ Dante cita ancora letteralmente questi versi di Lucano, rivolgendosi ad Arigo VII, in *Epistola VII*, 16 (ed. Baglio): «Intonet iterum vox illa Curionis in Cesarem: Dum trepidant nullo firmate robore partes, / tolle moras; semper nocuit differre paratis: / par labor atque metus pretio maiore petuntur». L’atteggiamento di Dante nei confronti di Curione cambia radicalmente nell’*Epistola*: il Poeta fa proprie le parole di Curione riferite da Lucano per esortare l’imperatore a raggiungere la Toscana. Sul punto, v. le osservazioni di M. PASTORE STOCCHI, *Curione*, in *Enciclopedia dantesca*, II, cit., pp. 289-290.

²² *Purgatorio*, XVIII, vv. 101-102. I versi riecheggiano, ancora una volta, il racconto di Lucano, *Bellum civile*, III, 453-455. Tra le possibili fonti vi è anche Orosio, *Historiarum adversus paganos libri*, VI, XV, 6. Lérida è menzionata da Lucano, *Bellum civile*, IV, 144. Sui rapporti con Lucano, cfr. ampiamente E. PARATORE, *Lucano e Dante*, cit., pp. 165-210. L’enfasi sulla celerità di Cesare deve essere comunque considerata frutto dell’apporto poetico dantesco: cfr. M. PASTORE STOCCHI, *Giulio Cesare*, cit., p. 223.

²³ *Purgatorio*, XXVI, vv. 76-78. Cfr. Svetonio, *Divus Iulius*, 49. La tradizione cui attinge Dante fonde momenti diversi, come accade nelle *Derivationes* di Ugucione da Pisa, v. *triumphus*.

²⁴ *Paradiso*, VI, vv. 55-72. Le fonti della narrazione di questi episodi sono costituite, principalmente, da Lucano e Orosio. Cfr. sul punto M. PASTORE STOC-

caso, come in quello dell'esempio di sollecitudine fornito agli accidiosi, è un tratto caratterizzante del ritratto di Cesare fornito da Dante: «Quel che fé poi ch'elli uscì di Ravenna / e saltò Rubicon, fu di tal volo / che nol seguiteria lingua né penna» (*Paradiso*, VI, vv. 61-63).

Ancora, sempre nel *Paradiso*, nel contesto dell'elogio della povertà di Francesco e a proposito della figura del pescatore Amiclate, già cantata da Lucano e richiamata da Dante proprio come esempio di povertà, Cesare viene ricordato come «colui ch'a tutto 'l mondo fé paura» (*Paradiso*, XI, v. 69)²⁵. L'immagine del condottiero che fece paura a tutto il mondo costituisce, anch'essa, una reminiscenza indotta dalla lettura, o, forse, e più probabilmente, un consapevole rimando, ai versi di Lucano, *Bellum civile*, V, 668-671, di particolare drammaticità e potenza evocativa²⁶.

A ulteriore conferma della funzione provvidenziale dell'Impero nella concezione politica dantesca i cesaricidi Cassio e Bruto, traditori dell'Impero, sono maciullati dalle fauci di Lucifero, come Giuda, traditore di Cristo²⁷. Il nome di Cesare indica, infine, l'impe-

CHI, *Giulio Cesare*, cit., p. 224; in relazione all'apporto di Floro, adde S. MARIOTTI, *Il Canto VI del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, V, Le Monnier, Firenze 1972, pp. 393-398, il quale ricorda anche come: «la storiografia retorica di Floro [...] piacque molto al medioevo e poi al Petrarca».

²⁵ Lucano, *Bellum civile*, V, 526-528. Cfr. E. PARATORE, *Lucano e Dante*, cit., pp. 180-182. Dante ricorda l'episodio di Amiclate, con intonazione marcatamente moralistica, in *Convivio*, V, XIII, 12. Cfr., sul punto, M. PASTORE STOCCHI, *Amiclate*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1970 (rist. 1984), p. 203.

²⁶ Lucano, *Bellum civile*, V, 668-671 (ed. Badali): «[...] Mihi funere nullo / est opus, o superi: lacertum retinete cadaver / fluctibus in mediis, desint mihi busta rogosque, / dum metuar semper terraque exspecter ab omni». Questi versi, che, nel poema di Lucano appartengono al medesimo contesto poetico-narrativo, contengono le parole pronunciate da Cesare in occasione dello sfortunato tentativo di raggiungere l'Italia sull'imbarcazione condotta da Amiclate.

²⁷ *Inferno*, XXXIV, vv. 61-67. Cfr., in particolare, A. CIOTTI, *Lucifero*, in *Enciclopedia dantesca*, III, cit., p. 721.

ratore per antonomasia (*individuum pro specie*) in numerosi luoghi della *Commedia*²⁸.

L'interpretazione dantesca del principato augusteo si inquadra perfettamente all'interno delle coordinate culturali del medioevo: si tratta di un'età felice (*Convivio*, IV, V, 10: «perfettissima etade»), in cui si realizzano le condizioni necessarie per la nascita del Redentore²⁹. Nella *Commedia*, Augusto viene ricordato, per bocca di Virgilio, nel contesto poetico-narrativo dell'incontro tra il poeta latino e Dante, in *Inferno*, I, v. 71 («e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto») e in *Purgatorio*, VII, v. 6 («fur l'ossa mie per Ottavian sepolte»), in occasione della presentazione di Virgilio a Sordello da Goito³⁰. Una del tutto generica menzione dello splendore dei trionfi di Scipione l'Africano e di quelli di Augusto accompagna, come termine di paragone, la rappresentazione del carro trionfale simbolo della Chiesa nella mistica processione del paradiso terrestre, in *Purgatorio*, XXIX, vv. 115-117: «Non che Roma di carro così bello / rallegrasse Africano o vero Augusto, / ma quel del Sol saria pover con ello»³¹.

In *Paradiso*, VI, vv. 73-81, per bocca di Giustiniano, vengono rapidamente passate in rassegna le imprese militari di Augusto, dalla battaglia di Filippi contro i cesaricidi, fino alla chiusura delle porte del tempio di Giano³². Non deve poi essere dimenticato l'impie-

²⁸ *Inferno*, XIII, vv. 64-65 («ospizio di Cesare», il palazzo dell'imperatore); *Purgatorio*, VI, vv. 92, 114 (con riferimento ad Alberto d'Asburgo, cfr. S. CRISTALDI, *La profezia imperfetta. Il Veltro e l'escatologia medievale*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 2011², pp. 136-137); *Paradiso*, I, v. 29, IV, v. 10, VI, v. 86 (il «terzo Cesare» è Tiberio, v. *infra*, § 3), XVI, v. 59. Sull'impiego antonomastico del nome di Cesare, cfr. M. PASTORE STOCCHI, *Giulio Cesare*, cit., p. 224.

²⁹ Cfr. *Convivio*, IV, V, 8 e 10. Il tema è ricorrente nella letteratura medievale. Cfr. Alexander Neckam, *De laudibus divinae sapientiae*, V, 209-210.

³⁰ Un riscontro relativo all'iniziativa di Ottaviano di seppellire Virgilio si trova nella *Vita quae Donati aucti dicitur* (ed. Stok, pp. 101-102, ll. 55-56): «[...] translata igitur iussu Augusti eius ossa, prout statuerat, Neapolim fuere [...]».

³¹ L'immagine trova probabilmente la propria fonte in «generiche reminiscenze di scuola»: cfr. sul punto M. PASTORE STOCCHI, *Augusto*, in *Enciclopedia dantesca*, I, cit., p. 449.

³² Secondo M. PASTORE STOCCHI, *Augusto*, cit., p. 449: «la rassegna [...] non consente, per la sua sinteticità, una precisa ricognizione delle fonti dantesche». Per la chiusura delle porte del tempio di Giano, cfr. Orosio, VI, XXII, 1-5. Augusto

go antonomastico dell'appellativo di Augusto per designare Federico II, in *Inferno*, XIII, v. 68³³.

3. *Tiberio, Tito (e Domiziano)*

Trascurando il fosco affresco dell'imperatore tracciato da Tacito, la cultura medievale interpretò la figura di Tiberio come «strumento provvidenziale nella vicenda della salvezza»³⁴. L'imperatore viene quindi ricordato da Dante, per bocca di Giustiniano, come il «terzo Cesare», cui la giustizia divina concesse «gloria di far vendetta ala sua ira» (*Paradiso*, VI, vv. 82-90). Il tema della partecipazione di Tiberio al martirio di Cristo viene approfondito da Dante nella *Monarchia* e addotto come fondamento della legittimazione del potere imperiale (*Monarchia*, II, XI, V).

Nel contesto dell'incontro di Dante e di Virgilio con Stazio, quest'ultimo dichiara di essere vissuto sotto «l buon Tito», che «con l'aiuto del sommo Rege» vendicò l'uccisione di Cristo da parte degli ebrei (*Purgatorio*, XXI, vv. 82-87). La presa e la distruzione di Gerusalemme risalgono al 70 d.C., dunque al primo anno del principato di Vespasiano, che una volta divenuto imperatore (69 d.C.) lasciò al figlio Tito la conduzione delle imprese militari³⁵. L'impresa

(*RG*, 13), da parte sua, si vantò del fatto che nel corso del suo principato le porte del tempio di Giano fossero state chiuse per ben tre volte, mentre ciò era avvenuto, in precedenza, solo due volte: sul punto, v. per tutti A. GIARDINA, *L'impero di Augusto*, in L. CANFORA, A. GIARDINA *et alii*, *I volti del potere*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 31.

³³ Analogamente a quanto più volte accade con riferimento all'appellativo di Cesare: cfr. *supra*, nt. 28.

³⁴ Così M. PASTORE STOCCHI, *Tiberio*, in *Enciclopedia dantesca*, V, cit., p. 602.

³⁵ Un ricordo della guerra che portò alla conquista di Gerusalemme è anche in *Purgatorio*, XXIII, vv. 28-29: «l' dicea fra me stesso pensando: "Ecco / la gente che perdé Gerusalemme, / quando Maria nel figlio diè di becco"». L'episodio della donna che si ciba del proprio figlio, tradito da Flavio Giuseppe, Ἰστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους, VI, III, 4 e ripreso da Eusebio di Cesarea, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, III, VI, 21-28, conosce notevole fortuna nella letteratura medievale e viene recepito nel *Policraticus*, II, 6, nello *Speculum historiale*, X, 5

di Vespasiano e di Tito costituisce il nucleo storico su cui viene costruito il racconto della *Vindicta Salvatoris*, che in età medievale conobbe straordinaria fortuna³⁶. La *Commedia* torna nuovamente sul tema della *Vindicta Salvatoris*, nel sesto e nel settimo canto del *Paradiso*, prima attraverso le parole di Giustiniano, e, poi, per mezzo di quelle di Beatrice.

Giustiniano, dopo essersi soffermato sulla partecipazione dell'Impero romano e di Tiberio all'espiazione di Cristo, menziona la distruzione di Gerusalemme da parte di Tito (*Paradiso*, VI, vv. 91-93). Nel settimo canto del *Paradiso*, Beatrice spiega a Dante perché la giusta vendetta del peccato originale fu giustamente punita nei giudei (*Paradiso*, VII, vv. 19-51). Beatrice ricorda che Adamo («quell'uom che non nacque», v. 26), attraverso il peccato originale, dannò tutti i suoi discendenti («dannando sé, dannò tutta sua prole», v. 27), fino al momento della venuta in terra del figlio di Dio, che aveva una doppia natura, umana e divina (vv. 30-33). Gli uomini, pur essendo stata la natura umana creata «sincera e buona» (v. 36), vennero esclusi dal paradiso, per aver voltato le spalle a Dio (vv. 37-39). La pena della croce fu quantomai rispondente a giustizia se rapportata alla natura umana di Cristo («La pena dunque che la croce porse / s'ala natura assunta si misura, / nulla già mai si giustamente morse», vv. 40-42)³⁷. Tuttavia, nessun altro supplizio fu più ingiusto, in rapporto all'individualità della persona che lo subì, innocente e dotata di una duplice natura, umana e divina («e così nul-

e nella *Legenda aurea*, LXIII, 164-175, oltre che in una nutrita serie di codici che contengono volgarizzamenti della *Vindicta Salvatoris*: cfr. L. BELLONE, *La tradizione italiana della Vindicta Salvatoris: edizione dei volgarizzamenti toscani*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011, pp. 49-50 e pp. 69-71.

³⁶ L. BELLONE, *La tradizione italiana della Vindicta Salvatoris: edizione dei volgarizzamenti toscani*, cit., pp. 18-19 e pp. 29-30. Il tema della vendetta contro i giudei si trova anche in Alexander Neckam, *De laudibus divinae sapientiae*, V, 213-216.

³⁷ Cfr. M. AURIGEMMA, *Mercurio. Cielo di Mercurio*, in *Enciclopedia dantesca*, III, cit., p. 910 e G. BATTISTONI, *Gli Ebrei nell'opera di Dante*, in ID., *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Giuntina, Firenze, 2004, p. 111. Quest'ultimo Autore osserva in proposito: «Come a dire che la sofferenza della croce fu la più giusta delle pene se sarà commisurata alla *natura umana* colpevole fin dal peccato d'Adamo; natura che lo stesso Gesù aveva fatto propria incarnandosi [...]».

la fu di tanta ingiura / guardando ala persona che soferse, / in che era contratta tal natura», vv. 43-45)³⁸. Da un unico atto, la morte di Cristo voluta da Dio, nella realizzazione del suo disegno, e dai giudei, scaturirono, dunque, effetti diversi (vv. 46-48)³⁹. Beatrice conclude la sua spiegazione osservando come non debba più sembrare a Dante difficile da capire («forte», v. 49), come «giusta vendetta poscia vengiata fu da giusta corte» (v. 51)⁴⁰.

Stazio, nel contesto della narrazione autobiografica volta a spiegare a Virgilio come avvenne la sua conversione al cristianesimo, menziona le persecuzioni inflitte da Domiziano ai cristiani (*Purgatorio*, XXII, vv. 82-84)⁴¹. In età medievale, il nome di Domiziano non rientra nel catalogo dei *boni reges* e si è, dunque, soliti, accogliendo il netto giudizio di condanna tramandato dall'antichità, contrapporre il suo operato a quello del fratello Tito, e, ancora di più, a quello dell'*optimus princeps* Traiano⁴². Secondo Manlio Pastore Stocchi, l'atteggiamento di Dante nei confronti di Domizia-

³⁸ Cfr. G. BATTISTONI, *Gli Ebrei nell'opera di Dante*, cit., p. 111. È necessario ricordare, inoltre, che Cristo è esente dal peccato originale, perché concepito per virtù dello Spirito Santo.

³⁹ Giunge a conclusioni in parte divergenti G. BATTISTONI, *Gli Ebrei nell'opera di Dante*, cit., p. 111, secondo cui da un solo evento derivarono «la morte del corpo umano che “piacque” a coloro che avevano inteso liberarsi così di un nemico mortale; la morte del corpo divino che “piacque” a Dio, che, così, dava vita nuova a un disegno salvifico collettivo».

⁴⁰ L'espressione «giusta corte» si riferisce all'azione di Tito, mentre meno pregnante appare il riferimento di alcuni interpreti al tribunale di Dio. Sulla questione, v. N. SAPEGNO, *Commento*, in DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di N. SAPEGNO, Ricciardi, Milano-Napoli, 1957, p. 866, ad v. 51, che opportunamente osserva: «ciò che in questo momento preme a Dante di mostrare è appunto la legittimità dell'operato dell'Aquila, e quindi l'intrinseca bontà delle due decisioni in apparenza contraddittorie [...]».

⁴¹ La persecuzione di Domiziano contro i cristiani è ricordata da Orosio, *Historiarum adversus paganos libri*, VII, X, 1.

⁴² Cfr. Tommaso d'Aquino, *De regimine principum* I, 7 (ed. Marietti, p. 264): «Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri eius successerat, dum tyrannidem exercet, a senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum revocatis».

no è, comunque, conforme al «proposito di non inferire mai su un personaggio antico che abbia rivestito la dignità imperiale»⁴³.

4. Traiano

Dante incontra Traiano, imperatore pagano e persecutore dei cristiani, nel cielo di Giove, tra gli spiriti giusti⁴⁴. Nella pupilla dell'aquila, rappresentazione allegorica della giustizia, brilla lo spirito di Davide, mentre il ciglio è formato dagli spiriti di altri cinque giusti, nell'ordine: Traiano, Ezechia, Costantino, Guglielmo II d'Altavilla, Rifeo⁴⁵. 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» (*Paradiso*, XX, vv. 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 Ro-

⁴³ Così M. PASTORE STOCCHI, *Domiziano*, in *Enciclopedia dantesca*, I, cit., p. 553.

⁴⁴ L'epistolario pliniano (*Epistularum libri*, X, 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 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 *Minima Epigraphica et Papyrologica*, XXII, 24, *La Giustizia di Traiano: dalla storia al mito. Atti del Convegno internazionale. Reggio Calabria 3-5 novembre 2017*, cit., pp. 287-308.

⁴⁵ 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)». Su Costantino, cfr. *infra*, § 5.

ma presso il foro di Traiano, sarebbe rimasto particolarmente colpito da un bassorilievo marmoreo raffigurante l'imperatore⁴⁶.

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 (*Ῥωμαϊκὴ ἱστορία*, LXVIII, X, 2). 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 che si rivolse con una certa insistenza all'imperatore, ottenendo poi di essere da lui ascoltata (*Ῥωμαϊκὴ ἱστορία*, LXIX, VI, 3).

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 714⁴⁷. Il racconto si trova anche nella *Vita* di

⁴⁶ Sulla fortuna tardoantica di Traiano, v. G. ZECCHINI, *Traiano postumo (con un'appendice su Adriano)*, in ID., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1993, pp. 127-145; con particolare riferimento al recupero effettuato da Teodosio e all'apporto del retore Temistio adde U. ROBERTO, *L'eredità di Traiano: la vicenda di Lusius Quietus nel pensiero di Temistio (Or. XVI 204D-205A)*, in *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*, a cura di A. CASTALDINI, Istituto italiano di cultura V. Grasso, Bucarest, 2008, pp. 72-90.

⁴⁷ 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 baptizatam, neminem moveat: nemo enim sine baptismo Deum videbit umquam: cuius tertium genus est lacrimæ. Nam die quadam transiens per forum Traiani, quod ab eo opere mirifico constructum dicunt, illud considerans reperit opus tam elemosinarium eum fecisse paganum ut Christiani plus quam pagani esse posse videret. Fertur namque contra hostes exercitum ducens propere 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, "dico 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 arguete me, dicit Dominus". Unde per eum in se habuit Christum lo-

San Gregorio Magno composta da Giovanni Diacono, su impulso di papa Giovanni VIII⁴⁸. 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 Diacono⁴⁹.

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 Traiano⁵⁰. 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.

quentem ad refrigerium animæ eius quid implendo nesciebat, ingrediens ad sanctum Petrum solita direxit lacrimarum fluentia usque dum promeruit sibi divinitus revelatum fuisse exauditum, atque ut nunquam de altero illud praesumpsisset pagano». Cfr. G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, in *Viator*, 1984, p. 27.

⁴⁸ Giovanni Diacono, *Sancti Gregorii Magni vita*, II, 44. All'inizio della narrazione 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 easdem Anglorum Ecclesias, quod Gregorius per forum Traiani [...]»). Cfr. P. MAYMÓ I CAPDEVILA, J.A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *L'origine d'une légende grégorienne: la rédemption de Trajan*, in *Mémoires de Trajan, mémoires d'Hadrien*, a cura di S. BENOIST et alii, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2020, pp. 247-251, che forniscono una possibile spiegazione dei legami della leggenda con gli ambienti anglosassoni.

⁴⁹ Paolo Diacono, *Sancti Gregorii Magni vita*, 27 (ed. Migne, pp. 56-57). Cfr. G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, cit., p. 30. Sull'opera e sull'aggiunta, sul finire del IX secolo, delle parti relative ai miracoli (i capitoli 23-28 del testo interpolato), v. inoltre L. CASTALDI, v. *Paolo Diacono*, in *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a cura di G. CREMASCOLI, A. DEGL'INNOCENTI, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008, p. 249 e L. CAPO, v. *Paolo Diacono*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXI, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 2014, p. 157.

⁵⁰ Cfr. F. COSTABILE, «La giustizia di Traiano»: un emblema nel XIX centenario, in *Minima Epigraphica et Papyrologica*, XXII, 24, *La Giustizia di Traiano: dalla storia al mito. Atti del Convegno internazionale. Reggio Calabria 3-5 novembre 2017*, cit., p. 11.

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»⁵¹.

Traiano si sarebbe, allora, nel corso di questa breve resurrezione, convertito al cristianesimo, ottenendo, così, la salvezza eterna⁵².

Nella seconda cantica, la leggenda della giustizia di Traiano è istoriata su un bassorilievo marmoreo, contenente esempi di umiltà destinati ai superbi, che Dante e Virgilio trovano all'ingresso della prima cornice del purgatorio (*Purgatorio*, X, vv. 73-93).

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 (V, 8), nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (XI, 46), nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (XLVI, 159-198), e, persino, arrivando così proprio all'ambiente culturale fiorentino, nella biografia di Traiano contenuta nei *Fiori e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori* (opera

⁵¹ Lo ricorda opportunamente WHATLEY, *The Uses of Hagiography: the legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, cit., p. 28.

⁵² È senz'altro la versione accolta da Dante (cfr. *Paradiso*, XX, vv. 110-117). La *Legenda aurea*, XLVI, 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. Mi piace, invece, 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. Cfr. sul punto, le osservazioni di Maria Paola del Moro: M.P. DEL MORO, J. JOVANOVIĆ, *Dalla Storia alle storie di Traiano: la leggenda medievale della vedova e il racconto popolare slavo*, in *Traiano. Costruire l'impero. Creare l'europa*, a cura di C. PARISI PRESCICCE et alii, De Luca editori d'arte, Roma, 2017 (Catalogo della mostra tenuta a Roma dal 29 novembre 2017 al 16 settembre 2018), p. 360.

attribuita dal suo primo editore, Vincenzo Nannucci [1837-1839], proprio a Brunetto Latini) e nel Novellino (Nov. 69)⁵³.

5. Costantino

Il primo imperatore cristiano viene collocato, come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, nel cielo di Giove, tra gli spiriti giusti. L'aquila inizia a parlare di Costantino, dopo aver dato conto della presenza di Traiano e di Ezechia, re di Giuda:

«L'altro che segue, con le leggi e meco, / sotto buona intenzion che fé
mal frutto / per cedere al pastor si fece greco: / ora conosce come il mal
dedutto / dal suo bene operar non li è nocivo, / avvegna che sia 'l mon-
do indi distrutto» (*Paradiso*, XX, vv. 55-60).

La «buona intenzion che fé mal frutto» è un riferimento al *Constitutum Constantini*: secondo Dante, l'intenzione di dotare la Chiesa di un patrimonio per soccorrere i poveri sarebbe stata «buona»,

⁵³ M. PICONE, *Canto XX*, in *Lectura Dantis Turicensis*, III, *Paradiso*, a cura di G. GÜNTERT, M. PICONE, F. CESATI, Firenze, 2002, pp. 314-315, ricorda come sia opportuno distinguere tra la tradizione agiografica e le più tarde versioni «umanistiche», 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 filosafi* (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^e-XXII^e siècle)*, in *Mémoires de Trajan, mémoires d'Hadrien*, 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». Può essere interessante ricordare che nel Novellino (Nov. 44), incontriamo un altro grande personaggio della *Commedia*: Marco Lombardo.

ma l'atto determinò conseguenze estremamente negative⁵⁴. L'espressione «con le leggi» allude, verosimilmente, all'intensa attività normativa della cancelleria costantiniana conseguente alla conversione dell'imperatore al cristianesimo⁵⁵. Il tema del trasferimento della capitale dell'Impero romano da Occidente a Oriente, conseguente alla donazione («per cedere al pastor si fece greco»)⁵⁶, è già anticipato, nel sesto canto del *Paradiso*, dai versi con cui si apre l'ampia narrazione di Giustiniano⁵⁷.

Il primo imperatore cristiano è menzionato anche nell'*Inferno*, nel contesto dell'incontro tra il papa simoniacò Niccolò III Orsini e il Poeta, che, sdegnato, pronuncia una dura invettiva contro la corruzione degli ecclesiastici⁵⁸. Dante individua nella donazione di

⁵⁴ Cfr. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, II, Loescher, Torino, 1883, pp. 86-89. L'intenzione «buona», oltre che, con un dubbio retorico, in *Purgatorio*, XXXII, v. 138 («forse con intenzion sana e benigna»), è ricordata, come *pia intentio*, in *Monarchia*, II, XI, 8. Rileva pure il riferimento al «bene operar» (v. 59).

⁵⁵ Un preciso riferimento all'attività di Costantino come legislatore, con un consistente salto cronologico, immediatamente dopo la menzione della legge delle dodici tavole (peraltro come derivazione dalla legislazione di Solone), si trova nel *Tresor*, I, 17, 2. Gli *Actus Silvestri* conservano il ricordo dell'intensa attività legislativa successiva alla conversione: cfr. G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., pp. 56-57 e T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, cit., pp. 87-134. Così anche la *Legenda aurea*, XII, 60-66.

⁵⁶ Una qualche assonanza può essere forse intravista rispetto alla narrazione contenuta in *Tresor*, I, 87, 2 (ed. Carmody, pp. 68-69): «Lors s'en ala Coustantins en Costantinoble, ki por son non est ensi apelee, car primes avoit ele non Besans; et tint l'empire de Gresse, k'il ne sousmist mie as apostole selonc ce k'il fist celui de Rome».

⁵⁷ *Paradiso*, VI, vv. 1-6. Osserva L. BRACCESI, *Roma bimillennaria*, cit., pp. 57-58: «Come Dante predilige Giustiniano così non ama Costantino. Anche se è costretto a collocarlo in paradiso come primo imperatore cristiano, non gli perdona due cose: a livello politico la bipartizione dell'impero con la fondazione di Costantinopoli e, a livello religioso, la donazione alla chiesa di Beni secolari». Come abbiamo visto, valutazioni negative della donazione di Costantino si trovano anche in *Purgatorio*, XXXII, vv. 124-129: cfr. *supra*, § 1. I primi versi del sesto canto del *Paradiso* sono ispirati da quelli posti in apertura del terzo libro dell'Eneide: cfr. sul punto S. MARIOTTI, *Il Canto VI del Paradiso*, cit., pp. 378-381.

⁵⁸ Cfr. G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., pp. 99-100. Vedi, inoltre, G. LEDDA, *Dante Alighieri*, in *Dalle origini al Cinquecento*, a cura di L. CHINES *et alii*, Mondadori, Milano, 2007 (La letteratura italiana diretta da E. Raimondi),

Costantino, fondamento del potere temporale della Chiesa, la stessa origine della simonia⁵⁹:

«Ahi, Costantin, di quanto mal fu madre, / non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco padre!» (*Inferno*, XIX, vv. 115-117).

Come nota Bruno Nardi, l'impiego del termine «dote» evoca un'opinione relativa al *Constitutum Constantini* tradita da Odofredo nella sua *lectura* sulla l. *Omnia omnino* (Dig. 1.12.1)⁶⁰. Oltre che perniciosa, Dante considera la donazione invalida: gli argomenti a sostegno della tesi dell'invalidità sono ampiamente sviluppati nella *Monarchia*⁶¹.

pp. 90-100, con particolare riferimento a *Inferno*, XIX, v. 104: «che la vostra avarizia il mondo attrista», e all'idolatria delle ricchezze terrene, *Inferno* XIX, vv. 112-114: «Fatto v'avete dio d'oro e d'argento: / e che altro è da voi all'idolatre, / se non ch'elli uno, e voi n'orate cento?». Niccolò III scambia Dante per Bonifacio VIII e annuncia la sua prossima dannazione.

⁵⁹ Cfr. S. CRISTALDI, *La profezia imperfetta. Il Veltro e l'escatologia medievale*, cit., p. 71. La simonia trova la propria fonte non nella colpa di Simon Mago, ma nella donazione di Costantino.

⁶⁰ *Domini* ODOFREDI *in iure absolutissimi matura, diligentissimequē repetita interpretatito, in undecim primos Pandectarum libros [...]*, Lugduni, 1550, f. 27 vb: «[...] dicimus quod licet dominus imperator Constantinus concesserit domino pape urbem, tamen urbs romana non est sua, sed est vicarius principis. Sed per dominum papam et per eos qui dicunt quod Roma est domini pape, respond. quod dominus imp. Constantinus dotabat ecclesiam et, in dotando eam, donavit ei urbem et patrimonium ecclesiae sancti Petri [...]». Sul punto, v. B. NARDI, *La «donatio Constantini» e Dante*, cit., p. 146 e nt. 1; nonché *amplius* ID., *Intorno ad una nuova interpretazione del terzo libro della Monarchia dantesca*, in ID., *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma, 1960, pp. 256-257. Sulle posizioni espresse da Odofredo in relazione al *Constitutum Constantini*, v. tuttavia D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 92-95 (per alcune precisazioni in merito all'interpretazione in precedenza proposta da N. TAMASSIA, *Odofredo. Studio storico-giuridico*, Tip. Fava e Garagnani, Bologna, 1894 [rist. anast. A. Forni, Sala Bolognese, 1981], p. 37 e nt. 2, p. 145 e nt. 5, poi ripresa da Bruno Nardi nei lavori sopra richiamati, cfr., in particolare, p. 94, nt. 35).

⁶¹ Cfr. *Monarchia*, III, X. Sull'interpretazione della Donazione di Costantino da parte di Dante, v. B. NARDI, *La «donatio Constantini» e Dante*, cit., pp. 136-

L'imperatore, secondo l'interpretazione proposta da Dante nel trattato politico, non avrebbe potuto alienare la *dignitas imperii*, perché questo avrebbe senz'altro configurato un atto contrario ai doveri del suo ufficio, né, d'altra parte, la Chiesa avrebbe potuto riceverla (*Monarchia*, III, X, 4-5). Il prosiegua della trattazione sottolinea, inoltre, richiamando testualmente Matteo, 10,9, che il possesso da parte della Chiesa di ricchezze terrene è contrario ai precetti evangelici (*Monarchia*, III, X, 14).

L'imperatore avrebbe, invece, potuto destinare in patrocinio della Chiesa un qualche patrimonio, e altri beni, e anche il vicario di Dio avrebbe potuto riceverli, come dispensatore di frutti per la Chiesa e per i poveri di Cristo (*Monarchia*, III, X, 16-17).

La leggenda della guarigione di Costantino dalla lebbra grazie all'intervento di papa Silvestro, alla quale seguirono la conversione dell'imperatore e la donazione di Roma alla Chiesa, viene richiamata in *Inferno*, XXVII, vv. 94-99, per bocca di Guido da Montefeltro, che narra della richiesta rivoltagli da Bonifacio VIII, intenzionato a espugnare Palestrina, dove erano asserragliati Giacomo e Pietro Colonna.

La versione tramandata dalla letteratura agiografica e dalla pubblicistica del tempo circa la conversione di Costantino guarito dalla lebbra per intercessione di papa Silvestro, recepita da Dante, si discosta, come abbiamo già avuto modo di constatare, dalla narrazione contenuta in Eusebio di Cesarea, secondo il quale la conversione si verificò, invece, dopo la visione di una croce luminosa, prima della battaglia di Ponte Milvio, mentre il battesimo sarebbe stato ricevuto dall'imperatore solo in punto di morte⁶².

148; P.G. RICCI, *Dante e l'impero di Roma*, in *Dante e Roma*, cit., pp. 140-141 e ID., *Donazione di Costantino*, in *Enciclopedia dantesca*, II, cit., pp. 569-570. Nella letteratura più recente, cfr. G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., pp. 103-104 e A. GHISALBERTI, *Metamorfosi dell'antico in Dante. Dal primo motore al primo amore*, cit., pp. 73-74. La nullità della donazione è peraltro affermata anche da Accursio, gl. *conferens generi* a Coll. 1.6 *praef.* (= Nov. 6 *praef.*) Cfr. sul punto D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, cit., pp. 66-67.

⁶² Per la visione della croce luminosa, v. Eusebio di Cesarea, *Eiς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως*, I, 27-32. Una versione parzialmente diversa

6. Giustiniano

La prima menzione di Giustiniano nella *Commedia*, con precisa allusione al suo ruolo di legislatore, si trova, nel contesto dell'ampia digressione sulla miseria d'Italia, in *Purgatorio*, VI, vv. 88-89: «Che val perché ti raccorciasse il freno / Giustiniano, se la sella è vòta?»⁶³.

Dante incontra poi Giustiniano nel cielo di Mercurio, alla fine del quinto canto del *Paradiso*⁶⁴. Dante si rivolge allora a quello spirito, dichiarando di ignorarne l'identità⁶⁵. L'anima, contenta di poter soddisfare il desiderio di conoscenza del Poeta, diventa ancora più lucente: della sua risposta dà conto il sesto canto, l'unico interamente occupato da un discorso diretto⁶⁶.

In questa sede, dopo aver già considerato nei precedenti paragrafi alcuni luoghi particolarmente significativi del sesto canto del *Paradiso* in relazione al tema che ci occupa, sarà sufficiente richiamare solo i celebri versi che contengono riferimenti alla biografia e alle iniziative intraprese dall'imperatore bizantino:

«Cesare fui e son Giustiniano, / che, per voler del primo Amor ch'ï sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano. / E, prima ch'io all'o-

è tradita da Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, XLIV, 4-6. Sul punto, cfr. G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, cit., p. 18. Sul battesimo, v. *supra*, § 1. Cfr. inoltre *Monarchia*, III, X, 1. La versione dell'episodio della conversione recepita da Dante si presenta molto vicina a quella contenuta nel *Tresor* di Brunetto Latini (*Tresor*, I, 87, 2), ma la straordinaria diffusione della leggenda non permette di affermare con sicurezza l'esistenza di un rapporto di dipendenza.

⁶³ Cfr. E. PARATORE, *Postilla. Un centenario dentro l'altro*, in Id., *Tradizione e struttura in Dante*, Sansoni, Firenze, 1968 (la *Postilla* riproduce un articolo apparso sul *Giornale d'Italia* del 29-30 novembre 1965), p. 124, secondo cui Giustiniano è ricordato da Dante «come colui che aveva operato la grande ricostituzione della tradizione giuridica romana».

⁶⁴ Il Poeta desidera conoscere la condizione dei beati che si trova di fronte e una delle anime lo esorta, dunque, a interrogarla: *Paradiso*, V, vv. 115-120.

⁶⁵ *Paradiso*, V, vv. 124-129.

⁶⁶ Lo spirito di Giustiniano, nel canto successivo, conclude il suo discorso con lodi a Dio e si allontana insieme alle altre anime (*Paradiso*, VII, vv. 1-9). Un resoconto delle principali questioni affrontate dalla critica dantesca in relazione al sesto canto del *Paradiso* è offerto da M. LEONE, *Il canto di Giustiniano nell'interpretazione della recente critica dantesca. Il punto sulla questione*, in *Studi danteschi*, 2013, pp. 345-357.

vra fossi attento, / una natura in Cristo esser, non piùe, / credea, e di tal fede era contento; / ma il benedetto Agapito, che fue / sommo pastore, ala fede sincera / mi dirizzò con le parole sue. / Io li credetti; e ciò che 'n sua fede era / vegg'io or chiaro sì, come tu vedi / ogni contraddizione e falsa e vera. / Tosto che con la Chiesa mossi i piedi, / a Dio per grazia piacque d'inspirarmi / l'alto lavoro, e tutto in lui mi diedi; / e al mio Belisar commendai l'armi, / cui la destra del ciel fu sì congiunta / che segno fu ch'ì' dovessi posarmi» (*Paradiso*, VI, vv. 10-27).

La prima terzina è dedicata all'imponente opera di sistemazione del diritto portata a compimento, per volere dello Spirito Santo («del primo Amor ch'ì' sento», v. 11), da Giustiniano (vv. 10-12)⁶⁷. L'impiego della formulazione «d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano» (v. 12) costituirebbe prova, secondo un ormai consolidato indirizzo interpretativo, di una conoscenza diretta da parte di Dante del contenuto di alcuni luoghi giustiniani⁶⁸. Per quanto mi riguarda, considero arduo, oltre che storiograficamente poco produttivo, individuare un rapporto di intertestualità tra il verso dantesco appena richiamato e qualche preciso luogo della compilazione giustiniana: i riferimenti del legislatore bizantino a interventi di razionalizzazione della materia giuridica sono numerosi, e, del resto, lo stesso Dante ben poteva essere a conoscenza di tali interventi grazie alla mediazione di altre fonti e, quindi, anche a prescindere da un'ipotetica diretta lettura delle costituzioni imperiali che vengono solitamente citate in proposito⁶⁹.

⁶⁷ Si sofferma sullo stile epigrafico che caratterizza il canto di Giustiniano S. CARRAI, *Canto VI*, in *Lectura Dantis Turicensis*, III, cit., pp. 99-100; ID., *Dante e l'antico. L'emulazione dei classici nella Commedia*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione E. Franceschini, Firenze, 2012, pp. 75-86.

⁶⁸ Cfr. sul punto F. CANCELLI, *Diritto romano*, in *Enciclopedia dantesca*, II, cit., p. 479, secondo cui anche l'espressione «per voler del primo Amor ch'ì' sento» (v. 11), potrebbe essere stata ispirata dalle parole iniziali di *const. Deo auctore*; vedi anche S. CONTE, *Giustiniano e l'ispirazione divina dei Digesta*, in *L'Alighieri*, 2006, pp. 25-28. Cfr. *const. Haec quae necessario*, 2. Si richiamano, inoltre, per il riferimento all'immagine di una *supervacua similitudo* delle leggi, *const. Deo auctore*, 1 e 7; nonché, per, l'intenzione di stabilire una *consonantia* tra le leggi, *const. Tanta*, 1. Cfr. anche *const. Cordi*, 1. Sul punto, v. anche la nota successiva.

⁶⁹ Si vedano al riguardo i testi di Martino Polono e di Brunetto Latini qui riportati *infra*, nelle note 71-72. Altri riferimenti si trovano nella *const. Summa rei*

Dante ricorda poi, attraverso ben quattro terzine, la conversione di Giustiniano dall'eresia monofisita, frutto dell'intervento di papa Agapito (vv. 13-21), conversione che, come si evince chiaramente dal v. 13 («E, prima ch'io all'ovra fossi attento») e dalla prosecuzione della narrazione poetica (vv. 22-24), sarebbe avvenuta prima dell'avvio dell'imponente opera di sistemazione del diritto intrapresa dall'imperatore⁷⁰.

publicae, pr.-1. L'immagine della *consonantia legum* appare, peraltro, in *const. Imperatoriam*, 2.

⁷⁰ La missione di Agapito a Costantinopoli, tra la fine del 535 e l'inizio del 536, fortemente voluta da Teodato e sostanzialmente fallita, determinò solo la deposizione del patriarca monofisita Antimo (eletto con il favore di Teodora) e la sua sostituzione con Mena, seguace dell'ortodossia. Agapito venne a mancare a Costantinopoli il 22 aprile 536, proprio nel corso di questa missione. Il suo pontificato durò solo undici mesi e diciotto giorni: cfr. P. PASCHINI, *Agapito I*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, I, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1929 (rist. 1949), p. 835; I. DANIELE, *Agapito I*, in *Enciclopedia cattolica*, I, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1948, coll. 428-429; O. BERTOLINI, *Agapito I*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1960, pp. 363-364; S. SAFFIOTTI BERNARDI, *Agapito*, in *Enciclopedia dantesca*, I, cit., p. 74; J.R. MARTINDALE, *Agapetus I*, in *The Prosopography of the Later Roman Empire*, IIIA, Cambridge University press, Cambridge, 1992, p. 23; E. PAOLI, *Agapito I*, in *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, cit., p. 4. Dante, verosimilmente, attinge alle notizie relative alla conversione di Giustiniano da Martino Polono (che menziona l'eresia eutichiana: v. M. JUGIE, *Éutiche e eutichianesimo*, in *Enciclopedia cattolica*, V, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1950, coll. 866-870; per la più ampia nozione di monofisismo, cfr. ID., *Monofisiti*, in *Enciclopedia cattolica*, VIII, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1952, coll. 1299-1302) e da Brunetto Latini (cfr. i testi riportati *infra*, nelle note 71-72). Sulla questione, cfr. R. MANSELLI, *Monofisismo*, in *Enciclopedia dantesca*, III, cit., p. 1010. La grande opera di sistemazione del diritto intrapresa dall'imperatore ha invece inizio, dopo un periodo di apparente inattività della cancelleria imperiale (dall'agosto del 527), il 13 febbraio del 528, con l'emanazione della *const. Haec quae necessario*: cfr. sul punto R. BONINI, *Introduzione allo studio dell'età giustiniana*, IV ed. riveduta e aggiornata, Pàtron, Bologna, 1985, p. 19 e G. LUCHETTI, *Dall'elaborazione casistica ai codici. L'esperienza giustiniana*, in *Legge, eguaglianza, diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013)*, a cura di ID., «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 2018, p. 347. Deve essere pure segnalato che S. CONTE, *Giustiniano*, cit., pp. 28-31, individua nei vv. 22-24, per il riferimento all'ispirazione divina dell'opera intrapresa dall'imperatore, suggestioni derivanti dalla lettura

L'inesattezza relativa al momento di avvio dell'«alto lavoro» (v. 24) della compilazione può essere frutto dell'esposizione, assai sintetica e, almeno sul punto, non particolarmente lineare, contenuta nel *Tresor*, che costituisce senz'altro la principale fonte delle notizie di Dante su Giustiniano⁷¹. Del resto, lo storico Martino Polono inizia la sua trattazione relativa all'imperatore ricordando la conversione frutto dell'intervento di Agapito e solo dopo menziona l'attività nel campo del diritto⁷². Nell'ultima terzina (vv. 25-27), si ricordano le imprese militari affidate a Belisario, passando sotto silenzio come quest'ultimo venga, in realtà, rimosso dalla conduzione della guerra gotica nel 548⁷³.

ra di *const. Deo auctore*, pr.-1 e *const. Tanta*, pr., ma i luoghi giustinianeî in cui si fa riferimento all'ispirazione divina sono pi numerosi. Cfr. *const. Imperatoriam*, l.

⁷¹ *Tresor*, I, 87, 5 (ed. Carmody, p. 69): «Cist Justinien fu de mout grant sapience et de grant pooir, ki par son grant sens abrega les lois dou Coude et du Digest, ki premiers estoit en tante confusion ke nus n'en pooit a chief venir. Ja soit ce k'il fust au comencement en l'erreur des erites, a la fin reconut il son erreur de par le conseil Agapite, ki lors estoit apostoiles, et lors fu la crestiene lois confermee et fu devee la creance des erites, selonc ce ke l'en puet veoir sus les livres de lois qu'il fist. Et il regna .xxxviii. ans». Sul punto, cfr. S. CARRAI, *Dante e l'antico. L'emulazione dei classici nella Commedia*, cit., pp. 81-82.

⁷² Martinus Polonus, *Chronicon pontificum et imperatorum* (ed. Weiland, p. 455): «Iustinianus I. imperavit annis 38. Hunc imperatorem Agapitus papa vir Dei revocavit ad errore Heuticetis. Hic leges condidit et consummavit libros scilicet Codicem et Digestum».

⁷³ Cfr. A. PERNICE, *Belisario*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, VI, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1930 (rist. 1949), p. 544 e J.R. MARTINDALE, *Belisarius I*, in *The Prosopography of the Later Roman Empire*, IIIA, cit., pp. 215-216. Il comando venne assunto per breve periodo da Germano e, quindi dopo la morte di quest'ultimo, da Narsete: v. in proposito A. PERNICE, *Narsete*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, XXIV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1934 (rist. 1949), p. 276; adde J.R. MARTINDALE, *Narses I*, in *The Prosopography of the Later Roman Empire*, IIIB, Cambridge University press, Cambridge, 1992, p. 916. I versi di Dante sembrano riecheggiare la trattazione di Martino Polono. Cfr. Martinus Polonus, *Chronicon pontificum et imperatorum* (ed. Weiland, p. 456): «Nam licet ipse esset circa libros et leges intentus, per patricium tamen Belisarium nomine, quem ad bella constituit, prospere ubique gessit». Cfr. sul punto E. PARATORE, *Il canto VI del «Paradiso»*, in *Studi danteschi*, 1972, pp. 54-55; per un quadro pi articolato delle posizioni espresse dalla critica dantesca, adde S. BELLOMO, *Contributo all'esegesi di Par. VI*, in *Italianistica. Rivista di letteratura italiana*, 1990, p. 17 e nt. 35.

Merita forse di essere sottolineato, ma senza con ciò voler individuare l'esistenza di un rapporto di intertestualità tra i versi di Dante e alcuni luoghi giustiniani, come le cure dell'imperatore appaiano integralmente assorbite dall'opera di sistemazione del diritto, mentre gli affari militari vengono invece affidati a Belisario, in una polarizzazione particolarmente evocativa, che richiama, assai da vicino, il binomio *arma et leges*, caratteristico del linguaggio retorico impiegato dalla cancelleria imperiale giustiniana⁷⁴.

Giustiniano è stato scelto da Dante come protagonista del canto politico del *Paradiso* per la sua grande impresa di sistemazione del diritto e per aver cercato di ricostituire i confini dell'Impero⁷⁵. Mi piace concludere ricordando quanto ha avuto modo di osservare Ettore Paratore, a proposito dell'immagine che Dante ha di Giustiniano⁷⁶:

«l'imperatore che “per voler del primo amor” aveva ceduto ai suoi generali la gloria delle armi e si era dedicato al salutare compito di ricostruire la tradizione giuridica dell'Impero romano, quella cioè che racchiudeva il succo della funzione provvidenziale assegnata da Dio alla città destinata ad essere la sede dell'Impero e per naturale conseguenza “lo loco santo u' siede il successor del maggior Piero”. Proprio all'ineguagliabile potere giuridico dell'Impero Cristo aveva sottoposto la sua persona umana per rendere effettiva la redenzione dell'uman genere [...]».

⁷⁴ Cfr. S. BELLOMO, *Contributo all'esegesi di Par. VI*, cit., p. 17, che opportunamente ricorda a questo proposito *const. Imperatoriam*, pr. Che l'impiego del binomio *arma et leges* sia caratteristico del linguaggio della cancelleria imperiale è già osservato da R. BONINI, *Introduzione allo studio dell'età giustiniana*, cit., p. 47 e pp. 79-80.

⁷⁵ Cfr. E. PARATORE, *Postilla. Un centenario dentro l'altro*, cit., p. 124 e S. CARAI, *Canto VI*, cit., p. 95.

⁷⁶ E. PARATORE, *Postilla. Un centenario dentro l'altro*, cit., pp. 125-126. Il filologo formulò queste osservazioni in occasione del VII centenario della nascita di Dante (1965), che coincise con il quattordicesimo centenario dalla morte dell'imperatore (in un articolo apparso sul *Giornale d'Italia* del 29-30 novembre 1965: v. *supra*, nt. 63).

GERALDINA BONI

DANTE E I SUCCESSORI
DI PIETRO ALL'INFERNO:
ALCUNE SUGGERZIONI PER L'EPOCA ATTUALE*

Abstract: Nel contributo si prende spunto da alcune terzine della *Commedia* di condanna alla dannazione eterna di romani pontefici eretici e simoniaci per delineare la considerazione e, più in generale, l'atteggiamento di Dante Alighieri nei confronti degli uomini successori di Pietro, da una parte, e dell'ufficio petrino, dall'altra. Con l'intento di porre provocatoriamente a confronto, su questo terreno, la mentalità del Poeta con quella largamente diffusa nella società contemporanea: anche all'interno della compagine ecclesiale.

Parole chiave: Dante, *Commedia*, papi, diritto canonico, eresia e simonia.

Dante and Peter's successors in hell: some suggestions for current times. Taking inspiration from some tercets in the *Comedy* in which the eternal damnation of heretical and simoniac Roman Pontiffs are described, the paper outlines Dante Alighieri's consideration and attitude towards the men who succeeded Peter, on the one hand, and towards the Petrine office, on the other hand. With the purpose of provocatively comparing, on this ground, the mindset of the Poet with the one that is largely widespread in contemporary society: even within the ecclesial community.

Key words: Dante, *Comedy*, popes, Canon Law, heresy and simony.

In questa mia epigrafica esposizione sul tema dei papi nella *Commedia*¹ – di cui in anticipo chiedo venia a chi con ben altre compe-

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

¹ Non mi riferisco qui al tema relativo a come i papi abbiano accolto l'opera di Dante nel corso dei secoli: venne organizzato al riguardo dalla Libera Università Maria Santissima Assunta di Roma, il 22 febbraio 2006, un Convegno proprio su *Dante e i papi* (cfr. il volume *Dante e i papi. Altissimi cantus: una riflessione a 40 anni dalla Lettera Apostolica di Paolo VI*, a cura di L. FAVA GUZZETTA, G. DI PAOLA DOLLORENZO, G. PETTINARI, Studium, Roma, 2009). Come poi ricorda G. RAVASI, *I papi di Dante*, in *Avvenire*, 2 maggio 2015, a Dante è stata dedicata un'intera enciclica papale: il 30 aprile 1921, nel sesto centenario della morte del Poeta, BENEDETTO XV pubblicò *In praeclara summorum* (in *Acta Apostolicae Sedis*, 1921,

tenze se n'è occupato –, desidero anzitutto sottolineare come nel capolavoro letterario dantesco il protagonista incontri personalmente i romani pontefici esclusivamente all'inferno e in purgatorio²: e, del resto, nella già lunga sequela dei successori di Pietro fino al milletrecento, gli unici che Dante pare apprezzare sono quelli aurorali della Chiesa precostantiniana delle origini.

Il primo richiamo a un papa all'interno della *Commedia* può rinvenirsi nel canto III con Celestino V³, collocato tra gli ignavi, «colui / che fece per viltade il gran rifiuto» (*Inferno*, III, vv. 59-60): ma il riferimento non appare così esplicito, tanto che non si sono ancora sopite le dispute 'infuocate' al riguardo, con schieramenti dottrinali diametralmente discordanti. E il veloce accenno a «papi e cardinali» incluso nel VII canto, v. 47, è troppo rapido e laconico per catturare l'attenzione del lettore: forse, in quel crescendo sapiente che la *Commedia* sovente sa orchestrare, ha solo lo scopo di allertarlo e prepararlo all'imminente – e assai tagliente – 'rivelazione'.

Nel canto XI (vv. 1-9), infatti, compare, e senza infingimenti, il primo nome: «Anastasio papa guardo». Un pontificato invero ful-

pp. 209-217). Ad essa seguì, il 7 dicembre 1965, a settecento anni dalla nascita di Dante, la Lettera Apostolica *Altissimi cantus* di PAOLO VI (*ivi*, 1966, pp. 22-37): si era alla vigilia della chiusura solenne del Concilio Vaticano II e a tutti i padri conciliari – come ancora ricorderò – papa Montini aveva donato una copia della *Divina Commedia* «quasi come testo sacro da meditare». Per un'antologia del culto di Dante da parte dei papi della modernità, partendo dal 1870, cfr. recentemente V. MERLA, *Papi che leggono Dante. La ricezione dantesca nel magistero pontificio da Leone XIII a Benedetto XVI*, Stilo, Bari, 2018.

² Dante colloca all'inferno Celestino V, Anastasio II, Niccolò III, Bonifacio VIII, Clemente V, nel purgatorio Adriano V e Martino IV, citando Clemente IV. Giovanni XXII (ancora vivo mentre il Poeta scriveva la *Commedia*) viene menzionato nel *Paradiso*, ma non gli vengono risparmiati sferzanti critiche.

³ Come noto, secondo molti critici, l'anima che nella vita mondana fece «il gran rifiuto» era quella di Celestino V, Pietro da Morrone, eletto papa nel 1294 e che rinunciò dopo pochi mesi. In seguito venne eletto Benedetto Caetani, il futuro Bonifacio VIII, col quale, come del pari risaputo, Dante non ebbe buoni rapporti: a lui, tra l'altro, paladino di un'intransigente teocrazia avversata da Dante, quest'ultimo imputò di aver fatto decadere le speranze di una riforma all'interno della Chiesa e di essere stato fomentatore di nuove divisioni tra le fazioni politiche dell'epoca. La letteratura sul punto è sterminata.

mineo, di appena due anni – dal 496 al 498 –, alquanto complesso e travagliato: vicissitudini che Dante condensa in un solo, lapidario, verso: «lo qual [complemento oggetto] trasse Fotin [soggetto]⁴ de la via dritta» (v. 9). Eppoi, né Dante né il suo accompagnatore Virgilio profferiscono parola di commento, né si dipinge alcuna loro visibile reazione. Resta peraltro, reso con un asciutto *obiter dictum*⁵ apparentemente secondario e invece gravosissimo, un'attestazione per nulla irrisoria, anzi esplosivamente clamorosa: oibò, c'è la tomba d'un papa eretico all'inferno! Tra l'altro una 'scoperta' che sopravviene nel mezzo di una descrizione connotata da un realismo estremo, quasi da una trucida trivialità nel descrivere il nauseabondo odore che avvolge insopportabilmente i due viaggiatori, disgiunti dall'«orribile soperchio / del puzzo che 'l profondo abisso gitta» (vv. 4-5): tanto che si devono brevemente fermare perché «s'ausi un poco in prima il senso / al tristo fiato» (vv. 11-12). È in quest'atmosfera così opprimente che i due si avvicinano a un «grand'avello» sul cui coperchio è scritto appunto il nome di Anastasio. Uno sguardo, dunque, fugace, pressato anche dalla fretta di sottrarsi al terribile fetore, eppure pesante come un macigno.

Infatti il fendente è secco e ben assestato: superata ogni incertezza, un papa all'inferno c'è, e proprio perché eretico – senza stare qui a discettare su quale deviazione gli fosse addebitata⁶ –. Non poteva, d'altronde, Dante ignorare le vivaci *querelles* su quel '*si a fide devius*' quale eccezione che anche alcuni tra i difensori più con-

⁴ Si tratta dell'eretico identificato dalla critica a volte con Fotino di Sirmio a volte con Fotino di Tessalonica. Su tale questione e su quella correlata dei contenuti dell'eresia stigmatizzata si veda, per tutti (e con indicazione di ulteriore letteratura), A.M. MANGINI, «*Inferno* XI 8-9: Fotino! Chi era costui?», in *Studi danteschi*, 2008, pp. 19-38, il quale peraltro conclude: «mi sembra si possa dire che l'esame del quadro indiziario non consente di dare ai dubbi e alle domande da cui abbiamo preso le mosse una risposta definitiva: delle dottrine eretiche che Dante volle attribuire a Fotino e ad Anastasio sono in effetti possibili due letture diverse ed ugualmente legittime, ciascuna dotata di una propria coerenza».

⁵ Cfr. le osservazioni di L. LUGARESÌ, *Andare all'Inferno (e uscirne). Diario di un viaggio con Dante*, MC edizioni, Milano, 2021, p. 116.

⁶ Si veda il già citato saggio di A.M. MANGINI, «*Inferno* XI 8-9: Fotino! Chi era costui?»

vinti del primato romano ammettevano potesse sottrarre il vescovo di Roma alla sua immunità da qualsivoglia giurisdizione umana. Con ciò facendo pericolosamente oscillare il principio *prima sedes a nemine iudicatur* che, almeno dal *Dictatus papae* di Gregorio VII⁷ in avanti, incastona una delle prerogative, e non certo di poco conto, del successore di Pietro; e non senza prorompenti appendici per quella inerrabilità ovvero infallibilità accampabile dal papa quale attributo del suo ufficio di cui si era iniziato – e frizzantemente – a disquisire⁸. Una clausola, pertanto, quella del papa virtualmente *a fide devius*⁹, che, a causa proprio di queste non lievi ripercussioni sulla configurazione del Papato, era terreno di aspra lotta e sulla quale già si versavano – e ancora si verseranno, talora con aggressività talaltra con pudore e ritrosia – i fiumi di inchiostro dei teologi e soprattutto dei canonisti¹⁰. Qui invero, si potrebbe eccepire, si tratta della definitiva sentenza divina: ma non devono i giudici umani industriarsi e protendersi, quale massima e ambiziosissima aspirazione, per corrispondere e sovrapporsi quanto più possibile con il verdetto eterno¹¹?

Non importa che Dante aderisca, in questa condanna di Anastasio II, a una tradizione a lui sfavorevole, rispecchiata peraltro nel *Liber pontificalis*¹²; né rileva che molto probabilmente le accuse a que-

⁷ Cfr., per tutti, J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*. Ecclesia et civitas, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1998, p. 358.

⁸ Cfr. ancora, per tutti, J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*. Ecclesia et civitas, cit., p. 398 ss., con indicazione di letteratura al riguardo.

⁹ Cfr. *Decretum* D. 40, c. 6. Ho ripreso il tema del papa eretico, sia pur fuggacemente e incidentalmente nonché con riferimento a un profilo specifico, nel recente contributo *Una proposta di legge, frutto della collaborazione della scienza canonistica, sulla sede romana totalmente impedita e la rinuncia del papa*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 14 del 2021, segnatamente p. 57 ss.

¹⁰ Notissime le accuse di eresia rivolte, ad esempio, al papa Onorio I e, secoli dopo, a Giovanni XXII.

¹¹ Cfr., per tutti, P. MONETA, *La giustizia nella Chiesa*, nuova edizione, il Mulino, Bologna, 2002, p. 228.

¹² Cfr., ancora, L. LUGARESÌ, *Andare all'Inferno (e uscirne)*. Diario di un viaggio con Dante, cit., p. 117.

sto romano pontefice fossero false e che la storiografia si sia in seguito in gran parte orientata nel reputarlo innocente del crimine di eresia. Ciò che invece si scolpisce con icasticità, e che costituisce il filo rosso di queste mie davvero minime riflessioni, è l'atteggiamento di Dante nei riguardi dei vicari di Cristo in terra: per approdare infine a qualche annotazione sull'attualità della situazione ecclesiale, certo non così tribolata come quella coeva al Nostro, segnata da contrapposizioni durissime e roventi proprio incentrate sul Papato *in Ecclesia* ed *extra Ecclesiam*, eppure anche oggi non scevra di tensioni, più o meno sotterranee e larvate, ma del pari acute e laceranti¹³. Ritengo infatti come, *mutatis mutandis* e sempre *cum grano salis*, qualche analogia – *rectius* assonanza – dello scenario socio-religioso che si stagliava dinanzi agli occhi del Poeta fiorentino possa essere colta al confronto con quello contemporaneo: e soprattutto si evidenzino le patenti dissomiglianze. D'altronde, se ci si inoltra in un sentiero da molti, ben più autorevoli di me, solcato e perlustrato, occorre soffermarsi su qualche sassolino variopinto e curioso ancora miracolosamente sfuggito ai numerosissimi viandanti: per poter anch'io, sommessamente e con tutta la modestia del caso, provare ad aggiungere un qualche minuscolo elemento di novità e originalità che giustifichi la scrittura di una manciata di pagine ispirate dalla lettura della *Commedia*.

Tornando pertanto ad Anastasio II, il 'bollarlo' come eretico non crea a Dante alcuna disforia o malessere di sorta: diversamente dall'olezzo fetido che lo circonda al cospetto dell'*inventio*. Per converso, tanto l'idea quanto l'esplicitarla senza edulcorazioni e anzi brutalmente non sconvolge né in alcun modo turba l'Alighieri, o lo rende titubante e timoroso nel palesarla. E neppure, anticipando un'annotazione sulla quale poi ancora indugerò, inquieta più di tanto i lettori del suo tempo: nemmeno, e qui risiede una circostanza ai nostri orecchi forse stupefacente o comunque bizzarra, quelli

¹³ Ad esempio, A. MANTINEO, *Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'«aggiornamento» del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 27 del 2017, pp. 1-48, *passim*, ripercorre le accuse di eresia che sono state rivolte al papa regnante.

risiedenti nella Città Eterna, anche se assisi sulla cattedra di Pietro. E così proseguirà per moltissimi secoli: ci saranno, certo, inevitabili censure dei più bigotti e bacchettoni, ma tra i papi, sin dal quattrocentesco Pio II – l'umanista Enea Silvio Piccolomini –, si annovereranno eccellenti dantisti. Fino a giungere al Novecento, se è vero che Paolo VI donò un'edizione della *Divina Commedia* ai padri conciliari in occasione della conclusione del Vaticano II, ed esclamò con accenti ardenti: «nostro è Dante! Nostro, vogliamo dire della fede cattolica, perché tutto spirante amore a Cristo; nostro perché molto amò la Chiesa, di cui cantò le glorie; e nostro perché riconobbe e venerò nel Pontefice Romano il Vicario di Cristo»¹⁴. Ciò è stato anche recentemente ricordato dallo stesso papa Francesco, ribadendo come le audaci e severe rampogne dell'Alighieri fossero espressione autentica della sua filiale devozione alla Chiesa cattolica, dovendo perciò rappresentare, per i suoi ministri, degli sproni salutari¹⁵. La 'cattolicità' di Dante, del resto, non viene in alcun modo scalfita o messa in crisi al cospetto di papi eretici, e addirittura, come si riferirà, peccatori della peggior specie. Il suo faticoso impegno verso il recupero della fede e la sua ansia spasmodica di salvarsi l'anima non sono ostacolati, ma neppure lambiti, dalla constatazione – invero più o meno oggettiva, e anzi, diremmo, tendenzialmen-

¹⁴ PAOLO VI, Lettera Apostolica *Altissimi cantus*, cit., p. 24: «Dantes Aligherius praecipuo iure noster est: noster, scilicet catholicae religionis, quia in Christum totus spirat amorem; noster, quia Ecclesiam valde dilexit, cuius decora cecinit; noster, quia in Romano Pontifice agnovit et veritus est Christi in terris Vicarium)». Nello stesso anno del centenario, e in particolare il 19 settembre 1965, il papa aveva voluto inviare una croce d'oro da deporre sulla tomba del Poeta a Ravenna, e, il 14 novembre 1965, il cardinale Amleto Cicognani, accompagnato da circa 500 padri conciliari, collocò una corona d'oro nel Battistero di Firenze.

¹⁵ Cfr. FRANCESCO, Lettera Apostolica *Candor Lucis aeternae* nel VII centenario della morte di Dante Alighieri, 25 marzo 2021, in *L'Osservatore Romano*, 25 marzo 2021, pp. 1, 2-5. In tale documento il papa ripercorre gli interventi dei suoi predecessori sulle opere del 'Sommo Poeta'. Bergoglio aveva ricordato Dante anche nella prima Lettera Enciclica del suo pontificato, *Lumen fidei*, del 29 giugno 2013 (in *Acta Apostolicae Sedis*, 2013, pp. 555-596), il cui lavoro di stesura era stato già iniziato da Benedetto XVI.

te alquanto marchiata dalla soggettività – dell'umana difettività dei successori di Pietro.

Il riferimento all'eretico Anastasio II si mostra comunque, nell'orbita della *Commedia*, come una freccia leggera, seppur affondata con precisione chirurgica e al contempo impietosa. Le diatribe sui *delicta contra fidem* dei papi erano infatti all'epoca argomento di accentuato scontro quotidiano, sia pur agitando un epiteto – quello appunto di 'eretico' – che spesso, strumentalizzato e deviato dalle collisioni, rientrava «più nel campo della retorica politica che in quello di un vocabolario giuridico rigoroso»¹⁶: diatribe, poi, prevalentemente (sia pur non sempre) teoriche, per divenire poi drammaticamente più concrete soprattutto nelle tormentate vicissitudini che attendevano i papi dopo il rientro a Roma da Avignone, con il divampare penoso dello 'Scisma d'Occidente'¹⁷.

Ben più efferati e sanguinosissimi, invece, i colpi che Dante, con un ingegnoso e celeberrimo *escamotage*, assesta ai successori di Pietro che incontra nel prosieguo del suo itinerario. Così, nel canto XIX, con una teatrale simultaneità, ne arpiona tre in una volta, Niccolò III¹⁸ (papa dal 1277 al 1280), Bonifacio VIII (sul soglio di Pietro dal 1294 al 1303) e Clemente V (regnante dal 1305 al 1314)¹⁹:

¹⁶ J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*. Ecclesia et civitas, cit., p. 414. Lo stesso Bonifacio VIII, cui a breve di nuovo accennerò, veniva tacciato di eresia: Filippo il Bello, come noto, volle che tale papa fosse processato dopo la morte.

¹⁷ Cfr., per tutti, C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 156 ss.

¹⁸ Ricordo come con Niccolò III (al secolo Giovanni Gaetano Orsini) Dante disegni una scena assolutamente bizzarra: quella di un semplice laico il quale ascolta, atteggiandosi a confessore, l'accusa dei peccati di un papa piantato a testa in giù che si dimena, e che, scambiando il Poeta per il suo successore, inveisce e denuncia non le sue malefatte ma quelle del romano pontefice che prenderà il suo posto. L'effetto 'rovesciamento' cui farò riferimento è totale in questa parodia della confessione.

¹⁹ Come è stato osservato, facendo «una botta di conti: dei cinquantasei anni della sua vita, il Nostro ne ha vissuti almeno ventuno sotto pontefici che riteneva di dover detestare. Se poi si considera che anche di altri, come Martino IV (papa dal 1281 al 1285) e Giovanni XXII (papa dal 1316 al 1334) pensava assai poco bene, in base ad una certa mentalità oggi corrente ci sarebbe da stupirsi che sia rimasto così tanto cattolico. Eppure lo è stato e [...] le sue critiche ai papi sono cattolicis-

essi si sono macchiati della colpa tremenda e infamante della simonia che Dante, assunti quasi i panni del profeta biblico, stigmatizza con un'invettiva davvero furente e d'una violenza inaudita nei toni apocalittici. Nessuno, tuttavia, neppure il suo saggio accompagnatore, rimane costernato, perché lo sfogo del 'Ghibellin fuggiasco'²⁰ è ricolmo di verità: «I' credo ben ch'al mio duca piacesse, con sì contenta labbia sempre attese / lo suon de le parole vere espresse» (*Inferno*, XIX, vv. 121-123). Quella verità che non va celata o anestetizzata ma deve essere proclamata con coraggio, anche se scomoda e dolorosa, denunciando con intransigenza gli errori: una missione

sime»: L. LUGARESÌ, *Andare all'Inferno (e uscirne). Diario di un viaggio con Dante*, cit., p. 193. Sintetizza D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 44-45, nota 46: «Giova notare che durante l'arco della vita del Poeta si succedettero ben quattordici pontefici, di cui nove sono menzionati nella *Commedia*. Fra questi ultimi soltanto due sono citati in maniera positiva: Giovanni XXI, ricordato per l'opera *Summulae Logicales* (*Par.*, XII, v. 135) e Martino V, che viene semplicemente indicato da Forese come spirito degno di essere nominato (*Purg.*, XXIV, vv. 23-24). Dei restanti sette papi, uno (Clemente IV) viene indicato come colui che inviò il vescovo di Cosenza a perseguire ingiustamente Manfredi, benché questi si fosse convertito (cfr. *Purg.*, III, vv. 124-125); un altro (Adriano V) viene indicato come avaro (*Purg.*, XIX, vv. 103-104); tre vengono citati come simoniaci (Niccolò III, Bonifacio VIII e Clemente V, nel canto XIX dell'*Inferno*); un altro (Celestino V) indicato come ignavo (*Inf.*, III, vv. 59-60); e un altro ancora, l'ultimo papa che Dante conobbe, Giovanni XXII, viene additato come avido nel canto XVIII del *Paradiso* (v. 130). [...] Da notare, infine, che fra i cinque pontefici non menzionati da Dante nella *Commedia* vi è anche Benedetto XI (1303-1304), dichiarato beato nel 1783 per la santità della sua vita e le guarigioni miracolose attribuitegli».

²⁰ Si veda peraltro quanto giustamente rileva A.M. PUNZI NICOLÒ, "Grazian, che l'uno e l'altro foro aiutò...". *Il Graziano di Dante*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 2021, p. 627, a proposito di «quando si è attenuata la familiarità col mondo teologico e ideale di Dante ed è subentrata, nella venerazione per il "Sommo Vate", una lettura in certo modo ideologica e politica, quando insomma il poeta fu visto come il "Ghibellin fuggiasco", secondo la poetica definizione di Foscolo. / Definizione peraltro impropria per l'Alighieri, che fu sempre, sia pure dialetticamente, assolutamente Guelfo e non fuggiasco, ma esiliato, amaramente cacciato dalla sua patria, cui sempre desiderò di tornare». Cfr. al riguardo A. BOCCHI, *L'amor patrio di Dante tra Mazzini e Tommaseo*, in *Nuova rivista di letteratura italiana*, 2010, 1-2, pp. 387-400; F. CONTI, *Il sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma, 2021.

cui nel paradiso più volte Dante viene caldamente incitato affinché non demorda²¹.

La colpa della simonia, d'altronde, ha attraversato trasversalmente e martoriato i due millenni della parabola storica della Chiesa: assumendo insidiosamente sembianze costantemente diverse, ma sempre con effetti esiziali. Infidamente rediviva, sia pur mascherata, anche nel Duemila, seppur possa sembrare strano. Non oso neppure approcchiare ora il nodo dell'esclusione dai sacramenti, da parte dei vescovi di alcuni Paesi europei, per chi chiede di essere 'cancellato dal registro dei battesimi' o dichiara dinanzi all'autorità civile l'intenzione di uscire dalla Chiesa cattolica talvolta unicamente per non pagare l'onerosa 'imposta ecclesiastica' riscossa con l'ausilio dello Stato²²: quasi punendo automaticamente come reo del delitto di apostasia chi potrebbe non averlo affatto commesso, se non altro per mancanza, per così dire, dell' 'elemento psicologico del reato'. Una prevaricazione dunque aberrante che rammemora antichi dispotismi della Chiesa gerarchica assai prossimi al sospetto di simonia che mai avremmo previsto potessero inaspettatamente risorgere nella decantata età postconciliare degli *iura christi-*

²¹ Come noto, a Cacciaguida, suo antenato, Dante esprime la difficoltà di comunicare verità che fanno male e riceve da lui un forte incoraggiamento: «Coscienza fusca / o de la propria o de l'altrui vergogna / pur sentirà la tua parola brusca. / Ma nondimen, rimossa ogni menzogna / tutta la tua vision fa manifesta; / e lascia pur grattar dov'è la rognà» (*Paradiso*, XVII, vv. 124-129). Analogo incitamento a proseguire con coraggio la sua missione profetica viene rivolto a Dante da San Pietro, il quale, dopo una tremenda invettiva contro Bonifacio VIII, così si rivolge al Poeta: «E tu, figliuol, che per lo mortal pondo / ancor giù tornerai, apri la bocca, / e non asconder quel ch'io non ascondo» (*Paradiso*, XXVII, vv. 61-63).

²² Cfr., per tutti e con riferimento agli aspetti canonistici, E. CORECCO, *Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali*, in *Apollinaris*, 1982, pp. 461-502; P.V. ATMONNE, *Sovvenire alle necessità della Chiesa. Imposta ecclesiastica in Svizzera, uscita dalla Chiesa per ragioni fiscali e sanzioni canoniche*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1994, pp. 470-494; Id., *Sovvenire alle necessità della Chiesa: sistemi di finanziamento della Chiesa Cattolica in Svizzera*, in *Apollinaris*, 1995, pp. 587-605; S. TESTA BAPPENHEIM, *Brevi osservazioni su due recenti documenti della Conferenza Episcopale Austriaca relativi al "Kirchenaustritt"*, in *Ius Ecclesiae*, 2011, pp. 252-270.

fidelium, tra cui il diritto ai *bona spiritualia Ecclesiae*²³ (can. 213 del Codice di Diritto Canonico²⁴): problema delicato su cui ci informa, in questo volume, Manuel Ganarin anche nei suoi dettagli squisitamente tecnici²⁵.

Ma, poi, che altro è, al fondo, quel ‘clericalismo’ contro cui papa Francesco tuona instancabilmente se non piegare l’esercizio dell’autorità *in Ecclesia*, la quale dovrebbe essere, per intrascredibile mandato evangelico, servizio e diaconia ai fratelli, a ‘logiche di potere’ ad essa estranee e quindi contaminanti? Il commercio delle ‘cose sacre’ ovvero l’empia compravendita – in cambio di denaro, titoli o favori sessuali – delle cariche ecclesiastiche nella tipica ‘accezione medievistica’ è forse scomparsa: anche se il vigente *Codex Iuris Canonici* ancora commina la nullità *ipso iure* della provvisione dell’ufficio (can. 149 § 3) o la rinuncia allo stesso (can. 188), se fatte *simoniae*²⁶. Eppure, oltre la punizione del delitto di chi celebra o riceve un sacramento *per simoniam* (can. 1380), in quest’ultima, intesa quale categoria generale – astraendo, per un attimo, dall’interpretazione stretta cui soggiace il diritto penale e senza qui avventurarmi in altre fattispecie riconducibili in qualche modo alla ‘corruzione’ contemplate dal legislatore canonico che recentissimamente ha innovato sul punto²⁷ –, sono persuasa possa essere fatto sia pur provocato-

²³ Non è questa la sede per riferire delle discussioni dei canonisti in merito alla configurazione del diritto dei fedeli a ricevere i sacramenti.

²⁴ In questa esposizione, anche quando non specificato, mi riferisco sempre a canoni del vigente *Codex Iuris Canonici* per la Chiesa latina.

²⁵ Cfr. M. GANARIN, *Simonia e gratuità delle res spirituales nel diritto della Chiesa e nel magistero di Dante tra storia e attualità*, in questo volume.

²⁶ Cfr. peraltro il n. 78 della Costituzione Apostolica di GIOVANNI PAOLO II *Universi Dominici gregis* del 22 febbraio 1996 (in *Acta Apostolicae Sedis*, 1996, pp. 305-343): ‘Se nell’elezione del Romano Pontefice fosse perpetrato – che Dio ce ne scampi – il crimine della simonia, deliberato e dichiarato che tutti coloro che se ne rendessero colpevoli incorreranno nella scomunica *latae sententiae* e che è tuttavia tolta la nullità o la non validità della medesima provvista simoniaca, affinché per tale motivo – come già stabilito dai miei Predecessori – non venga impugnata la validità dell’elezione del Romano Pontefice’.

²⁷ È stato infatti promulgato il nuovo Libro VI *De sanctionibus poenalibus in Ecclesia* del vigente *Codex Iuris Canonici*: cfr. FRANCISCUS, *Constitutio Apostolica Pascite gregem Dei qui Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur*, 23 maggio

riamente rientrare ogni comportamento che stravolga la dimensione ministeriale del potere nella Chiesa per asservirlo a biechi interessi nella forma paradigmatica e qui oltremodo inquinante del possesso: contegno purtroppo diffuso, e non certo solo per motivazioni economiche, le quali anzi sovente restano marginali senza per questo rendere meno riprovevole tale peccato che nel diritto penale canonico può giungere ad essere perseguito come crimine gravissimo.

E proprio perché la simonia è capovolgimento della sostanza verace del cristianesimo, come anche lo stesso Bergoglio ha reiteratamente rimarcato deprecando gli 'abusi di potere', lo schema rappresentativo che regge l'invenzione dantesca del canto XIX è quello del 'rovesciamento' del mirabile contrappasso: con i peccatori a testa in giù, conficcati nel terreno²⁸ («Fuor de la bocca a ciaschun soperchiava / d'un peccator li piedi e de le gambe / infino al grosso, e l'altro dentro stava»: *Inferno*, XIX, vv. 22-24), scalcianti furiosamente e con le piante dei piedi arse da fiammelle evocanti, per grottesca parodia, quelle accese dallo Spirito Santo sul capo degli Apostoli il giorno di Pentecoste (cfr. *Atti* 2,3) e che essi, in terra, hanno osato calpestare²⁹. Tra coloro che agitano quasi bestialmente le gambe ve n'è uno «che si cruccia / guizzando più che li altri suoi consorti» (vv. 31-32), attirando l'attenzione di Dante, il quale, su suggerimento di Virgilio, scende nella bolgia per parlargli. È così che scopriamo trattarsi di un papa, e di successori di Pietro si parlerà nel resto del canto: in termini, appunto, tutt'altro che lusinghieri, al contrario

2021, in *L'Osservatore Romano*, 1° giugno 2021, pp. 2-3. Cfr., per un'illustrazione di questi delitti, M. GANARIN, *Simonia e gratuità delle res spirituales nel diritto della Chiesa e nel magistero di Dante tra storia e attualità*, cit., che si sofferma anche sui reati previsti dalla legislazione dello Stato della Città del Vaticano.

²⁸ Come risaputo, fuoriescono solo le gambe degli ultimi dannati che, via via sopraggiungendo, fanno sprofondare più in basso quelli precedenti. Ricordo poi – anche qui, come ampiamente noto – che i fori della bolgia sono paragonati ai fonti battesimali, uno dei quali, del Battistero di San Giovanni a Firenze, venne rotto da Dante per salvare un bimbo sfuggito alle mani del sacerdote che gli stava amministrando il sacramento. Si tratta di una delle poche annotazioni biografiche della *Commedia*, utile anche per datare intorno al primo decennio del Trecento la composizione dell'*Inferno*.

²⁹ Simon Magò aveva cercato di acquistare il potere di dispensarlo.

bruscamente e ferocemente critici, senza mediazioni e senza mitigazioni. Un canto sul quale le penne più raffinate si sono cimentate: e che dunque non mi azzardo neppure a sintetizzare. Anche perché da tutti conosciuto, essendo da annoverarsi tra quelli che di frequente sono imposti *obtorto collo* a studenti non di rado refrattari alle terzine dantesche: solo in quanto sfortunatamente ad esse di frequente condotti da docenti non troppo adeguati.

Mi preme invece in questa sede, sulla scia di quanto ho appena osservato, interrogarmi su alcuni insegnamenti della *Commedia* che forse all'epoca dell'esule toscano³⁰ rimasero quasi relegati in sordina, poco o per nulla urgenti e urticanti per un uditorio al quale erano familiari se non quasi scontati. E invece oggi non solo sconcertano, agitano e infastidiscono, ma proprio per il loro essere radicalmente *politically incorrect*, nella nostra 'era della suscettibilità'³¹ tendono ad essere annacquati e smussati, insomma tacitati e ostracizzati: anche non unicamente nei velleitari rigurgiti secolari di certa *cancel culture* sempre più deprimentemente estesa, ma pure proprio nella Chiesa. Anzitutto la dannazione cui addirittura non pochi romani pontefici vengono destinati senza che nessuno – teologo o *quivis de populo* – si adombri. Una dannazione definitiva, tragica, disperatamente irrimediabile, cioè del tutto aliena a quell'assorbente dimensione di una misericordia mielosa e stucchevole che talora pare, al di là del suo volto apparentemente angelico, se non rinnegare, celare in un'ovatta narcotizzante la sussistenza stessa del peccato: con ciò svelando la sua indole decisamente acristiana, se non proprio drasticamente anticristiana.

La disinvoltura invece, diremmo quasi la naturalezza con cui Dante stigmatizza e anzi, senza esitazioni e quasi con accanimento, sferza coloro che si sono seduti sul trono di Pietro, collocandone alcuni in quell'inferno tutt'altro che vuoto ma brulicante di anime private di ogni speranza di redenzione, non è certo sintomo di

³⁰ Sul dettaglio delle vicissitudini giudiziarie del 'Ghibellin fuggiasco' cfr., per tutti, la recente ricostruzione di D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit., p. 74 ss.

³¹ Così si intitola il libro di G. SONCINI del 2021 (Marsilio Editori, Venezia).

manca di fede o di difetto di reverenza e ossequio verso il cristianesimo e la Chiesa: che rimane, per il Poeta, 'Madre piissima', 'Sposa del Crocifisso', istituzione centrale della *societas* entro cui egli vive intensamente e visceralmente immerso, del pari lealmente obbediente verso le Somme Chiavi. Tutt'al contrario della versione di 'padre della patria' anticlericale di Dante, creata artificialmente dalla retorica liberal-massonica e laicista specie della prima metà dell'Ottocento³², l'Alighieri è intimamente e pienamente medievale nella sua straordinaria e quasi mistica deferenza verso i papi, immagini di Cristo nel *saeculum*: sempre distinguendo le colpe morali dei pontefici peccatori dalla titolarità della cattedra petrina, l'uomo e l'ufficio, la *sedes* e il *sedens*. Una distinzione basilare³³ purtroppo sovente annebbiata e sviscerata, e invece capitale nell'ordinamento canonico e, quindi, nella Chiesa terrestre. Lo comprova in maniera incontrovertibile e quanto mai potente, come è stato chiosato, l'effigie commossa e di rara efficacia plastica con cui Dante ad un certo punto ritrae proprio papa Benedetto Caetani, condannato senza clemenza come simoniaco e suo acerrimo avversario politico: il quale tra l'altro era un abile e astuto canonista, e sappiamo come il 'sommo Vate' coltivasse una malcelata ostilità avverso non il diritto in quanto tale³⁴, ma alcuni cultori della scienza giuridica

³² Cfr. quanto ho osservato in precedenza.

³³ Cfr. peraltro, di recente, l'interessante distinzione su cui argomenta P. GHERRI, *Profili giuridici e teologici della rinuncia al papato*, in corso di pubblicazione, consultabile all'indirizzo http://gherripaolo.eu/orali/2021_Profili_rinuncia_papato_LITE.pdf.

³⁴ Cfr., per tutti, le sintetiche ma illuminanti osservazioni di G. DALLA TORRE, *Prefazione*, in D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit., pp. IX-XI: «Dante è sì contro i giuristi, ed in particolare quei giuristi che si occupano del diritto della Chiesa, i canonisti; ma è un cantore della giustizia e del diritto quale strumento per il suo perseguimento. [...] L'Alighieri non appartiene certo al ceto dei legislatori, non è uno studioso o un professore di diritto, men che meno è un giurista di toga, giudice o avvocato che sia. Egli è però un profondo conoscitore del diritto. La sua cultura enciclopedica non può non comprendere ovviamente anche quel sapere giuridico che, insieme alla teologia, ha già raggiunto e consolidato, nell'età medievale, una conoscenza critica ed una precisa metodologia scientifica. Il diritto è una delle basi dell'unitario pensiero medioevale

canonistica³⁵, come ci illustra, in questo volume, Andrea Zanotti nel suo scandaglio delle fittissime relazioni allora intercorrenti tra poeti e giuristi³⁶. E tuttavia lo stesso Bonifacio VIII, quale detentore dell'ufficio petrino, al momento dell'affronto da parte degli scherani del re di Francia Filippo IV, è innalzato – per bocca di Ugo Ca-

e dunque Dante, in quanto intellettuale del suo tempo, non può non essere considerato (anche) un giurista».

³⁵ Ma su questo punto ci sarebbe da discutere e ci porterebbe lontano. Cfr. peraltro al riguardo, per tutti, le belle e famose pagine di P. FEDELE, *Dante e il diritto canonico*, in *Ephemerides iuris canonici*, 1965, specialmente pp. 213-305, e, prima ancora, quelle di F. RUFFINI, *Dante e il protervo decretalista inominato* (Monarchia, III, III, 10), Fratelli Bocca, Torino, 1922. Si vedano anche in tema F. BRANDILEONE, *Perché Dante colloca in Paradiso il fondatore della scienza del diritto canonico*, in *Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei - Classe di scienze morali, storiche e filosofiche*, VI, II, Dott. Giovanni Bardi, Roma, 1926, pp. 65-149; V. BARTOCETTI, *Dante canonista?*, Scuola Tipografica Orfanelli S. Cuore, Città di Castello, 1928; M. MACCARRONE, *Teologia e diritto canonico nella "Monarchia"*, III, 3, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1951, pp. 7-42; L. MOSSINI, *Religione e diritto in Dante*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1959, pp. 966-1017; V.U. CAPONE, *Graziano e Dante tra teologia e diritto*, Società Ed. Napoletana, Napoli, 1979; A. ADVERSI, *Dante e il canonista Graziano*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1995, pp. 499-513; A.M. PUNZI NICOLÒ, *Diritto ed eternità in Dante, diritto e storia umana in Manzoni*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 1999, pp. 277-297; V. CAPUZZA, *Dante e il diritto. Exul et exilium nell'idea di giustizia medievale*, Edizioni Vitale, Sanremo, 2007; ID., *Il concetto del diritto nel pensiero letterario di Dante Alighieri*, in *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, a cura di C. FARALLI, Aracne, Roma, 2010, pp. 190-227; G. DALLA TORRE, *La giustizia. Una dimensione della fede dantesca*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 2013, pp. 291-309; M. CARNÌ, *Dante e il diritto canonico. Riflessioni in margine ad una recente monografia*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 2015, pp. 195-203, oltre al già ricordato volume di D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit. L'ostilità di Dante, peraltro, non investiva solo i cultori del diritto canonico, come ricorda N. SARTI, *Vita e immaginario poetico all'ombra dello Studio*, in questo volume: «Se il disprezzo dell'Alighieri per i *chierci*, collusi con il potere temporale e la mondanità è un fatto conclamato, vi si unisce in questo canto quello per i *litterati*, in *primis* per i giuristi, punta di diamante dello Studio felsineo, avidi di denaro e per avidità inclini a 'pervertire' la legge nelle loro glosse».

³⁶ Cfr. A. ZANOTTI, *Dante e Cino: la canzone del diritto*, in questo volume, il quale si sofferma proprio sui rapporti tra le «attività umane considerate tra le più alte: il creare artistico e il ricercare, attraverso il diritto, la giustizia», indugiano anche sulla polemica di Dante con i decretalisti.

peto nel *Purgatorio*³⁷ – a luminosissima icona del Cristo oltraggiato dai suoi aguzzini.

Dante è lontanissimo dal più comune atteggiamento dei moderni e dei contemporanei nei confronti del Papato: talmente difforme da risultare addirittura inconcepibile per chi, oramai, ha tutto corrosivamente ‘secolarizzato’, spogliando altresì irreversibilmente il ‘sacro’, e a maggior ragione le istituzioni ecclesiastiche, anche quelle apicali, da quell’aura di religioso rispetto che, connaturato e spontaneo per un medievale, oggi, più che schernito e stigmatizzato, non è neppure più capito. D’altronde ciò si connette – ne è anzi al tempo, per quanto appaia assurdo, causa ed effetto – a quell’‘analfabetismo religioso’³⁸ oramai pervasivamente dilagato, il quale non incarna tanto un’erosione dell’influenza curiale e del potere ‘chiesastico’ – come taluno lo appella con nota sprezzante –, ma è una desolante perdita culturale di cui non si è ancora del tutto colta la sconcertante serietà e la catastrofica portata: il contributo di Alberto Tomer ce ne fornisce un assaggio, svelando non tanto la scarsa appetibilità o la poca fascinazione esercitata, sugli uomini del Terzo Millennio, dalla *Commedia*, quanto il suo essere divenuta, per loro, arcana, incomprensibile, indicibile, assai più oscura della selva in cui Dante s’era smarrito³⁹.

Lontanissimo, ancora, lo stesso Dante, dai contemporanei lo è altresì per la sua smisurata libertà, emancipata da soggezioni indebite: non teme, il Poeta, di suscitare indignazione, né, tanto meno, di urtare ipersensibili permalosità⁴⁰. Davanti al suo *j’accuse*, d’altronde

³⁷ In *Purgatorio*, XX, vv. 85-95, l’affronto di Anagni è predetto da Ugo Capeto, il quale condanna duramente la condotta del re di Francia e afferma che in quell’occasione Gesù è stato oltraggiato e martirizzato per la seconda volta, essendo il papa vicario di Cristo in terra.

³⁸ Cfr. *Rapporto sull’analfabetismo religioso in Italia*, a cura di A. MELLONI, il Mulino, Bologna, 2014.

³⁹ Cfr. A. TOMER, *Allegorie, simmetrie e parallelismi: un viaggio tra Commedia e diritto canonico*, in questo volume.

⁴⁰ Cfr. A.M. PUNZI NICOLÒ, “Grazian, che l’uno e l’altro foro aiutò...”. *Il Graziano di Dante*, cit., p. 633: «Dante è un vero uomo del Medio Evo, anche se il suo genio trascende epoche e stili, categorie e confini. Del Medio Evo ha certamente lo

de, non solo nessuno, ai suoi tempi, si è turbato più di tanto, anche tra coloro, l'ho già rilevato, come i susseguenti titolari della tiara – e parimenti i chierici, non certo trattati coi guanti bianchi nella *Commedia*⁴¹ –, che avrebbero potuto irritarsi, paventando un pregiudizio per lo scranno da loro ricoperto. Ma soprattutto i versi acuminati e senza filtri del Poema non hanno scatenato le tifoserie opposte in un conflitto senza quartiere: essendo da tutti tranquillamente recepiti e, anzi, lodati ed esaltati.

Pensiamo, tutt'al contrario, come attualmente sarebbero accolte 'esternazioni' così schiette e crude come quelle dantesche: da una parte e per qualcuno, sconveniente e biasimevole offesa al perbenismo imperante, ovvero lesa maestà e intollerabile blasfemia o vilipendio, indegni per un cattolico; dall'altra e per lo più, quale leggera *boutade* traguardata con ironia divertita ma, al fondo, agghiacciantemente superficiale. In particolare, stizza e rabbia velenosa da parte dei papolatri, giubilo ed esultanza scomposta da parte dei papofobi, apatica noncuranza, infine, della stragrande maggioranza.

Intra Ecclesiam, segnatamente, si è persa o comunque offuscata la coscienza che per essere cattolici in comunione e anzi responsabili appieno e con maturità del proprio ruolo di battezzati, è necessario riconoscere l'autorità del papa, ottemperare ed essere ossequien-

sguardo libero e l'attenzione, direi anche la passione, per la realtà. Saldamente inserito in una visione religiosa precisa e determinata, egli può – muovendo da una base così salda – spaziare, come teologo e come poeta, con estrema libertà, può collocare degli scomunicati in Purgatorio (quindi fra i salvati) e dei papi all'inferno. La visione di Dante è estranea ad ogni pretesa di linguaggio corretto, un linguaggio anodino, che non debba mai suonare offensivo per nessuno, anzi egli ritiene che la sua poesia abbia proprio la missione di scuotere gli animi e di provocare reazioni, anche aspre». Sull'essere Dante «materialista» in quanto «tutto immerso nella realtà, che scruta indaga e studia con occhi ben spalancati» e «non si scandalizza di nulla» cfr. le belle pagine di L. QUERZOLA, *Dante e la inattualità (ovvero, l'eternità di un pensiero)*, in questo volume.

⁴¹ Ad esempio, nel cerchio degli avari viene rimarcato, nell'assenza di nomi propri e anche di volti identificabili nella massa del tutto amorfa di peccatori irri-conoscibili, che abbondano le chieriche quali tratti distintivi: «Questi fuor cherchi, che non han coperchio / piloso al capo, e papi e cardinali, / in cui usa avarizia il suo soperchio» (*Inferno*, VII, vv. 46-48).

ti ai suoi atti di governo o di magistero: ma, al contempo, non si è affatto vincolati ad approvare sempre ciò che il romano pontefice afferma e ciò che fa⁴², come qualcuno rivendica richiamando totalmente a sproposito il dogma dell'infalibilità. Per converso il cristiano ha il vero e proprio dovere – stringente e ineludibile, come conferma anche la dura esecrazione dantesca degli ignavi – di manifestare ai sacri pastori il suo pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa e di renderlo noto agli altri fedeli, salva restando l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i pastori, tenendo inoltre presente l'utilità comune e la dignità della persona, come testualmente recita il can. 212 § 3 del *Codex Iuris Canonici* vigente: naturalmente in modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di ciascuno. Un canone frutto del rinnovamento più fecondo del Concilio Vaticano II con la sua riscoperta e valorizzazione del protagonismo del semplice *christifidelis* e del laico nella Chiesa che stenta oggi – per quanto possa sembrare sbalorditivo – a ricevere attuazione, giacendo pressoché derelitto⁴³. Mentre nella mente di Dante, cittadino della *res publica christiana*, alberga indelebile, senza alcun bisogno di esplicita sanzione normativa, la consapevolezza appunto della sua insopprimibile libertà di espressione e anche di critica: una *libertas* scaturente proprio, ed esigentemente, dalla dignità battesimale.

Il Sommo Poeta sarebbe spaesato se non sgomento in un contesto come quello odierno: nel quale, credo si possa dire che, nell'assenza pressoché totale di ogni genuina e sincera venerazione per l'istituzione pontificia *qua talis*, ogni giorno chiunque si avverte legittimato a lanciare anatemi contro il papa regnante, tacciandolo di manifesta apostasia o di divulgare proposizioni eretiche, gli rinfaccia adesioni faziose più o meno dissimulate, ne dileggia la presunta ignoranza teologica o d'altro tipo, addirittura ne irride e ridicolizza i tratti caratteriali. Mentre, su antitetico versante, i 'sostenitori' ol-

⁴² Cfr. le considerazioni di L. LUGARESI, *Andare all'Inferno (e uscirne)*. Diario di un viaggio con Dante, cit., p. 192.

⁴³ Cfr. quanto ho ampiamente rilevato in G. BONI, *Il buon governo nella Chiesa. Inidoneità agli uffici e denuncia dei fedeli*, Mucchi Editore, Modena, 2019.

tranzisti infliggono arrogantemente ‘scomuniche’ contro chiunque osi esprimere opinioni dissenzienti da Roma, anche se razionalmente argomentate e pacatamente avanzate, esponendolo virulentemente alla pubblica gogna come ‘nemico del papa’.

Posizioni entrambe puramente – e diremmo ciecamente – ideologiche, non animate da alcuno sforzo costruttivo né da alcun anelito collaborativo. Per contro esse sono perfettamente iscrivibili nel trionfo di quella nuova cultura e antropologia che un Maestro bolognese della mia materia, con intelligente premonizione, bollava come «radicalmente antiumanistica»⁴⁴: la quale ha prima lentamente e poi sempre più prepotentemente divelto e liquidato quella matrice cristiana alla quale per due millenni si è abbeverato e alimentato il pensiero dell’uomo, anche quello gemmato in polemica e contrapposizione con il messaggio cristiano o il cattolicesimo. Ma che ha lasciato peraltro, nella percezione di qualcuno, forse di pochi ormai, la straziante nostalgia di quell’inquietudine religiosa attiva ed eroica nelle sue vertiginose pulsioni, di quell’interrogarsi metafisico sul divino e sul destino dell’uomo: insieme all’intrepida e forse vanamente donchisciottesca resistenza a quella ‘Preistoria’, come l’aveva ‘battezzata’ Pier Paolo Pasolini, nella quale il genere umano, assoggettato a inedite idolatrie e schiavo di ingannevoli miti e culti fetichistici, pare oramai essersi irrimediabilmente inoltrato, a volte, e funestamente, nel torpore e nell’indifferenza.

E infatti Giuseppe Caputo, nel mentre conveniva coll’esecrazione dantesca dell’inaccettabile eccesso teocratico di Benedetto Caetani quale negazione dell’autonomia dell’‘ordine temporale’ – sui rapporti tra i due ‘ordini’ s’è intrattenuto, in questo volume, Antonello De Oto⁴⁵ –, di più, quale deplorabile tradimento di quel dualismo inciso indelebilmente nel cuore della predicazione di Cristo, sintetizzando quanto anche altri avevano esattamente afferrato, asseriva tuttavia: «[...] che Bonifacio toccasse una corda sensibile dell’anima

⁴⁴ G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, Cedam, Padova, 1987², p. VII.

⁴⁵ Cfr. A. DE OTO, *Felicità terrena e felicità eterna: Dante e il fattore religioso nel prisma del diritto*, in questo volume.

della Chiesa è dimostrato dal rispetto che proprio Dante mostra per lui laddove rievoca l'oltraggio di Anagni: il Pontefice chiuso nella sua altera solitudine, il Pontefice che farà scatenare l'indignazione e l'ira di San Pietro in Paradiso, al momento in cui, secondo la tradizione, venne schiaffeggiato dagli emissari di Filippo il Bello, torna ad essere, per Dante, il Cristo deriso dai suoi persecutori. Non poteva esservi, per Bonifacio, un elogio più alto: e una più alta testimonianza di ciò che, comunque, nel bene e nel male, egli aveva rappresentato per la Chiesa: del suo tempo e di tutti i tempi. / Con lui le ragioni della teocrazia cattolica attingevano il massimo di chiarezza intellettuale: e si radicavano su un discorso religioso che (a torto o a ragione) addirittura assumeva di prender le mosse dalle stesse fonti neotestamentarie e segnatamente da San Paolo»⁴⁶.

Dante e Bonifacio VIII, agguerriti combattenti eppure paradossalmente uniti nell'essere, entrambi, imponenti e maestosi spartiacque: segnanti – il secondo in particolare – l'epilogo del sogno ierocratico di dominazione della Chiesa ma al contempo – insieme – il principiare del declino di quella civiltà cristiana di cui l'Alighieri è ancora paladino e interprete di gran calibro nella sua utopia di un mondo pacificato nell'equilibrio armonico tra Chiesa e Impero. Titanici «uomini dell'assoluto»⁴⁷ sospinti da passioni gigantesche di cui noi, oggi, a stento riusciremmo a serbare la sola memoria se non avessimo dinanzi il salutare 'scandalo' che la *Commedia* ha eternato nelle sue terzine, rendendole incredibilmente e pungentemente stimolanti anche oggi.

⁴⁶ G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, cit., pp. 129-130.

⁴⁷ G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, cit., p. XX.

MANUEL GANARIN

SIMONIA E GRATUITÀ DELLE
RES SPIRITUALES NEL DIRITTO DELLA
CHIESA E NEL MAGISTERO DI DANTE
TRA STORIA E ATTUALITÀ*

Abstract: La punizione nella *Divina Commedia* dei simoniaci, ai quali è riservata la terza bolgia dell'ottavo cerchio degli inferi (cfr. *Inferno*, XIX, vv. 1-6), discende dalla compravendita di *res spirituales*, oggi come ieri riprovata nella Chiesa sul piano morale e giuridico: a titolo esemplificativo, il *Codex Iuris Canonici*, da una parte, sancisce la nullità dell'atto di provvisione dell'ufficio ecclesiastico ovvero di rinuncia all'ufficio stesso laddove sia stato posto con simonia (cann. 149 § 3 e 188); dall'altra, punisce i delitti di corruzione e di concussione (can. 1377 §§ 1-2) nonché colui che celebra o riceve per simonia un sacramento (can. 1380). Il contributo intende focalizzarsi sull'evoluzione storica dei profili canonistici della condotta simoniaca nella vita della Chiesa, ove senza soluzione di continuità si rende necessario fronteggiare tutt'ora nuove forme di simonia, effettiva o apparente, volte a strumentalizzare e mercificare le «cose di Dio, che di bontate / deon essere spose» (vv. 2-3).

Parole chiave: simonia, corruzione, diritto canonico, Dante Alighieri, *res spirituales*.

Simony and gratuitousness of *res spirituales* in the Canon Law and in Dante's teaching between history and current events. The punishment of simoniacs in the *Divine Comedy* (see *Inferno*, XIX, vv. 1-6) derives from the purchase and sale of *res spirituales*, condemned by the Church on the moral and juridical level: for example, the *Codex Iuris Canonici* provides for the nullity of the provision of ecclesiastical office or of the resignation of the office itself if placed with simony (cann. 149 § 3 and 188); moreover, it punishes corruption (can. 1377 §§ 1-2) and anyone who celebrates or receives a sacrament through simony (can. 1380). The contribution synthetically reconstructs the historical evolution of simony in the law of the Church and then analyses the current discipline, where even today new forms of simony, even apparent ones, are opposed, because they commodify «le cose di Dio, che di bontate / deon essere spose» (vv. 2-3).

Key words: simony, corruption, Canon Law, Dante Alighieri, *res spirituales*.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *La capacità espansiva del concetto di simonia nell'esperienza giuridica della Chiesa*

L'*homo viator*, nella visione cristiana segnato dalla realtà del peccato, nel corso del suo itinerario esistenziale è esposto costantemente a tentazioni devianti e insidiose, come quella della corruzione che affligge tanto la società civile quanto la *societas Ecclesiae*.

Papa Francesco ha stigmatizzato a più riprese questa piaga sintomatica della mondanizzazione della vita spirituale nella compagine ecclesiale. La corruzione, infatti, è espressione di un «clericalismo» autoreferenziale che stravolge l'essenza del ministero sacerdotale, riducendolo strumentalmente a *dominium*¹. Inoltre, essa può pervadere capillarmente il popolo di Dio, impedendo ai *christifideles* di discernere la liceità o no dei loro comportamenti in quanto avvolti in «una specie di stordimento o torpore»² volto a ricercare soltanto il proprio vanto o interesse personale³.

La corruzione, dunque, è un tema di grande attualità, che invero rappresenta una costante nella storia millenaria della Chiesa sin dai suoi primordi. Ciò, d'altronde, è attestato già nella Sacra Scrittura, e segnatamente nel noto episodio narrato nel capitolo ottavo degli Atti degli Apostoli di Simon Mago, il quale si converte al cristianesimo durante l'evangelizzazione della Samaria. Egli, stupefatto dai prodigi dell'apostolo Filippo, chiede agli apostoli Pietro e Giovanni di ricevere lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani in cambio di denaro. La ferma reazione di Pietro e l'invito rivolto a Simone di pentirsi, avendo «pensato di comprare con i soldi

¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica post-sinodale Christus vivit ai giovani e a tutto il popolo di Dio*, 25 marzo 2019, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2019, p. 417, n. 98.

² FRANCESCO, *Esortazione apostolica Gaudete et exultate sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo*, 19 marzo 2018, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2018, p. 1157, n. 164.

³ Cfr. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2013, p. 1059, n. 93.

il dono di Dio» (v. 20)⁴, pongono in risalto due profili salienti della ‘corruzione ecclesiastica’, denominata simonia, termine che deriva etimologicamente proprio dal protagonista del passo neotestamentario. Anzitutto, il profilo gerarchico. Il severo rimprovero a Simon Mago proviene da Pietro, che in questo come in altri eventi biblici «prende l’iniziativa e decide personalmente come capo»⁵: suggerendo un ulteriore ancoramento al dato scritturistico di quella teologia del primato del vescovo di Roma abbozzata nel Primo Millennio e poi gradualmente sedimentatasi, sino ad affermarsi e trionfare nella Chiesa d’Occidente del Secondo Millennio⁶. Così il romano pontefice, posto al vertice dell’impianto istituzionale ecclesiastico, ben può avvalersi delle sue prerogative giurisdizionali per prevenire e contrastare la simonia, specialmente mediante il ricorso al diritto. D’altro canto, concentrandoci sul secondo profilo che emerge dalle parole di Pietro, la condotta di Simon Mago oblitera un postulato impreteribile, ossia «che lo Spirito Santo è soltanto un dono, e si riceve gratuitamente [...] come dono di Dio»⁷; e altrettanto gratuitamente si deve ricevere a maggior ragione qualsiasi *res spiritualis*.

⁴ Cfr. At 8,18-24: «Simone, vedendo che lo Spirito veniva dato con l'imposizione delle mani degli apostoli, offrì loro del denaro dicendo: "Date anche a me questo potere perché, a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo". Ma Pietro gli rispose: "Possa andare in rovina, tu e il tuo denaro, perché hai pensato di comprare con i soldi il dono di Dio! Non hai nulla da spartire né da guadagnare in questa cosa, perché il tuo cuore non è retto davanti a Dio. Convertiti dunque da questa tua iniquità e prega il Signore che ti sia perdonata l'intenzione del tuo cuore. Ti vedo infatti pieno di fiele amaro e preso nei lacci dell'iniquità". Rispose allora Simone: "Pregate voi per me il Signore, perché non mi accada nulla di ciò che avete detto"».

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *L'autorità di Pietro agli inizi della Chiesa. Udienda generale*, 16 dicembre 1992, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV, 2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1994, p. 927, n. 5.

⁶ Si veda in argomento, per esempio, il volume *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze* (Atti del Symposium storico-teologico. Roma, 9-13 ottobre 1989), a cura di M. MACCARRONE, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1997.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lo Spirito Santo come dono. Udienda generale*, 21 novembre 1990, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII, 2, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1992, p. 1246, n. 7.

La suprema autorità della Chiesa e, del pari, tutti coloro che ivi sono costituiti in autorità, di conseguenza, non possono rimanere insensibili dinanzi al tentativo, gravemente oltraggioso verso Dio, di mercificare ciò che per sua natura non è mercificabile: avversando con tenacia fenomeni degenerativi invero inesistenti, *ratione obiecti*, nelle esperienze giuridiche secolari.

Il *Catechismo della Chiesa cattolica*, ove è compendiato organicamente il deposito della fede, ponendosi nel solco della rivelazione cristiana precisa come la simonia costituisca un atto ingiusto poiché contrario alla virtù di religione, che consiste nel dare a Dio ciò che gli è dovuto⁸. In particolare la simonia integra la violazione del primo comandamento del Decalogo che vieta proprio l'«irreligione»⁹, sostanziandosi «nell'acquisto o nella vendita delle realtà spirituali»¹⁰, vale a dire in un atto diametralmente opposto all'insegnamento di Cristo di dare gratuitamente quello che è stato gratuitamente ricevuto (Mt 10,8). Si tratta dunque di un comportamento palesemente antievangelico, per ragioni già esplicate con chiarezza da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*: il simoniaco, in effetti, tratta come fossero beni temporali le cose spirituali, ne riconosce l'origine riconducibile alla volontà gratuita di Dio e, soprattutto, ne dispone come *dominus* anziché come amministratore¹¹. Un'appropriazione sacrilega che, secondo l'Aquinate, fa della simonia un'eresia – già sanzionata in questi termini nel VI secolo, ad esempio, nel can. XXVII del secondo Concilio di Tours (567)¹² –,

⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1999², p. 501, n. 1807.

⁹ *Catechismo della Chiesa cattolica*, cit., pp. 571 e 573, nn. 2110 e 2118.

¹⁰ *Catechismo della Chiesa cattolica*, cit., p. 574, n. 2121.

¹¹ Cfr. *Summa theologiae*, II-II, q. 100, a. 1.

¹² «Nullus episcoporum de ordinationibus clericorum praemia praesumat exigere, quia non solum sacrilegum, sed et haereticum est, sicut in dogmatibus ecclesiasticis habetur insertum, ad ordinandum clericum per ambitionem, ad imaginem Simonis magi, pecuniam offerre sacerdoti; quia dicitur: *Gratis accepistis, gratis date*. Et cum talis sit qui gratiam Dei a sacerdote aestimat pretio comparari, qualis ille qui vendit, uterque usque ad synodum ab ecclesia segregetur. Cauta est enim in salutem provisio ad effugiendam culpam delicti, aditum delinquendi repellere»: J.D.

contraddicendo la verità della gratuità dei *bona spiritualia*¹³.

Ma oltre alla portata ereticale, la tradizione canonica testimonia cristallinamente lo sforzo ininterrotto di porre rimedio alle pratiche simoniache, viepiù diffuse una volta cristianizzato l'Impero romano e cessate le cruenti persecuzioni dei primi secoli. È interessante al riguardo evidenziare come dalla lettura delle fonti via via stratificatesi sia possibile scorgere la capacità espansiva del concetto di simonia¹⁴, entro cui progressivamente viene a ricomprendersi qualsivoglia corruzione che in molteplici ambiti della vita della Chiesa poteva mettere a repentaglio ovvero compromettere l'integrità delle cose spirituali.

Volgendo fuggacemente lo sguardo ad alcuni precedenti, il can. 2 del Concilio di Calcedonia (451) esprime la riprovazione ecclesiale nei riguardi sia dell'ordinazione sacra sia della promozione ad alcuni uffici o incarichi (amministratore, pubblico difensore, guardia, ecc.) imputabili al vescovo per finalità di lucro, punendo quest'ultimo con la degradazione, il fedele ordinato o promosso con la deposizione nonché l'eventuale intermediario con la decadenza dal proprio

MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, editio novissima, Tomus IX, Florentiae, expensi Antonii Zatta Veneti, MDCCLXIII, col. 805.

¹³ «[...] sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen interdum aliquis non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo, simonia haeresis dicitur secundum exteriorem protestationem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus Sancti, quodammodo se protestatur esse dominum spiritualis doni; quod est haereticum»: *Summa theologiae*, II-II, q. 100, a. 1.

¹⁴ Su questi aspetti cfr., tra i molti, A.G. URRU, *Incidenza della simonia nel Codice attuale*, in *Miscellanea in onore del Prof. José Manuel Castaño O.P.*, a cura di A.G. URRU, Millennium Romae, Roma, 1997, p. 105 ss.; A. DI GENOVA, *I Vescovi e la corruzione nella Chiesa del VI secolo: le testimonianze di Cesario di Arles e Gregorio Magno*, in *Cristiani Chiesa e corruzione nella storia. Antichità e Medioevo (secoli I-XV)*, a cura di A. CARFORA, D. GARRIBBA, Il Pozzo Di Giacobbe, Trapani, 2021, p. 123 ss.; A. MARINI, *Chiesa e corruzione nel Medioevo*, *ivi*, p. 105 ss.; E. PRINZIVALLI, «Un posto fin da ora nel profondo dell'inferno» (*Commodiano, Instructiones II,25*). *I cristiani di fronte al problema della corruzione nelle Chiese e nella società (secoli I-VI)*, *ivi*, p. 11 ss.; A. RECCHIA, *Symoniaca heresis. Denaro e corruzione nella Chiesa da Gregorio Magno a Graziano*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2022, *passim*.

grado, se chierico, ovvero con anatema, se laico o monaco¹⁵. Gregorio I Magno (590-604), invece, individua la triplice utilità derivante dal patto simoniaco, che ne rappresenta il *pretium*: denaro o altra prestazione di natura patrimoniale (*munus a manu*); promessa di favori o raccomandazioni (*munus a lingua*); servizio non dovuto (*munus ab obsequio*)¹⁶. Nella *causa simoniacarum* della seconda parte del *Decretum*, Graziano esamina l'ipotesi di una persona che versa più volte ad un monastero somme di denaro affinché un bambino sia dapprima accolto e, in seguito, divenga sacerdote e vescovo (C. I, q. I, c. I ss.)¹⁷. La compravendita delle cariche e dei benefici ecclesiastici tuttavia dilaga ampiamente sino all'XI secolo, quando vi è la reazione della Chiesa durante la 'lotta per le investiture': lo stretto rapporto con il feudalesimo, la subalternità del potere spirituale a quello secolare nella scelta dei pastori, l'emersione della figura dei 'vescovi-conti' accrescono le conflittualità e le brame di potere, talmente diffuse da sospingere il Papato a reagire rigorosamente per la salvaguardia della *libertas Ecclesiae* e il superamento del degrado morale del clero¹⁸. La lotta alla corruzione pertanto non poteva non rientrare tra gli obiettivi programmatici della riforma gregoriana. Così, il Concilio romano del 1059 biasima l'eresia simoniaca e introduce il divieto di ricevere a titolo gratuito o oneroso una chiesa da laici¹⁹. Tra i principali propugnatori del progetto di riforma del-

¹⁵ Cfr. CONCILIO DI CALCEDONIA (451), can. II, in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, cons. di H. JEDIN, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1991, pp. 87-88.

¹⁶ Cfr. SANCTI GREGORII MAGNI, *XL homiliarum in evangelia*, I, IV, 4, in PL 76, coll. 1091-1092.

¹⁷ Cfr. GRAZIANO, *Decretum*, C. I, q. I, c. I ss., in E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda. Pars prior, Decretum Magistri Gratiani*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, 1955, col. 357 ss.

¹⁸ Cfr. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, trad. it. di A. RUZZON, T. VANZETTO, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1998, p. 331 ss.

¹⁹ «Ut per laicos nullo modo quilibet clericus, aut presbyter, obtineat ecclesiam, nec gratis, nec pretio. [...] /Et ut per simoniacam haeresim nemo ordinetur, vel promoveatur ad quodlibet officium ecclesiasticum»: J.D. MANSI, *Sacrorum con-*

la Chiesa, il cardinale Umberto di Silva Candida nel trattato *Adversus simoniacos* (1057-1058)²⁰ giunge persino a teorizzare l'invalidità della consacrazione di un vescovo che poi si fosse rivelato simoniaco per avere acquistato la propria sede²¹. Il primo Concilio del Laterano (1123) riconferma poi la proibizione assoluta di ordinare o promuovere qualcuno per denaro (can. 1)²².

La disciplina canonica della simonia si consolida ulteriormente dal XIII secolo in avanti. Il *Liber Extra* prevede che pure la concessione della *licentia docendi* non debba essere oggetto di mercimonio, ampliando i casi di simonia in quanto l'insegnamento nelle scuole delle cattedrali non è un'attività meramente profana (V.5.1-3)²³. Anche durante la crisi conciliarista la simonia è ritenuta un male da estirpare. Il Concilio di Basilea commina la nullità dell'elezione e della conferma simoniache, stabilendo la privazione del diritto di voce attiva e la scomunica dell'eletto e del confermato, i quali possono ottenere l'assoluzione soltanto dopo aver rinunciato liberamente alla chiesa o alla dignità cui sono stati eletti. Inoltre, secondo una proposizione in seguito respinta in quanto supponeva la superiorità del Concilio sul papa²⁴, si esorta quest'ultimo a non esigere né ricevere nulla laddove confermi le elezioni che gli siano deferite, perché in caso contrario sarebbe sottoposto al futuro Concilio avendo

ciliorum nova et amplissima collectio, editio novissima, Tomus XIX, Florentiae, expensis Antonii Zatta Veneti, MDCCLXXIV, col. 909.

²⁰ Cfr. *Humberti cardinalis Adversus simoniacos libri tres*, a cura di F. THANER, in *Monumenta Germaniae historica, Libelli de lite*, I, Impensis Bibliopolii Hahniani, MDCCCXCI, p. 95 ss.

²¹ Cfr. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico*. Ecclesia et Civitas, cit., p. 336.

²² Cfr. CONCILIO LATERANENSE I (1123), can. I, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 190.

²³ Cfr. GREGORIO IX, *Liber Extra*, V.5.1-3, in E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda. Pars secunda, Decretalium collectiones*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, 1955, coll. 768-770.

²⁴ In argomento cfr., ad esempio, J. GROHE, *Concilio di Basilea – Ferrara – Firenze (1431-1445)*, in *Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*, a cura di O. BUCCI, P. PIATTI, Città Nuova Editrice, Roma, 2014, pp. 363-365 e i riferimenti bibliografici ivi enumerati.

scandalizzato la Chiesa (sessione XII)²⁵. Nel XVI secolo, il Concilio di Trento ritorna ad occuparsi della simonia: proibendo di ricevere qualcosa per il conferimento di qualunque ordine, per le lettere dimissorie o testimoniali, per il sigillo o per qualsiasi altro motivo (sessione XI); obbligando i vescovi diocesani a impedire, tra l'altro, che in occasione della celebrazione di messe siano richieste elemosine che sembrino piuttosto esazioni insistenti e indecorose (sessione XXII); e vietando di non accettare nulla durante lo svolgimento dell'incarico di esaminatore per la scelta del chierico idoneo a reggere una chiesa o di porre condizioni che possano destare il sospetto di simonia o di sordida avarizia al momento, per esempio, della provvisione di una chiesa o della presa di possesso di un beneficio (sessione XXIV)²⁶. Nei secoli XVI-XIX alcuni pontefici come Pio IV, Pio V, Sisto V, Innocenzo XI, Benedetto XIV e Pio IX promulgano Costituzioni che ridefiniscono in parte la materia²⁷ pur non discostandosi, senza soluzione di continuità, dalle linee direttrici fondanti della medesima: la rigorosa disapprovazione della simonia, la caducazione della validità ed efficacia del rispettivo atto giuridico e la punizione del trasgressore.

²⁵ Cfr. CONCILIO DI BASILEA-FERRARA-FIRENZE-ROMA, *Sessio XII. Decretum de electionibus et confirmationibus episcoporum et praelatorum*, 13 luglio 1433, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., in part. pp. 471-472.

²⁶ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Sessio XXI. Decretum de reformatione*, can. I, 16 luglio 1652, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 728; ID., *Sessio XXII. Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum*, 17 settembre 1562, *ivi*, p. 736; ID., *Sessio XXIV. Decretum de reformatione*, cann. XIV e XVIII, 11 novembre 1563, *ivi*, pp. 768 e 771.

²⁷ Per una sintetica ricostruzione della parabola evolutiva della simonia nel diritto della Chiesa cfr., a titolo meramente esemplificativo, A. SOLMI, *Simonia*, in *Enciclopedia Giuridica Italiana*, XV, II – sez. II, Società Editrice Libreria, Milano, 1925, col. 742 ss.; I. PARISELLA, *Simonia*, in *Enciclopedia cattolica*, XI, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano, 1953, col. 642 ss.; R. NAZ, *Simonie*, in *Dictionnaire de droit canonique*, VII, a cura di R. NAZ, Librairie Letouzey et Ané, Paris-VI, 1965, col. 1019 ss.; P. LILLO, *Simonia*, in *Enciclopedia del diritto*, XLII, Giuffrè, Milano, 1990, p. 588 ss.; H.-J. GÜTH, *Simonia*, in *Diccionario enciclopédico de derecho canónico*, a cura di S. HAERING, H. SCHMITZ (ed. originale) e di I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, J.L. LLAQUET (ed. spagnola), trad. di R.H. BERNET, Herder editorial, Barcellona, 2008, pp. 782-783.

2. *La stigmatizzazione della condotta simoniaca nella Commedia: Dante quale precursore dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II?*

Nella parabola evolutiva appena descritta, ancorché sommariamente, si inserisce a pieno titolo la dura condanna della simonia che Dante Alighieri incastona nella *Commedia* e, in particolare, nel canto XIX dell'*Inferno*. L'invettiva del Sommo Poeta, del resto, anche se influenzata dalla temperie sociale, culturale, ecclesiale e politica dell'epoca nonché dalle vicissitudini che egli ha attraversato nel corso della sua esistenza, è gravida di pregnanti significati, tra loro strettamente connessi, di carattere teologico, ecclesiologico e giuridico, ciascuno dei quali disvela la sorprendente contemporaneità della *Commedia*, *ad extra* e precipuamente *ad intra Ecclesiae*.

D'altronde, come si è accennato poc'anzi, la simonia assume una dimensione prettamente giuridica, sconvolgendo la relazione di giustizia che lega l'uomo a Dio. Dante, infatti, si scaglia contro i «seguaci» di Simon Mago, definiti spregiativamente «miseri» e «rapaci» delle «cose di Dio, che di bontate / deon essere spose»²⁸ e perciò destinati alla terza bolgia dell'ottavo cerchio, riservata ai fraudolenti. La pena da espriare per la colpa commessa segue la legge del contrappasso: i condannati sono conficcati a testa in giù all'interno di buche circolari, dalle quali fuoriescono soltanto le gambe degli ultimi dannati che hanno fatto sprofondare nelle viscere rocciose quelli precedenti; e le piante dei loro piedi sono lambite da fiammelle accese. Un'immagine emblematica del rovesciamento della legge divina, che nel sistema dell'inferno implica l'irrogazione di «pene retributive»²⁹: chi in vita ha mirato alle cose terrene invece che alle cose celesti, ora è capovolto; chi ha calpestato sotto i suoi piedi lo Spirito Santo, ora è arso dal fuoco dello Spirito Santo che giace sopra i suoi piedi³⁰.

²⁸ *Inferno*, XIX, 2-3.

²⁹ G. DALLA TORRE, *La giustizia. Una dimensione della fede dantesca*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 2013, p. 302.

³⁰ Si rinvia sul punto alla lettura di D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 56 ss.

La terribile sorte cui vanno incontro i simoniaci ricollega la deplorazione dantesca alla centralità nella *Commedia* del Giudizio finale, al cospetto del quale il fedele è sollecitato pressantemente a redimersi dalla schiavitù del peccato. E il diritto della Chiesa gioca un ruolo fondamentale, essendo finalizzato – come ricorda il Poeta in un celebre passo del *Convivio* – «a riparare la cupiditate che, raunando ricchezze, cresce»³¹: così da mortificare l'*Ecclesia spiritualis* a favore dell'*Ecclesia carnalis*, nella quale si provvede più alla cura degli interessi mondani³². Nella prospettiva escatologica tracciata da Dante, quindi, le multiformi manifestazioni della giuridicità ecclesiale – dall'esortazione parenetica al divieto, dall'invalidazione dell'atto giuridico all'inflizione della sanzione penale – convergono nel delineare il diritto canonico quale *instrumentum salutis* per eccellenza³³, esaltandone le peculiarità e, in specie, come puntualizzava un illustre canonista del Novecento, Pio Fedele, «la sua natura composita[:] cioè una natura composta di elementi umani e di elementi teologici, di elementi pratici e di elementi metafisici, di elementi giuridici e di elementi etici, di foro esterno e di foro interno, di tempo e di eternità, di storia e di vita assoluta, di natura e di soprannatura, di materia e di spirito, di terra e di cielo»³⁴.

Insomma, l'ordinamento giuridico della Chiesa e il magistero poetico di Dante appaiono teleologicamente affiancabili, perché «il fine del tutto e della parte» – come riporta l'epistola indirizzata a Cangrande della Scala – «è rimuovere i viventi in questa vita da uno stato di miseria e condurli a uno stato di felicità»³⁵ in funzione della salvezza eterna: all'insegna di una sorta di 'pragmatismo teologale' che soddisfi le insopprimibili esigenze di giustizia naturale.

³¹ *Convivio*, IV, XII, 9.

³² Rimane un punto di riferimento su tali aspetti il magistrale contributo di P. FEDELE, *Dante e il diritto canonico*, in *Ephemerides iuris canonici*, 1965, in part. pp. 258 e 269-270.

³³ Su questi profili cfr. A.M. PUNZI NICOLÒ, *Diritto ed eternità in Dante, diritto e storia umana in Manzoni*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 1999, p. 296.

³⁴ P. FEDELE, *Dante e il diritto canonico*, cit., p. 272.

³⁵ *Epistole*, XIII, 39, 15.

Alcuni pontefici del XX secolo, in Lettere Apostoliche pubblicate nelle ricorrenze della nascita e della dipartita del Poeta, hanno sottolineato più volte la rilevanza squisitamente ecclesiale della produzione letteraria dantesca. Tra questi è soprattutto Paolo VI ad avere ricordato come Dante abbia «fatto onore al suo Battesimo, in modo tutto speciale», impartendo una preziosa «lezione di vita» nel giudicare «l'agire umano secondo le immutabili regole morali, dettate dalla dottrina cattolica»³⁶. Un giudizio che non ha risparmiato tre papi – Niccolò III, Bonifacio VIII e Clemente V – dall'accusa, tra l'altro, di elezione simoniaca, pur non recidendo mai 'l'intima unione con la cattedra di Pietro'³⁷. Questo, infatti, non ha 'scosso la sua ferma fede cattolica e la sua filiale affezione alla Chiesa', talmente inossidabile da indurlo ad assegnare alla sua opera un fine 'primariamente pratico e trasformante'³⁸. Come ha evidenziato, da ultimo, papa Francesco nella Lettera Apostolica *Candor lucis aeternae* del 25 marzo 2021, la «denuncia» della corruzione nella Chiesa non è autoreferenziale, ma invita, ieri come oggi, ad un «rinnovamento profondo»³⁹, facendo di Dante un «profeta di speranza e testimone del desiderio umano di felicità»⁴⁰. Tentando allora una rilettura della missione poetica di Dante attraverso le categorie canonistiche odierne, si potrebbe a nostro avviso ritenere che egli sia stato pre-

³⁶ PAOLO VI, *Epistola ad E.mum P.D. Hamletum Ioannem S.R.E. Cardinalem Cicognani, a publicis Ecclesiae negotiis, quem deligit ut Florentiae intersit sacris sollemnibus agendis, septimo exacto saeculo ab ortu Dantis Alagherii poetae*, 5 novembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1965, p. 965.

³⁷ COSÌ BENEDETTO XV, *Epistola encyclica In praeclara summorum dilectis filiiis doctoribus et alumnis litterarum artiumque optimarum orbis catholici, saeculo sexto exeunte ab obitu Dantis Aligherii*, 30 aprile 1921, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1921, p. 210.

³⁸ Cfr. PAOLO VI, *Litterae apostolicae Motu Proprio datae Altissimi cantus septimo exeunte a Dantis Aligherii ortu*, 7 dicembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1966, pp. 24 e 26.

³⁹ FRANCESCO, *Lettera Apostolica Candor lucis aeternae in occasione del VII centenario della morte di Dante Alighieri*, 25 marzo 2021, in *L'Osservatore Romano*, 25 marzo 2021, p. 4, § 3.

⁴⁰ FRANCESCO, *Lettera Apostolica Candor lucis aeternae in occasione del VII centenario della morte di Dante Alighieri*, cit., p. 5, § 8.

cursores mirabile dell'ecclesiologia del Vaticano II, così come esposta nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*⁴¹; e si ponga ancora quale autorevole modello per la piena valorizzazione della dignità battesimale dei fedeli, in relazione ai quali il *Codex Iuris Canonici* del 1983 enumera il 'catalogo' dei diritti e doveri di cui sono titolari⁴². D'altra parte non si può negare che Dante abbia, *peculiari modo*, agito sempre in comunione con la Chiesa (can. 209 § 1) e promosso la sua crescita e santificazione (can. 210): diffondendo l'annuncio divino di salvezza (can. 211), manifestando schiettamente e duramente il suo pensiero su ciò che riguarda il *bonum Ecclesiae* (can. 212 § 3) e promuovendo un originalissimo 'apostolato della poesia cristiana' (can. 216).

3. *La simonia nella legislazione canonica vigente, con particolare riferimento alle fattispecie di rilevanza penale*

Assodati il fondamento scritturistico, la valenza giuridica e le ricadute sul piano soteriologico della simonia alla luce della prima cantica di Dante, non ci resta che indugiare sulle fonti normative in vigore, anzitutto sul Codice per la Chiesa di rito latino, che se per un verso riconosce l'antigiuridicità della simonia, per l'altro ha ridotto drasticamente il numero dei canoni dedicati ad essa⁴³, omettendo tra l'altro le nozioni legali che si trovavano nel precedente Codice pio-benedettino del 1917. Segnatamente non si rinviene nel testo codiciale la definizione di simonia di diritto divino prevista nell'abrogato can. 727 § 1, della cui ultrattività sostanziale non dovrebbe invero discutersi, avendo formalizzato un principio metapo-

⁴¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica Lumen gentium de Ecclesia*, 21 novembre 1964, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1965, p. 5 ss.

⁴² Cfr. can. 208 ss. del Codice di Diritto Canonico. Sui diritti dei *christifideles* nell'ordinamento giuridico della Chiesa si veda, tra le opere più recenti, M. DEL POZZO, *Lo statuto giuridico fondamentale del fedele*, Edusc, Roma, 2018.

⁴³ Cfr. D.G. ASTIGUETA, *Simonia*, in *Diccionario general de derecho canónico*, VII, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Thomson Reuters – Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 326-327.

sitivo ancorato allo *ius divinum* e desumibile dall'aspra rampogna di Pietro a Simon Mago narrata negli Atti degli Apostoli. Tale forma di simonia si perfeziona allorquando oggetto di negoziazione siano beni appartenenti a due ordini (spirituale e temporale) distinti ma tra loro ontologicamente non equiparabili. Infatti, la simonia è *iuris divini* laddove vi sia l'intenzione deliberata di acquistare o di vendere per un prezzo temporale una cosa intrinsecamente spirituale (come sacramenti, giurisdizione ecclesiastica, consacrazioni, indulgenze, ecc.) o una cosa temporale annessa ad una spirituale in misura tale che la prima non potrebbe esistere senza la seconda (come il beneficio ecclesiastico) o, infine, laddove la cosa spirituale divenga oggetto, anche parziale, di un contratto altrimenti lecito (come, per esempio, la consacrazione nella vendita di un calice consacrato che ne incrementi il prezzo di mercato)⁴⁴.

Certamente la simonia di diritto divino può verificarsi nelle ipotesi in cui si consegua un indebito vantaggio al momento del conferimento o della cessazione di un ufficio ecclesiastico, posto che il Codice lo definisce come qualunque incarico, costituito stabilmente per disposizione divina o ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale (can. 145 § 1). Nel Libro I, *De normis generalibus*, del resto, il legislatore sancisce la nullità sia della provvisione canonica (can. 149 § 3) sia della rinuncia all'ufficio ecclesiastico fatta con simonia (can. 188)⁴⁵: introducendo pertanto il divieto implicito di

⁴⁴ Cfr. can. 727 § 1 del *Codex* del 1917: «*Studiosa voluntas emendi vel vendendi pro pretio temporalium rem intrinsece spirituales, ex. gr., Sacramenta, ecclesiasticam iurisdictionem, consecrationem, indulgentias, etc., vel rem temporalem rei spirituali adnexam ita ut res temporalis sine spirituali nullo modo esse possit, ex. gr., beneficium ecclesiasticum, etc., aut res spiritualis sit obiectum, etsi partiale, contractus, ex. gr., consecratio in calicis consecrati venditione, est simonia iuris divini*».

⁴⁵ Nel primo caso – «*Provisio officii simoniace facta ipso iure irrita est*» (can. 149 § 3) –, essendo invalido l'atto di provvisione canonica dell'ufficio ecclesiastico sono conseguentemente nulli anche gli atti posti in essere dal titolare dell'ufficio medesimo, a meno che non siano sanati dall'autorità competente. Nel secondo caso – «*Renuntiatio ex metu gravi, iniuste incusso, dolo vel errore substantiali aut simoniace facta, ipso iure irrita est*» (can. 188) –, la rinuncia è sempre invalida laddove coinvolga il titolare dell'ufficio, l'autorità cui spetta accettarla ovvero ter-

pattuire un compenso o concedere favori di altra natura atti a barattare le *res spirituales*. Un'eccezione particolarmente significativa concerne tuttavia l'elezione simoniaca del romano pontefice: il n. 78 della Costituzione Apostolica *Universi Dominici gregis* di Giovanni Paolo II del 22 febbraio 1996, che disciplina la vacanza della Sede Apostolica e la provvista dell'ufficio petrino, in effetti, punisce con la scomunica *latae sententiae* coloro che si rendono colpevoli di tale delitto, ma preserva la validità dell'elezione affinché nessuno possa impugnarla⁴⁶. La norma tenta di operare un delicato bilanciamento, disponendo che l'esigenza di invalidare l'atto di assegnazione simoniaca dell'ufficio primaziale, scandalosa agli occhi del popolo di Dio, ceda all'urgenza di presidiare un bene maggiore: l'*unitas Ecclesiae*, esposta al pericolo imminente di infrangersi in presenza di contestazioni rivolte a colui che è appena ascenso al soglio pontificio e, una volta eletto, potrebbe rivendicare il principio *prima sedes a nemine iudicatur* (can. 1404), in quanto nessuna autorità umana è gerarchicamente sovraordinata rispetto al romano pontefice⁴⁷.

ze persone. Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, a cura di F. CATOZZELLA, A. CATTÀ, C. IZZI, L. SABBARESE, EDB, Bologna, 2011³, pp. 208 e 249.

⁴⁶ «Si in electione Romani Pontificis perpetretur – quod Deus avertat – crimen simoniae, deliberamus et declaramus omnes quotquot fuerint in culpa exstantes in excommunicationem *latae sententiae* esse incursos, nullitatem tamen vel eiusdem simoniacae provisionis irritationem tolli, ne hac de causa – prout a Decessoribus Nostris statutum est – validitas electionis Romani Pontificis impugnetur» (n. 78): GIOVANNI PAOLO II, *Constitutio Apostolica* *Universi Dominici gregis de Sede Apostolica vacante deque Romani Pontificis electione*, 22 febbraio 1996, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1996, p. 338. La disposizione ribadisce quanto previsto nel n. 79 della Costituzione Apostolica *Vacante Sede Apostolica* di Pio X del 25 dicembre 1904 (in *Pii X Pontificis Maximi Acta*, 1908, p. 282), nel n. 92 della Costituzione Apostolica *Vacantis Apostolicae Sedis* di Pio XII dell'8 dicembre 1945 (in *Acta Apostolicae Sedis*, 1946, p. 94) e, infine, nel n. 79 della Costituzione Apostolica *Romano Pontifici eligendo* di Paolo VI del 1° dicembre 1975 (*ivi*, 1975, p. 641), che senza soluzione di continuità non prevedono la nullità dell'elezione simoniaca del romano pontefice prescritta nella Costituzione Apostolica *Cum tam divino* di Giulio II del 1505. I precedenti normativi del Novecento sono significativamente richiamati nella nota n. 26 della Costituzione Apostolica attualmente in vigore.

⁴⁷ Come annota J. MIÑAMBRES, *Sub n. 78*, in J.I. ARRIETA, J. CANOSA, J. MIÑAMBRES, *Legislazione sull'organizzazione centrale della Chiesa*, Giuffrè, Milano,

Comunque sia, il Libro VI del Codice di Diritto Canonico, *De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*, riformato recentemente da papa Francesco con la Costituzione Apostolica *Pascite gregem Dei* del 23 maggio 2021⁴⁸, punisce la condotta simoniaca, contemplandola espressamente in alcune fattispecie delittuose. Nel caso di provvisione simoniaca, per esempio, colui che viene in possesso illegittimamente e dolosamente di un ufficio è reo del delitto di usurpazione (can. 1375 § 1)⁴⁹, mentre l'autorità che ha conferito l'incarico risponde quale concorrente nel delitto (can. 1329 § 1). Quanto alla rinuncia simoniaca, sembra configurarsi il delitto di subornazione previsto nel can. 1377 § 1, che punisce chi dona o promette qualunque cosa per ottenere un'azione o un'omissione illegale da chi esercita un ufficio o incarico nella Chiesa. Il reo è dunque punibile anche qualora gli sia imputabile il solo tentativo di corruzione, senza tuttavia ottenere l'effetto desiderato; laddove, invece, il corruttore raggiunga lo scopo prefissatosi, risponde pure a titolo di concorso chi accetta i doni e le promesse, a prescindere se quest'ultimo compia oppure no l'azione *contra legem*⁵⁰: e ciò in misura proporzionale alla gravità del delitto, non escludendo la privazione dell'ufficio e

1997, p. 89, l'eccezione alla prescrizione codiciale «rientra nel tentativo di ridurre al minimo le ipotesi di nullità degli atti, riportando nei limiti dell'imprescindibile le possibilità di ricorsi, contrasti e litigi su questioni di diritto che sarebbero di difficile soluzione». La norma *de qua*, inoltre, intenderebbe tutelare il papa dalla falsa accusa di elezione simoniaca, rivolta allo scopo di delegittimarlo (in questo senso I. GRIGIS, *La Costituzione Apostolica* Universi Dominici Gregis, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2004, p. 352).

⁴⁸ Cfr. FRANCESCO, *Constitutio Apostolica* Pascite gregem Dei *qua Liber VI* Codicis Iuris Canonici *reformatur*, 23 maggio 2021, in *L'Osservatore Romano*, 1° giugno 2021, pp. 2-4.

⁴⁹ «Quicumque officium ecclesiasticum usurpat, iusta poena puniatur» (can. 1375 § 1). La violazione del can. 149 § 3 dunque rileva contestualmente anche agli effetti penali, purché il titolare dell'ufficio ecclesiastico intenda dolosamente trasgredire il dettato codiciale e sia consapevole di aver preso illegittimamente possesso dell'ufficio stesso: cfr. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2000, p. 334.

⁵⁰ Cfr. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, cit., pp. 339-340.

fermo restando l'obbligo di riparare il danno cagionato⁵¹. Nel caso specifico della rinuncia, il soggetto attivo del delitto evidentemente può essere sia il rinunciante che intende lasciare fraudolentemente l'incarico, sia l'autorità alla quale compete la provvisione dell'ufficio quando agisce per corrompere il suo titolare: in entrambi i casi, del resto, ciascuno di loro si attiva per fare in modo che la persona da corrompere violi i propri doveri istituzionali⁵². La novella del 2021, inoltre, ha tipificato nel § 2 del can. 1377 il delitto di concussione, ossia l'ipotesi inversa rispetto a quella di subornazione (o corruzione), nella quale è chi esercita un ufficio o un incarico che richiede un'offerta al di là di quanto stabilito o somme aggiuntive o qualcosa per il suo profitto⁵³. Potrebbe dunque essere punita l'autorità ecclesiastica che esige, ad esempio, la previa corresponsione di un compenso per accettare la rinuncia legittimamente presentata dal titolare di un ufficio. Integrando il dettato del Codice di Diritto Canonico mediante la reintroduzione di una fattispecie pena-

⁵¹ «Qui quidvis donat vel pollicetur ut aliquis officium vel munus in Ecclesia exercens, illegitime quid agat vel omittat, iusta poena puniatur ad normam can. 1336, §§ 2-4 [ossia mediante l'irrogazione della pena espiatoria dell'ingiunzione, della proibizione o della privazione: n.d.a.]; item qui ea dona vel pollicitationes acceptat pro delicti gravitate puniatur, non exclusa officii privatione, firma damnum reparandi obligatione» (can. 1377 § 1).

⁵² Questo si potrebbe verificare nell'ipotesi in cui la rinuncia necessiti di essere accettata affinché sopravvenga, una volta notificato l'atto di accettazione al rinunciante, la vacanza dell'ufficio ecclesiastico. Così, per esempio, il rinunciante potrebbe offrire una somma di denaro all'autorità competente per indurla ad accettare le 'dimissioni'; ancora, potrebbe accadere che sia l'autorità ecclesiastica a corrompere il titolare per fare sì che questi abbandoni l'ufficio, il quale pertanto diviene vacante e può essere assegnato ad altra persona una volta accettata una rinuncia che si rivelerà simulata. Eppure, il Codice al riguardo prescrive che l'autorità stessa possa accettare la rinuncia solamente se fondata su una causa giusta e proporzionata (can. 189 § 2); inoltre, il can. 274 § 2 stabilisce che i chierici sono tenuti ad accettare e adempiere fedelmente l'incarico loro affidato dal proprio ordinario, a meno che non siano scusati da un impedimento legittimo.

⁵³ «Qui in officio vel munere exercendo stipem ultra definitam aut summas adiunctivas aut aliquid in sui utilitatem requirit, congruenti mulcta pecuniaria vel aliis poenis, non exclusa officii privatione, puniatur, firma damnum reparandi obligatione» (can. 1377 § 2).

le già contemplata nel *Codex* del 1917 (can. 2408)⁵⁴, papa Francesco ha inteso così rafforzare la prevenzione e la repressione di gravi abusi commessi nell'esercizio di funzioni pubbliche nella Chiesa⁵⁵: sanzionando esplicitamente il concussore per mezzo di una fattispecie penale autonoma non più sussumibile implicitamente, come accadeva in passato, nel delitto di abuso della potestà ecclesiastica, dell'ufficio o dell'incarico (can. 1389 § 1, oggi corrispondente al vigente can. 1378 § 1)⁵⁶.

I reati di corruzione e di concussione sono altresì inclusi nel Codice applicato nello Stato della Città del Vaticano. Ai sensi della Legge sulle fonti del diritto vaticano del 1° ottobre 2008, n. LXXI, si osserva nella *Civitas Vaticana* il Codice penale 'Zanardelli', promulgato in Italia nel 1889, come modificato e integrato dalle leggi vaticane (art. 7, c. 1)⁵⁷. Tra queste ultime deve richiamarsi la Legge 11 luglio 2013, n. IX della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, recante modifiche al Codice penale e al Codice di procedura penale⁵⁸, che ha sostituito gli artt. 169 (concussione per costrizione), 170 (concussione per induzione), 171 (corru-

⁵⁴ Lo rilevano J. ARIAS, J.I. ARRIETA, *Sub can. 1377*, in *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, a cura di J.I. ARRIETA, Coletti a San Pietro, Roma, 2022⁷, p. 928; i quali fanno riferimento al delitto di «corruzione in atti di ufficio». Il can. 2408 così recitava: «Taxas consuetas et legitime approbatas ad normam can. 1507, augentes aut ultra eas aliquid exigentes, gravi mulcta pecuniaria coercentur, et recidivi ab officio suspendantur vel removeantur pro culpa gravitate, praeter obligationem restituendi quod iniuste perceperint».

⁵⁵ Si veda al riguardo l'analisi di B.F. PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021, pp. 366-367.

⁵⁶ «Qui, praeter casus iure iam praevisos, ecclesiastica potestate, officio vel munere abutitur, pro actus vel omissionis gravitate puniatur, non exclusa eorundem privatione, firma damnum reparandi obligatione» (can. 1378 § 1). Come bene evidenziano J. ARIAS, J.I. ARRIETA, *Sub can. 1378*, in *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, cit., pp. 928-929, il can. 1378 § 1 si pone quale «clausola di chiusura per altre eventuali condotte dolose di abuso di potestà o ufficio non integranti reati specificatamente tipizzati da altre norme penali».

⁵⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Legge n. LXXI sulle fonti del diritto vaticano*, 1° ottobre 2008, in *Acta Apostolicae Sedis Suppl.*, 2008, p. 65 ss.

⁵⁸ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE PER LO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, *Legge n. IX recante modifiche al Codice penale e al Codice di procedura penale*, 11 luglio 2013, in *Acta Apostolicae Sedis Suppl.*, 2013, p. 109 ss.

zione impropria), 172 (corruzione propria) e 173 (pene per il corruttore e l'istigatore) del 'Codice penale vaticano'⁵⁹ allo scopo di far fronte agli obblighi stabiliti dalla Convenzione delle Nazioni Unite contro la corruzione – Convenzione di Mérida del 31 ottobre 2003 –, in vigore per la Santa Sede e lo Stato della Città del Vaticano dal 19 ottobre 2016⁶⁰. L'ordinamento giuridico vaticano è distinto ma strettamente legato all'ordinamento canonico, non solo perché il diritto canonico è la prima fonte normativa e il primo criterio di riferimento interpretativo del diritto vaticano (art. 1, c. 1 della Legge 1° ottobre 2008, n. LXXI)⁶¹, ma altresì perché papa Francesco, con il *Motu Proprio Ai nostri tempi* dell'11 luglio 2013⁶², ha esteso la giurisdizione penale degli organi giudiziari dello Stato della Città del Vaticano: e ciò in ordine, tra l'altro, ai reati di cui alla Legge 11 luglio 2013, n. IX commessi nell'esercizio delle loro funzioni dal personale della Santa Sede equiparato ai pubblici ufficiali (nn. 1, lett. b e 3, lett. a-d), il quale tuttavia sarebbe vincolato in linea di principio solamente al diritto della Chiesa. Questa 'incursione' del giudice vaticano, giustificata dalla necessità di corroborare la posizione della Santa Sede nella Comunità internazionale ove si condizionano strumenti giuridici volti ad avversare le forme di criminalità e si promuove la cooperazione giudiziaria interstatale in materia

⁵⁹ Il testo aggiornato del Codice penale alla luce delle recenti modifiche adottate dal legislatore vaticano è consultabile in *Codice penale vaticano*, a cura di J.I. ARRIETA, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2020 (per i reati *de quibus* si veda *ivi*, pp. 97-100).

⁶⁰ Così riporta il comunicato apparso nel bollettino della Sala stampa della Santa Sede del 23 settembre 2016, dal titolo *Adesione della Santa Sede, anche a nome e per conto dello Stato della Città del Vaticano, alla Convenzione delle Nazioni Unite contro la Corruzione*, consultabile all'indirizzo internet <https://press.vatican.va>.

⁶¹ Sulle specificità del sistema delle fonti del diritto vaticano cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, Giappichelli, Torino, 2020², p. 75 ss.; J.I. ARRIETA, *Corso di diritto vaticano*, Edusc, Roma, 2021, p. 163 ss.

⁶² Cfr. FRANCESCO, *Litterae apostolicae Motu Proprio datae Ai nostri tempi de iudicialium instrumentorum iurisdictione civitatis Vaticanae super re poenali*, 11 luglio 2013, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2013, p. 651 ss.

penale⁶³, dà luogo ad un'insolita «giustapposizione materiale»⁶⁴: nel senso che i pubblici ufficiali *de quibus* rispondono penalmente sia del delitto canonico sia del reato introdotto dal legislatore vaticano ed in seguito 'canonizzato', risultando di conseguenza sottoposti simultaneamente alla giurisdizione canonica e a quella dei tribunali del minuscolo Stato d'Oltretevere⁶⁵.

Tornando nuovamente al diritto della Chiesa il legislatore, in linea di continuità con la *traditio canonica*, punisce con l'interdetto, la sospensione o la pena espiatoria dell'ingiunzione, della proibizione o della privazione chi celebra o riceve per simonia un sacramento (can. 1380)⁶⁶, per diritto divino insuscettibile di negoziazione⁶⁷. Connesso all'amministrazione del sacramento dell'eucaristia è invece il delitto di trarre illegittimo profitto dall'elemosina della messa

⁶³ Cfr. FRANCESCO, *Litterae apostolicae Motu Proprio datae Ai nostri tempi de iudicialium instrumentorum iurisdictione civitatis Vaticanae super re poenali*, cit., p. 651 (in particolare il proemio).

⁶⁴ La rilevanza penale di una certa condotta sia nell'ordinamento canonico sia in quello vaticano è stata così definita da P.A. BONNET, *Lo spirito del diritto penale vaticano*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2015, p. 339.

⁶⁵ Sull'estensione della legge penale vaticana e della giurisdizione degli organi di giustizia vaticani ai pubblici ufficiali della Santa Sede si vedano per tutti G. BONI, *Sulle leggi penali vaticane e sulla loro 'canonizzazione'*, in *Davanti a Dio e davanti agli uomini. La responsabilità fra diritto della Chiesa e diritto dello Stato*, a cura di N. MARCHEI, D. MILANI, J. PASQUALI CERIOLI, il Mulino, Bologna, 2014, p. 223 ss.; G. DALLA TORRE, *Il diritto penale vaticano tra antico e nuovo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, 2, p. 443 ss.; J.I. ARRIETA, *Legami interordinamentali recenti tra Santa Sede e Stato della Città del Vaticano in materia sanzionatoria e di controllo finanziario*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2015, p. 307 ss.; ID., *L'interazione tra norme canoniche e norme statuali nell'ordinamento vaticano, in Santa Sede e Stato della Città del Vaticano nel nuovo contesto internazionale (1929-2019)*, a cura di M. CARNÌ, Studium, Roma, 2019, p. 153 ss.; G. BONI, *I rapporti tra ordinamento giuridico vaticano e ordinamento canonico: tra corretta configurazione ab intra e possibili travisamenti ab extra*, in *Jus. Rivista di scienze giuridiche*, 2019, p. 45 ss.

⁶⁶ «Qui per simoniam sacramentum celebrat vel recipit, interdicto vel suspensione vel poenis de quibus in can. 1336, §§ 2-4, puniatur» (can. 1380).

⁶⁷ Cfr. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, cit., pp. 333-334; A. CALABRESE, *Sub can. 1380*, in *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, IV/1, a cura di À. MARZOÀ, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, Eunsa, Pamplona, 2002³, p. 537.

(can. 1383)⁶⁸. Il *Codex* regola scrupolosamente l'offerta per le celebrazioni di messe, esigendo che sia assolutamente tenuta lontana anche l'apparenza di contrattazione o di commercio (can. 947), sebbene sia possibile ricevere un'offerta per il sostentamento dei ministri e delle opere (can. 946). Il delitto potrebbe realizzarsi qualora il reo violi le prescrizioni codiciali che mirano a prevenire la sola parvenza di simonia, come, ad esempio, il divieto di chiedere per la celebrazione e l'applicazione della messa una somma maggiore da quella stabilita dal Concilio provinciale o dalla riunione dei vescovi della provincia ecclesiastica, salvo l'offerta eccedente sia data spontaneamente (can. 952 § 1); ovvero l'obbligo imposto al sacerdote, qualora celebri più messe nello stesso giorno, di trattenere per sé l'offerta di una sola messa, consegnando le altre per le finalità stabilite dall'ordinario (can. 951 § 1)⁶⁹.

4. *Le mutevoli sembianze della simonia. La fuoriuscita dalla Chiesa per ragioni fiscali e la conseguente privazione delle res spiritualis: un'ipotesi di simonia apparente?*

Quanto appena illustrato è il quadro legale definito dal Codice di Diritto Canonico. Ma il sistema normativo della Chiesa non si esaurisce ovviamente nel *Codex* e nelle leggi complementari gerarchicamente superiori, articolandosi in una miriade di fonti di di-

⁶⁸ «Qui quaestum illegitime facit ex Missae stipe, censura vel poenis de quibus in can. 1336, §§ 2-4, puniatur» (can. 1383).

⁶⁹ In argomento cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, 2007³, p. 217 ss. Sempre al fine di prevenire lo scandalo che potrebbe derivare dalla parvenza di lucro o di simonia, la Congregazione (ora Dicastero) per il clero ha pubblicato il decreto *Mos iugiter* (22 gennaio 1991) – in *Acta Apostolicae Sedis*, 1991, p. 443 ss. –, approvato in forma specifica da Giovanni Paolo II, per consentire a determinate condizioni (cfr. art. 2 § 1) la celebrazione delle messe cosiddette 'plurintenazionali' o 'collettive': e ciò in deroga al can. 948 del *Codex Iuris Canonici*, secondo il quale devono essere applicate messe distinte secondo le intenzioni di coloro per i quali singolarmente l'offerta è stata data e accettata, anche se sigua (cfr. *ivi*, p. 223 ss.).

ritto particolare emanate dai legislatori inferiori, tra i quali vi sono le Conferenze episcopali⁷⁰. Alcune di esse, cioè la Conferenza episcopale austriaca e quella tedesca, si sono avvalse della potestà normativa per definire lo *status* giuridico dei fedeli che dichiarano, dinanzi alla competente autorità civile, l'intenzione di uscire dalla Chiesa cattolica (*Kirchenaustritt*) al fine di non corrispondere la cosiddetta 'imposta ecclesiastica' (*Kirchensteuer*), riscossa in Austria e Germania a partire dall'Ottocento⁷¹. Un'istruzione del 2010 e un decreto generale del 2012, adottati rispettivamente dall'assemblea dei vescovi austriaci⁷² e tedeschi⁷³, hanno analogamente disposto che siffatta dichiarazione, rappresentando una grave inottemperanza del dovere di sovvenire alla necessità della Chiesa (can. 222 § 1), «costituisce come atto pubblico un abbandono cosciente e deliberato della Chiesa ed è una grave mancanza contro la comunione

⁷⁰ Cfr. can. 447 ss.

⁷¹ Sul sistema dell'imposta ecclesiastica esistente in alcuni Paesi europei cfr., per esempio, *Stati e Confessioni Religiose in Europa. Modelli di finanziamento pubblico. Scuola e fattore religioso* (Atti dell'Incontro Milano-Parma, 20-21 ottobre 1989), Giuffrè, Milano, 1992; P.V. ARMONE, *Sovvenire alle necessità della Chiesa. Imposta ecclesiastica in Svizzera, uscita dalla Chiesa per ragioni fiscali e sanzioni canoniche*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 1994, p. 470 ss.; ID., *Sovvenire alle necessità della Chiesa: sistemi di finanziamento della Chiesa Cattolica in Svizzera*, in *Apolinaris*, 1995, p. 587 ss.; R. ASTORRI, *Il finanziamento delle confessioni nel sistema tedesco: l'imposta ecclesiastica*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2006, I, p. 413 ss.; S. HAERING, *Cooperazione fra Stato e comunità religiose: osservazioni riguardo al finanziamento statale*, in *Annuario DiReCom*, 2008, p. 283 ss.; P. GARDAZ, *Il finanziamento pubblico delle chiese nella Svizzera francofona*, in *Veritas et Ius*, 2012, p. 37 ss.; G. GUERZONI, *Stato e Chiesa nel Cantone di Ginevra. La questione del finanziamento ecclesiastico nel contesto del separatismo*, *ivi*, p. 51 ss.; I. PISTOLESI, *I diversi modelli di finanziamento pubblico: uno sguardo d'insieme*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 34 del 2012, p. 1 ss.; *Il finanziamento pubblico delle Chiese. Sguardi incrociati tra Svizzera ed Europa* (Atti del convegno di Lugano, 13-14 settembre 2012), a cura di V. PACILLO, EUpres FTL, Lugano, 2014; A. FRANCA, L. TRAPASSI, *I rapporti giuridici tra lo Stato e la Chiesa in Germania. Lineamenti di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2021.

⁷² Il testo originale e la traduzione in lingua italiana delle disposizioni della Conferenza episcopale austriaca del 21-23 giugno 2010 sono consultabili in *Ius Ecclesiae*, 2011, pp. 252-255.

⁷³ La versione italiana del decreto generale della Conferenza episcopale tedesca del 20 settembre 2012 è consultabile in *Il Regno. Documenti*, 2012, pp. 567-568.

ecclesiale»⁷⁴. Soffermandoci sul decreto generale della Conferenza episcopale tedesca, si stabilisce che chi è uscito dalla Chiesa: non riceva i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia, della confermazione e dell'unzione degli infermi, se non in pericolo di morte; non ricopra alcun ministero né possa svolgere alcuna funzione ecclesiale; non possa essere padrino o madrina al battesimo e alla confermazione; non possa essere membro dei consigli parrocchiali e diocesani né delle associazioni pubbliche; perda il diritto attivo e passivo di voto; e sia privato delle esequie ecclesiastiche se prima della morte non ha manifestato qualche segno di pentimento (nn. 1-6).

Un provvedimento di tale portata, che sostanzialmente parifica la condizione giuridica dei fuoriusciti a quella dei fedeli scomunicati⁷⁵, suscita forti perplessità per tre motivi principali. In primo luogo, è discutibile che la norma presupponga *iuris et de iure* la corrispondenza tra quanto esternato dal dichiarante e la volontà internamente maturata di abbandonare la Chiesa⁷⁶, insussistente qualora sia stata simulata al solo scopo di eludere l'imposizione fiscale⁷⁷. In secondo luogo, appare del tutto sproporzionato sanzionare così

⁷⁴ Così il decreto della Conferenza episcopale tedesca, cit., p. 567.

⁷⁵ Sulla condizione giuridica dei fedeli colpiti dalla pena della scomunica si vedano i cann. 171 § 1 n. 4, 194 § 1 n. 2, 316 § 2, 1184 § 1 n. 1 e 1331.

⁷⁶ Si tratta di un profilo sul quale invero la canonistica tedesca non ha espresso una posizione unanime. Ricostruisce le linee essenziali del dibattito S. TESTA BAPPENHEIM, *Brevi osservazioni su due recenti documenti della Conferenza Episcopale Austriaca relativi al "Kirchenaustritt"*, in *Ius Ecclesiae*, 2011, pp. 258-261.

⁷⁷ Come noto, l'esigenza che quanto manifestato esteriormente coincida con quanto voluto internamente dal soggetto agente è stata ribadita dal Pontificio Consiglio (ora Dicastero) per i testi legislativi in merito alla configurazione e all'efficacia giuridica dell'*actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, che integra i delitti di eresia, apostasia o scisma (cfr. il punto n. 2 della lettera circolare del 13 marzo 2006, prot. n. 10279/2006, pubblicata in *Communicationes*, 2006, pp. 170-172). Sotto tale aspetto, pare incomprensibile o quantomeno incoerente che il decreto generale promulgato dai vescovi tedeschi abbia ignorato tale corrispondenza, nonostante i riferimenti codicili all'*actus defectionis* (cann. 1086 § 1, 1117 e 1124) siano stati eliminati da Benedetto XVI con il *Motu Proprio Omnium in mentem* del 26 ottobre 2009. Sull'atto formale di separazione si veda C. LUJÁN OLGUÍN REGUERA, *El abandono de la Iglesia Católica por acto formal: consecuencias canónico pastoral*, Ediciones de las Tres Lagunas, Buenos Aires, 2010.

severamente il fedele che si rifiuta di contribuire alle necessità della Chiesa⁷⁸, trattandolo alla stregua dell'apostata, eretico o scismatico che abbia inteso rompere i vincoli di comunione della professione di fede, dei sacramenti o del governo ecclesiastico⁷⁹. Infine, si pone la questione di valutare se norme di questo tipo abbiano effettivamente oppure no 'sapor simoniae'. D'altro canto, la subordinazione, per esempio, del soddisfacimento del diritto di ricevere i beni spirituali della Chiesa (can. 213) o della permanenza nella titolarità di un ufficio ecclesiastico (can. 228 § 1) alla previa corresponsione di una tassa non significa elargire le *res spirituales* dietro il corrispettivo di una mercede temporale, obliando la gratuità dei doni di Dio?

Si potrebbe rievocare a tal proposito la riflessione insuperata di Tommaso d'Aquino. Secondo il Dottore angelico, la simonia è un vizio della volontà che rende suscettibili di apprezzamento economico cose che, per definizione, devono essere date gratuitamente. Ciò nonostante, i sacramenti e gli altri atti di ordine spirituale so-

⁷⁸ Il can. 1261 § 2 conferma la natura giuridica di tale obbligo, la cui osservanza può essere non solo ammonita, ma altresì ingiunta dal vescovo diocesano in modo opportuno con apposite prescrizioni normative. Non manca tuttavia chi sostiene come l'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa abbia valore essenzialmente morale: cfr. P.V. AIMONE BRAIDA, *Breve commento al decreto generale della conferenza episcopale tedesca entrato in vigore il 28.9.2012 circa l'uscita dalla Chiesa («Kirchenaustritt»)*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2013, 2, pp. 487-488.

⁷⁹ Secondo il can. 205 sono in piena comunione con la Chiesa cattolica i battezzati che sono congiunti con Cristo nella sua compagine visibile mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico. Ai sensi del can. 1364 § 1, l'apostata, l'eretico e lo scismatico incorrono nella scomunica *latae sententiae*. I delitti di eresia, apostasia e scisma rientrano tra i delitti riservati alla Congregazione per la dottrina della fede quali *delicta contra fidem*, come ribadiscono gli artt. 1-2 delle nuove *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* approvate da papa Francesco con *Rescriptum ex audientia SS.mi* dell'11 ottobre 2021 (cfr. *L'Osservatore Romano*, 7 dicembre 2021, p. 6). Dal 5 giugno 2022 la Congregazione ha assunto il nome di Dicastero per la Dottrina della Fede, la cui sezione disciplinare ha il compito di occuparsi dei delitti riservati al Dicastero medesimo e trattati «mediante la giurisdizione del Supremo Tribunale Apostolico ivi costituito» (art. 76 § 1). Cfr. FRANCESCO, *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo*, 19 marzo 2022, in *L'Osservatore Romano*, 31 marzo 2022, pp. I-XII.

no impartiti dai ministri della Chiesa, che i fedeli hanno il dovere di mantenere. Si deve perciò concludere come non si abbia simonia laddove il ministro riceva qualcosa per il suo sostentamento secondo le norme e le consuetudini legittime, in quanto percepisce non una paga, ma un contributo imposto dalla necessità⁸⁰. Il can. 730 del Codice del 1917 aveva peraltro ripreso l'insegnamento dell'Aquinate, precisando che non si ha simonia quando si dà una cosa temporale non *per* la cosa spirituale, ma *in occasione* di essa e sulla base di un giusto titolo⁸¹ come, appunto, l'onesto mantenimento dei pastori⁸²: fermo restando che in questa ipotesi l'intenzione di comprare o vendere una cosa spirituale deve essere assente.

Orbene, le disposizioni varate dai vescovi austriaci e tedeschi non sembrano avere immesso nell'ordinamento canonico una sorta di simonia 'legalizzata' o 'istituzionalizzata'. Il pagamento della *Kirchensteuer* è, infatti, prescritto non già come prezzo per i 'servizi religiosi' offerti, mercificando i beni spirituali, bensì come mezzo di sussistenza che permette ai fedeli di partecipare al soddisfacimento dei bisogni della Chiesa. Tuttavia l'Aquinate, consapevole della necessità di preservare la natura gratuita delle cose divine, specifica che non è possibile pretendere nulla da chi non vuole dare alcunché, eventualmente privando quest'ultimo del bene spirituale: perché ciò darebbe alla cosa l'aspetto di un commercio⁸³. Riemerge

⁸⁰ Cfr. *Summa theologiae*, II-II, q. 100, a. 1 e a. 2.

⁸¹ «Non habetur simonia, cum temporale datur non pro re spirituali, sed eius occasione ex iusto titulo a sacris canonibus vel a legitima consuetudine recognito [...]» (can. 730).

⁸² L'onesto sostentamento costituisce un giusto titolo in forza del quale i ministri sacri possono accettare offerte per la celebrazione di messe senza che ciò possa integrare un'ipotesi di simonia. Cfr. A. ALONSO LOBO, *Sub cann. 726-730*, in *Comentarios al Código de derecho canónico*, II, a cura di A. ALONSO LOBO, L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, S. ALONSO MORÁN, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXIII, p. 69.

⁸³ «[...] accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis et venditionis; et quod ab invitis non exigatur per subtractionem spiritualium quae sunt exhibenda, haec enim haberent quandam venditionis speciem»: *Summa theologiae*, II-II, q. 100, a. 3

ancora una volta la preoccupazione di scongiurare anche il minimo sospetto di simonia, che costernerebbe l'animo dei fedeli. Un sospetto che il legislatore ora chiede di tenere lontano al momento di ricevere le offerte delle messe (can. 947), ma che in realtà si dovrebbe tenere altrettanto lontano da qualsiasi attività ecclesiale a presidio della sua trasparenza e integrità. La conservazione sia della *tranquillitas ordinis* sia della fede e dei costumi dovrebbe allora condurre alla rimeditazione dell'approccio intransigente avallato dalle Conferenze episcopali di Austria e Germania e trasposto in una normativa ove sono presenti, oltre a elementi di illegittimità, motivi di evidente inopportunità che avrebbero dovuto sconsigliarne *ab origine* l'elaborazione⁸⁴. E ciò proprio per quell'apparenza di commercializzazione delle *res spirituales* che le norme in esame avrebbero potuto suscitare e di fatto hanno suscitato nella comunità dei fedeli⁸⁵, ponendosi *de facto* quali imposizioni che escludono la ricezione gratuita in particolare dei sacramenti. Ancora oggi, del resto, il diritto canonico tenta, per quanto possibile, di evitare tale apparenza: è significativo, per esempio, che l'Istruzione della Congregazione per

⁸⁴ Non possiamo non rinviare sul punto alle lucide e suggestive riflessioni di E. CORECCO, *Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali*, in *Apollinaris*, 1982, p. 461 ss., il quale evidenzia come «l'esclusione dei sacramenti – equivalente in pratica a una scomunica – superi i limiti della proporzionalità» (*ivi*, pp. 486-487) rispetto alla condotta posta in essere: vale a dire la dichiarazione di uscita dalla Chiesa rivolta all'autorità civile e dunque priva di significato religioso, che laddove sia esternata per esclusive ragioni di natura fiscale «ex se» non implica né un grave cedimento di fede, né, a rigore, una ritrattazione formale dell'appartenenza alla Chiesa in quanto istituzione canonica» (*ivi*, p. 495). A parere di Corecco occorre intervenire anzitutto a livello pastorale, «per far capire al cristiano che la comunione implica anche la divisione dei propri beni, e che deve avere una concezione del denaro diversa da quella che domina la nostra cultura individualista» (*ivi*, p. 501); non escludendo l'adozione di misure disciplinari che potrebbero impedire l'esercizio di determinati uffici o diritti del *christifidelis*, purché esse siano proporzionate e «in nessun caso d'ordine penale» (*ivi*, p. 502).

⁸⁵ L'aumento del numero di dichiarazioni di uscita dalla Chiesa cattolica (*Kirchenaustritt*) e l'esigenza di riscoprire la dimensione spirituale della Chiesa hanno sospinto un vescovo tedesco a proporre l'abolizione del sistema dell'imposta ecclesiastica in Germania (cfr., per esempio, *Il vescovo Hanke suggerisce di porre fine alla tassa religiosa in Germania*, 24 gennaio 2019, consultabile all'indirizzo internet www.lafedequotidiana.it).

il clero *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa* (29 giugno 2020) suggerisca ai parroci di provvedere alla raccolta delle offerte «in modo anonimo, così che ciascuno si senta libero di donare ciò che può, o che ritiene giusto, senza sentirsi in dovere di corrispondere a un'attesa o a un prezzo» (n. 121)⁸⁶.

La simonia, sia essa effettiva o apparente, si ripresenta dunque ciclicamente assumendo diverse sembianze⁸⁷, e la reazione sul piano ordinamentale non può certo farsi attendere per ripristinare la giustizia sia delle relazioni intersoggettive sia di quella tra l'uomo e Dio nonché la moralità dei comportamenti individuali. Lungi dal cedere a suggestioni utopiche o illusorie, il diritto può davvero fornire in questo settore un apporto determinante per la preservazione della natura teandrica della Chiesa nella prospettiva del mistero dell'Incarnazione: in forza del quale, secondo quanto affermato da Francesco nella Lettera Apostolica *Candor lucis aeternae* nel solco del magistero dantesco, «si realizza quello che i Padri della Chiesa chiamavano “divinizzazione”, l'*admirabile commercium*, il prodigioso scambio per cui, mentre Dio entra nella storia facendosi carne, l'essere umano, con la sua carne, può entrare nella realtà divina» per trovare «la felicità vera e la realizzazione piena e ultima, meta di tutto il suo cammino»⁸⁸. Un obiettivo, questo, fortemente ostacolato dal patto, scellerato e deprecabile, sotteso alla simonia quale manifestazione sintomatica della mondanizzazione della Chiesa, così distolta dalla sua autentica missione.

⁸⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa. Istruzione*, 29 giugno 2020, in *L'Osservatore Romano*, 20-21 luglio 2020, p. 10.

⁸⁷ Osserva A.G. URRU, *Incidenza della simonia nel Codice attuale*, cit., p. 115: «Da una parte, si pone il problema della giusta remunerazione del clero (can. 222) e dei laici (can. 231 § 2), dall'altra si impone l'attenzione a che l'elemento spirituale non venga commercializzato».

⁸⁸ FRANCESCO, *Lettera Apostolica Candor lucis aeternae in occasione del VII centenario della morte di Dante Alighieri*, cit., p. 5, § 6.

ANTONELLO DE OTO

FELICITÀ TERRENA E FELICITÀ ETERNA:
DANTE E IL FATTORE RELIGIOSO NEL
PRISMA DEL DIRITTO*

Abstract: L'analisi verte sul '*point of view*' di Dante in merito al raggiungimento delle due felicità a cui in partenza aspira l'uomo: quella terrena e quella eterna. L'indagine dunque, necessariamente, prende in considerazione l'elemento religioso calato nella quotidianità e filtrato alla luce dello '*ius dantesco*'. Si evidenzia così un aspetto di diritto ecclesiastico 'verticale' attinente alle osservazioni dell'Alighieri in materia di modelli di relazione Stato-Chiesa in età medievale e parallelamente una questione che oggi definiremmo di diritto ecclesiastico 'orizzontale' riguardante il Sommo Poeta in qualità di esploratore della condizione umana legata alla centralità dell'individuo nel suo eterno e difficile rapporto con Dio. Una questione che nel cono interpretativo del letterato diviene ricerca costante della propria identità e di una felicità, sia privata sia pubblica. Concetto, nell'analisi dantesca, necessariamente aperto alla vita e all'utilizzo di giustizia e ragione ma che deve anche saper rispondere all'anima e alle necessità dell'ultramondano. Una felicità capace così di manifestarsi tra terra e cielo, fra trono ed altare.

Parole-chiave: Dante, felicità, religione, diritto ecclesiastico.

Earthly happiness and eternal happiness: Dante and the religious element in the prism of law. The analysis focuses on Dante's '*point of view*' as far as the achievement of the two happiness to which man initially aims for: earthly and eternal. The investigation therefore necessarily takes into consideration the religious element in everyday life and filtered in the light of Dante's law ('*ius dantesco*'). This highlights an aspect of 'vertical' Ecclesiastical Law relating to Alighieri's observations on models of State-Church relations in the Middle Ages and, at the same time, a question that today we would define as 'horizontal' Ecclesiastical Law concerning the Supreme Poet as an explorer of the human condition, linked to the centrality of the individual in his eternal and difficult relationship with God. A question that in the cone of interpretation of the man of letters becomes a constant search for his own identity and happiness, both private and public. A concept, in Dante's analysis, necessarily open to life and the use of justice and reason, but which must also be able to respond to the soul and the needs of the otherworldly. A happiness thus capable of manifesting itself between earth and sky, between throne and altar.

Key words: Dante, happiness, religion, Ecclesiastical Law.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. Premessa

Nell'ultimo capitolo della *Monarchia*, Dante, indubbiamente invelenito da 'iuristae praesumptuosi' da lui severamente accusati di occuparsi solo dello studio delle decretali in danno della Sacra Scrittura¹, si esprime con chiarezza sull'assunto che la beatitudine della vita terrena è ottenibile agendo in accordo con le virtù acquisite, morali ed intellettuali, mentre la beatitudine ultramondana implicherebbe il possesso delle virtù teologali: alla prima, secondo questo schema, condurrebbe l'imperatore, alla seconda il sommo pontefice². Detta teoria si nutre, alla base, della decisiva funzione dell'Impero³ ma anche della consapevolezza della necessità di una doppia guida verso la felicità.

L'Impero, tenendo a freno con lo strumento del diritto la naturale tendenza a corrompersi dei sudditi – e qui pesa ancora la concezione più larga e alta, rispetto alla rigorosa impostazione dei testi giustinianeî che Dante ha del diritto inteso come proporzione, come equilibrio, ostativo alla corruzione⁴ – costituirebbe un limite ta-

¹ Polemica sottolineata da P. FEDELE, *Dante e il concetto di diritto*, in *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, Giuffrè, Milano, 1967, p. 449, che rileva come «abbiamo, dunque, in Dante non solo una rappresentazione del diritto tutta permeata e pervasa dall'idea del diritto divino e naturale, una rappresentazione dalla quale si erano allontanati i canonisti del tempo».

² L'autorità dell'Impero, in questa visione, sarebbe relegata alla sfera del diritto naturale. In tal senso C. DI FONZO, *Dante tra diritto, letteratura e politica*, in *Forum Italicum*, 2007, p. 14.

³ Anche se Dante matura una visione di Impero che si avvicina più ad una sorta di confederazione di Stati che ad una struttura monarchica per così dire classica ma quando vede che lo scollamento delle Nazioni d'Europa diviene massimo, lo involve a sorpresa una voglia di *dux* o, per essere più precisi nel categorizzare, il desiderio di una unità di comando; cfr. B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in *Id.*, *Saggi di filosofia dantesca*, Società anonima editrice Dante Alighieri, Milano, 1930, pp. 256-257, e J. SCOTT, *Il mito dell'Imperatore negli scritti danteschi*, in *Dante, mito e poesia. Atti del II seminario dantesco internazionale*, a cura di M. PICONE, T. CRIVELLI, Franco Cesati Editore, Firenze, 1999, pp. 89-105.

⁴ Vedi A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, La Voce, Firenze, 1922, p. 233 ss.

le da consentire ad umani dotati soltanto di virtù acquisite di non privarsi *ab origine* della possibilità della felicità celeste. Essi, malgrado i danni conseguenti al peccato originale, risultano così comunque in grado di evitare di rimanere prigionieri della cupidigia⁵ e violare la legge etica naturale. Nella *Monarchia* leggiamo anche come la felicità terrena «in operatione proprie virtutis consistit», «per paradisum terrestrem figuratur» (III, XVI, 7)⁶ marcando così una certa autosufficienza dell'umano agire, del libero arbitrio caro al Sommo, pur rifiutando ogni forma di superbia come Boccaccio aveva già indicato nel suo *De casibus virorum et feminarum illustrium*⁷. Non dobbiamo poi dimenticare come la doppia crisi della Chiesa e dell'Impero, gli eccessi dei Papi dell'epoca e l'assenza di una vera autorità civile, mettevano a quel tempo complessivamente in crisi l'intero sistema politico-normativo⁸. Allora meglio, dato lo stato delle cose, appariva consegnarsi, per il perseguimento dei 'due fini', al disegno provvidenziale, *in primis* nell'ordine della Natura, dietro la guida di Virgilio e *in secundis* nella Grazia, con la guida di Beatrice⁹.

Appare però impossibile, per la sola ragione, senza l'aiuto dell'ultramondano, resistere alle tentazioni del regno terrestre, ed è inevitabile così peccare mortalmente con annesse problematiche relative al pentimento¹⁰, ma per il Sommo tale ausilio può prendere anche l'aspetto della *communitas* organizzata, di quello che con classificazione successiva all'epoca in cui operava l'Alighieri chiameremo oggi Stato, per cui anche l'uomo dalla natura «macchiata *in re ipsa*» può, una volta soggetto alla legge giusta, evitare di peccare. La

⁵ Vedi P. FEDELE, *op. cit.*, p. 455, che rileva come: «la miseria terrena ha per Dante nella cupidigia il suo aspetto più significativo».

⁶ Cfr. N. FOSCA, *Beatitudine terrena e paradiso terrestre*, in www.princeton.edu (17 gennaio 2012).

⁷ I.F. WALTHER, N. WOLF, *Codices illustres*, Taschen, Köln, 2018, p. 289.

⁸ In tal senso J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016, pp. 1-227.

⁹ Cfr. N. FOSCA, *op. cit.*, p. 1.

¹⁰ Per approfondimenti sul tema vedi M. LUCARELLI, *Interazioni tra penitenza dell'agens e palinodia dell'auctor. Note sul pentimento nella Commedia*, in *Revue des études dantesques*, 2020, pp. 119-141.

soggezione della ragione a Dio è così ora sostituita dalla soggezione del cittadino allo Stato-Impero con buona pace di parte dei dantisti¹¹. Questo schema per così dire ‘preventivo’ opera per detta specifica situazione ma se invece ricadiamo nell’ipotesi di «un peccatore, ‘convertito’ non a Dio ma» per usare un linguaggio agostiniano «al *bonum commutabile*¹², non può più compiere quanto la sua natura gli consentirebbe di fare, nel senso che, se prima della Caduta la grazia si limitava a dare continuità alle azioni naturali dell’uomo, dopo la Caduta è richiesto un intervento straordinario (misericordioso) di Dio: solo in tal maniera è possibile recuperare il controllo razionale sulle passioni»¹³.

2. *Vita pubblica, doveri del passaggio terreno e disegno divino: due fini, due poteri?*

Dante, distinguendo il diritto dalla morale, marchio di fabbrica dello ‘*ius dantesco*’¹⁴ e concetto assente nella *iustitia* scolastica, non era insensibile e lontano dalla concezione di un diritto che avesse una dimensione sociale, sublimando e illuminando «con la luce del suo genio» i più sottili distinguo dei giuristi puri¹⁵. Ma se qualcuno, per un momento, avesse per ipotesi e sommariamente confuso la separazione concettuale tra diritto e morale – che non vuol di-

¹¹ Si pensi in tal senso alla lettura fornita da C.S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, il Mulino, Bologna, 1978, *passim*.

¹² Cfr. D. MOWBRAY, *Conversio ad bonum commutabile: Augustinian language of “conversion” in medieval theology*, Brepols, London, 2000, pp. 1-346.

¹³ N. FOSCA, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴ In realtà molti nel corso del tempo si sono pronunciati sul tema, alcuni negando rapporti strutturali tra Dante e la scienza giuridica mentre altri, in totale contrapposizione con questa lettura delle cose, hanno invece sostenuto che il Sommo si sia formato nell’arte del diritto a Bologna; cfr. C. RICCI, *Dante allo studio di Bologna*, in *Nuova antologia di lettere, scienze e arti*, 1891, p. 297 ss. e p. 316.

¹⁵ Cfr. F. RUFFINI, *Dante e il protervo decretalista innominato* (Monarchia, III, III, 10), in *Scritti giuridici minori*, II, *Scritti giuridici vari*, scelti e ordinati da M. FALCO, A.C. JEMOLO, E. RUFFINI, Giuffrè, Milano, 1936, p. 432.

re impossibilità di interferenza, altrimenti l'ordinamento dantesco dell'inferno non potrebbe essere – in una presunta volontà di far a meno di una visione morale e spirituale nel suo progetto politico, sarebbe in grave errore¹⁶. L'ideale evangelico perseguito da Dante appare molto vicino alla visione francescana della vita¹⁷ e a quel concetto di alterità inteso come rapporto interindividuale che ne caratterizza la giuridicità¹⁸, «cioè la cosiddetta intersubiettività o bilateralità, la quale, per essere legata alla cosiddetta exteriorità del diritto, vale a distinguere il diritto dalla morale»¹⁹. Anche l'inizio della stessa *Monarchia* contiene in evidenza il principio etico fondamentale che muove la sua opera come appello alla solidarietà e alla responsabilità universale degli uomini. Nel cuore di ogni individuo è iscritto un amore per la verità che impone loro il dovere di lavorare per coloro che verranno, così come a loro volta hanno tratto nutrimento dalla fatica di coloro che li hanno preceduti. È questione di giustizia, un'idea di giustizia che affonda le sue radici nell'amore e nella carità²⁰. Chi poi sia stato, come lo stesso Dante, istruito nelle dottrine concernenti la vita pubblica per non essere accusato di sotterrare il talento deve far fruttificare le sue conoscenze e, per essere di pubblica utilità, non deve ripetere cose già note ma deve cercare di scoprire verità nuove, mai prima tentate. Dante, lungi dal

¹⁶ Giova qui ricordare come Dante «ghibellin fuggiasco» rimane in ultima istanza un esule, che porta quindi nel suo cuore l'amarezza dell'esilio e che finisce per abbracciare «tutte le vicissitudini umane e persino l'intero cosmo nella sua Commedia»; vedi C. DI FONZO, *Dante e la tradizione giuridica*, Carocci, Roma, 2016, p. 23.

¹⁷ Cfr. G. MAGIO, *Il mondo di Dante e la povertà evangelica*, Cedam, Padova, 2018, *passim*. Più in generale sul tema cristianesimo e povertà in ottica normativa v. G. BONI, *Chiesa e povertà. Una prospettiva giuridica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2006, pp. 1-118.

¹⁸ Vedi L. TERRUSI, «*Onde convenne legge per fren porre*». *Dante e il diritto*, Cacucci, Bari, 2021, *passim*.

¹⁹ Così P. FEDELE, *op. cit.*, p. 449, nonché G. DEL VECCHIO, *Giustizia e diritto*, in *Id.*, *Studi sul diritto*, Giuffrè, Milano, 1958, p. 25.

²⁰ Vedi D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Giappichelli, Torino, 2014, *passim*, nonché G. URSINO, *La giustizia nel poema di Dante*, a cura del COMITATO DI ROMA DELLA SOCIETÀ "DANTE ALIGHIERI", Arte Della Stampa, Roma, 1955, p. 32.

pronunciare solo austere condanne moralistiche della società fiorentina, così come troppo semplicisticamente è stato detto per lungo tempo²¹, ci richiama invece, in maniera più immediata, ai doveri del passaggio terreno che sono preparatori ad una felicità più alta se letta nel cono d'ombra dell'impegno civile, in definitiva una felicità legata all'idea di virtù come già Platone ebbe, tempo prima, modo di sottolineare²². Sembra non esservi nel pensiero del Sommo possibile felicità privata senza una dimensione, seppur minima e in base ai talenti, di impegno pubblico 'benedetto' dalla dimensione confessionale. Anche la pietà in Dante è misura rivolta al bene pubblico e alla categoria generale della difesa della dignità dell'uomo: non si tratta di semplice compassione per il destino dei peccatori ma di vero turbamento per le terribili conseguenze dei loro peccati, tormento che egli provava «nell'assistere a quell'indecroso stravolgimento della nobile immagine dell'uomo»²³.

La visione profetica narrata nel viaggio dantesco rinnova e sottopone a revisione aspetti rilevanti del precedente pensiero, ma ne rimane in continuità per il suo scopo essenziale, quello di far conoscere quali siano i provvidenziali disegni divini perché si possa realizzare il necessario rinnovamento, non solo religioso, ma anche morale e politico dell'intera umanità²⁴. Mentre, infatti, nel *Convivio* e nella *Monarchia* viene pervicacemente difesa la marcata distinzione, se non separazione, dei due fini e dei due poteri, nella *Commedia* Dante sembra decisamente rifarsi ad un modello più adatto

²¹ Vedi sul punto le riflessioni di O. CAPITANI, *Dante e la società comunale*, in *La Cultura*, 2013, pp. 217-235.

²² Per tutti, J. ANNAS, *Platonic ethics, old and new*, Ithaca, London, 1999, *passim*.

²³ N. SAPEGNO, *Commento al verso 25 del canto XX dell'Inferno*, in *La Divina Commedia*, a cura di ID., La Nuova Italia, Milano, 2004, p. 227.

²⁴ In definitiva null'altro che la ricerca del miglior ordine politico. A tal proposito ci ricorda parte della dottrina come il pensatore, e quello politico in specie, non sia *'une machine à penser'* ma «in primo luogo, un uomo, per cui la genesi dei suoi concetti e delle sue idee deve essere riscoperta nella sua esperienza vissuta». Così N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, il Mulino, Bologna, 1984, p. 13.

al sentire dell'epoca ovvero quello che considera la felicità naturale come finalizzata alla beatitudine soprannaturale e il potere imperiale legato in via subordinata – e vedremo in che termini – al potere soprannaturale.

3. *Le forme della felicità e i rapporti tra i poteri: reverentia non subordinazione*

«Luce intellettuale, piena d'amore; / amore di vero ben, pien di letizia; letizia / che trascende ogni dolzore» (*Par.*, XXX, vv. 40-42): così le anime beate esprimono la loro felicità nel paradiso di Dante. Certo la felicità è un concetto umano, è il sentirsi soddisfatti del proprio percorso, in definitiva ha a che vedere con il concetto di realizzazione del sé e di un riconoscimento sociale, mentre i contemplanti raggiungono la felicità con la letizia intellettuale che non abbisogna di conferme esterne²⁵. Nel *Convivio* e nella *Monarchia*, si appalesano invece ben tre forme di felicità, che Dante pensa tra terra e cielo: due per questa esistenza e una per la futura vita ultramondana, nella quale giungerà perfettamente a maturazione quella contemplazione che in questa esperienza terrena è soltanto principia²⁶. Detto assetto diventa centrale anche per capire aspetti rilevanti delle dispute medievali sul complicato rapporto di qualificazione dei due poteri, quello temporale e quello spirituale. In particolare, serve a comprendere il senso della celebre conclusione della *Monarchia*, in cui Dante sembra non seguire le tesi pregresse, ovvero pare non perseguire più con convinzione una marcata separazione dell'agire del principe dal volere del *pontifex*. In definitiva il problema rimane, però solo apparente. Il potere imperiale resta nella concezione dell'Alighieri del tutto autonomo nell'agire per il perseguimento

²⁵ Cfr. M. ORLANDI, *Un uomo in cammino. Breve viaggio nella vita e nelle opere di Dante Alighieri*, Scramasax, Firenze, 2004, pp. 1-160.

²⁶ Così I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, in *Etica & Politica* (www2.units.it/etica/), n. 2 del 2002.

dei suoi obiettivi e governa per mezzo della legge²⁷, permane in capo ad esso solo l'onere di riconoscere la *dignitas* del potere spirituale²⁸, rapportandosi però in maniera non irriverente, ovvero non esercitando la protervia umana del potere politico che non desideri mediare le sue azioni nemmeno in una logica futura e ultramondana. In definitiva mostrando, come fa ad esempio il figlio con il padre, la giusta *reverentia* dovuta nella situazione data. Termine *reverentia* che però, è bene sottolinearlo, non vuol dunque dire impossibilità *ab origine* di mostrare calibrato dissenso e che va contestualizzato, calato nel concreto dei rapporti Stato-Chiesa e nel perseguimento congiunto di quella doppia condizione di felicità²⁹, come chiarisce il quarto trattato del *Convivio* che ne consente un corretto utilizzo:

«sarebbe perciò contraddittorio usare un atteggiamento di ‘reverenza’ dove fosse richiesta la ‘non reverenza’, perché l’apparente reverenza sarebbe in realtà irriverente. Anche nella *Commedia* si può vedere come Dante mantenga la sua “reverenza delle somme chiavi”, nonostante la violenta invettiva contro il papa simoniacò Nicolò III:

“E se non fosse ch’ancor lo mi vieta
la reverenza delle somme chiavi
che tu tenesti nella vita lieta,
io userei parole ancor più gravi”
(*Inf.*, XIX, vv. 100-103).

²⁷ Cfr. M. GALDI, *Dante, Aristotele e il governo ideale*, in *Cultura e diritti*, 2019, 2-3, pp. 103-138.

²⁸ Sul punto interessante la disamina di G. FALSITTA, *Giustizia distributiva, principio di proporzionalità e federalismo nell’opera di Dante Alighieri*, in *Rivista di diritto tributario*, 2011, in particolare pp. 5-6.

²⁹ Anche l’attuale pontefice Francesco, nella Lettera Apostolica *Candor lucis aeternae*, pubblicata in occasione del settimo centenario della morte del Sommo Poeta, non ha mancato di sottolineare come l’Alighieri fosse, non un nemico dell’*Ecclesia*, bensì un profeta di speranza e un testimone del desiderio di felicità proiettata nell’insondabile. Vedi *Il Papa: Dante aiuta nelle “selve oscure” della vita*, consultabile all’indirizzo <https://www.chiesadimilano.it/news/chiesa-diocesil-papa-dante-aiuta-nelle-selve-oscu-re-della-vita-449737.html>.

Anche senza giungere, dunque, a sospettare che la conclusione della *Monarchia* sia “una tardiva aggiunta” [...] si può dire che la principale tesi della *Monarchia*, il suo coerente averroismo politico, rappresenta una clamorosa rottura con la prevalente tradizione politica medievale»³⁰.

L'uomo risulta al fine essere in sé stesso duplice e si pone come un orizzonte fra due polarità. Tra tutti gli esseri, soltanto l'uomo, avendo in sé una duplice natura, ha un duplice fine ed è pensato per il perseguimento di entrambe. Due felicità dunque, entrambe legittime agli occhi del Poeta che ragiona lungo un asse orizzontale di relazioni tra potere temporale e potere spirituale e che guarda ad una tradizione misericordiosa di ascendenza neoplatonica nel giudicare le azioni dell'uomo³¹. Dante vive anche, come un possibile limite, la gerarchia degli stessi poteri che, nel verticalizzare la partita, sembrano invece allontanarsi dagli assetti naturali, complicare la vita dell'uomo stesso che deve invece tenere la barra dritta sui fini ultimi, che sono, per loro essenza, naturalmente contigui e compenetrati. E così è giusto rilevare in tal senso come «per indicare le due felicità, quella terrena e quella eterna, in questo passo Dante non usa i termini *felicitas* e *beatitudo*, ma il medesimo termine *beatitudo*, per sottolineare probabilmente il valore assoluto dei due fini, ovvero il fatto che sono appunto non subordinati uno all'altro, ma in realtà coordinati»³².

4. *Conclusioni. L'atteggiamento 'laico' del pensiero dantesco: l'uomo come orizzonte tra due mondi*

Questa analisi in definitiva ha voluto per sommi capi richiamare i fondamentali indagati dal ‘*point of view*’ di Dante in merito all'elemento religioso calato soprattutto nella quotidianità della sua epoca. Innanzitutto, nel suo aspetto di diritto ecclesiastico ‘ver-

³⁰ I. SCIUTO, *op. cit.*, *passim*.

³¹ In tal senso D. CASTELLI, *L'errore rigorista e la 'fisica dell'anima' in una "Commedia" senza 'lex talionis'*, in *Studi danteschi*, 2013, pp. 154-195.

³² I. SCIUTO, *op. cit.*, p. 9.

ticale' che atteneva alle osservazioni del Sommo in materia di rapporti tra le alte parti, ovvero modelli politico-normativi di relazioni Stato-Chiesa³³ in un torno di tempo, il medioevo³⁴, strutturalmente complesso e giuridicamente affascinante³⁵. Anche se, questo aspetto del ragionamento viene sostanzialmente indagato per correlazione, in quanto funzionale al centro dell'indagine dantesca, che invece involve principalmente la sua natura di esploratore della condizione umana legata alla centralità dell'individuo nell'eterno e difficile rapporto con Dio. Un rapporto che, tradotto in regole, ne cesella la vita di ogni giorno. Questione che definiremmo oggi di diritto ecclesiastico 'orizzontale' nel cono interpretativo del letterato, che era ed è nei suoi scritti proiettato alla ricerca costante del sè e della propria felicità, un elemento che nell'analisi dell'Alighieri, è necessariamente aperto alla vita perché «vivere è ragione usare» ma concetto che deve anche saper rispondere alla 'luminosa' e positiva carica dell'amore³⁶, all'anima e alle dinamiche dell'ultramondano. Una felicità che al fondo di questa ricerca sembra davvero inverarsi tra terra e cielo, fra trono ed altare. Con l'uomo a farsi orizzonte e bilancia naturale di questa dualità.

Appare perciò inconferente ampliare la portata del concetto di laicità del pensiero etico-politico dantesco, che sembra dare più forza all'idea medievale dell'equilibrio tra i due poteri. Un equilibrio invero storicamente difficile anche per via del fardello originario della '*donatio Constantini*' che pesa dinnanzi agli occhi dell'Alighie-

³³ Cfr. P. BELLINI, *Repubblica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica dell'Europa preumanistica*, Le Monnier, Firenze, 1984, p. 112 ss., e G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa. Per una storia del dualismo giurisdizionale cristiano*, Giappichelli, Torino, 1991, pp. 1-144.

³⁴ Si veda sul tema G. SERGI, *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli, Roma, 2005, pp. 1-111. Sulla realtà ecclesiastica al tempo, si veda A.M. RAPETTI, C. AZZARA, *La Chiesa nel medioevo*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 1-292, nonché C. AZZARA, *Il papato nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 1-136.

³⁵ Vedi per tutti P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2017, pp. X-265.

³⁶ In merito alla visione dell'amore 'luminosa' e positiva che innerva la poetica di Dante e in specie la *Commedia*, si veda M. MOCAN, *La trasparenza e il riflesso*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, pp. 1-217.

ri come un macigno³⁷ e avvicina la sua critica radicale alle posizioni dei catari e dei seguaci dei poveri di Lione³⁸. La ‘laicità dantesca’ non è poi neanche riconducibile a categorie quali l’immanentismo e men che meno vicina ad una concezione di vita che contempra la strutturale assenza di Dio come vorrebbe l’ateismo. E non si tratta, al fondo, nemmeno «di un laicismo di tipo ereticale, volto a distruggere l’*auctoritas* della Chiesa e quindi a romperne l’unità: per Dante si tratta di negare l’abuso’ di questa necessaria, se mantenuta nei suoi giusti limiti e cioè con l’esclusione del potere *in temporalibus* [...] l’unità va certamente salvaguardata, non si deve lacerare la “tunica inconsutile” di Cristo»³⁹. La centralità della povertà evangelica nel pensiero di Dante⁴⁰ e nella sua pervicace non accettazione di quello che egli percepisce come un errore grave, ovvero che la Chiesa abbia acquisito – oggi sarebbe meglio dire avrebbe⁴¹ – beni temporali, è un punto non negoziabile. Questa intransigenza, che non deve intendersi come inimicizia nei confronti della comunità ecclesiastica o lontananza dalla fede⁴² ma che comunque ha fatto parlare di un Dante contiguo a comportamenti ereticali⁴³, si traduce in definitiva in una purezza escatologica di cui si circonda l’uomo esiliato e ferito, osservatore profondo dell’animo umano che teme e trema all’idea che il messaggio stupendo e puro del Cristo sia corrot-

³⁷ «Ahi, Costantin. di quanto mal fu madre, / non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco padre» (*Inf.*, XIX, vv. 115-117).

³⁸ Cfr. B. NARDI, *La “donatio Constantini” e Dante*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2012, pp. 131-136.

³⁹ Vedi I. SCIUTO, *op. cit.*

⁴⁰ Vedi G. MAGLIO, *Il mondo di Dante e la povertà evangelica*, Cedam, Padova, 2018, *passim*.

⁴¹ In merito alla falsità storica di questo documento vedi da ultimo G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 1-256.

⁴² Tema indagato di recente da autorevole dottrina, vedi G. DALLA TORRE, *La giustizia. Una dimensione della fede dantesca*, in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, 2013, pp. 291-309.

⁴³ Argomento complesso e sfaccettato quello del rapporto fra Dante e l’eresia, esplorato con occhi nuovi e senza semplificazioni euristiche nella pregevole collana curata da M. VEGLIA, L. PAOLINI, R. PARMEGGIANI, *“Il mondo errante”. Dante fra letteratura, eresia e storia. Atti del Convegno Internazionale di studi danteschi (Bertinoro, 13-16 settembre 2010)*, CISAM, Spoleto, 2013, pp. 1-545.

to dall'umana cupidigia⁴⁴. E non lo aiuta a superare questo stato di cose l'idea che forse quella massa di beni possa venire utile al popolo di Dio. Un'intransigenza che si manifesta parimenti verso l'elemento statuale. Il pensiero dantesco appare così indubitabilmente laico nella sua accezione più pura, nel senso della 'neutralità chirurgica' dei comportamenti e dell'assenza di passaggi di beni a qualunque fine tra i due mondi, laicità così declinata che Dante vorrebbe operasse anche nei confronti del potere temporale. In via generale

«si può forse cogliere nel modo migliore lo spirito laico della Monarchia contrappoendo l'immagine dei "due soli" a quella tradizionale dei *duo luminaria magna*, sole e luna. Soltanto l'immagine dei due soli consente infatti di rappresentare simbolicamente in modo veramente adeguato l'idea politica fondamentale, per cui l'Impero non solo ha ricevuto la sua totale e universale *auctoritas* direttamente da Dio, senza mediazioni da cui attendere legittimità e cui perciò rendere conto, ma esercita inoltre il suo potere usando come strumento e guida soltanto i *phylosophica documenta*, cioè praticando le virtù morali e intellettuali (Mn III XV 8). Rappresentato come un sole, l'Impero non è titolare solo della mera *potestas*, ma anche della piena e intangibile *auctoritas*, come dimostra il comportamento, decisivo nella interpretazione dantesca, di Cristo che non solo non contesta "l'autorità" di Augusto e di Tiberio, ma anzi la riconosce e convalida»⁴⁵.

In ultima analisi «l'atteggiamento "laico" del pensiero dantesco si manifesta, essenzialmente, nel rivendicare come ultima istanza l'esigenza della più rigorosa razionalità, in relazione a entrambi i mondi nei cui confronti l'uomo si costituisce come "orizzonte"»⁴⁶.

⁴⁴ Ancora sul tema corruzione in Dante, cfr. M. SERIACOPI, *Il Canto XXVII del "Paradiso". La condanna della corruzione e la necessità di una "via alternativa"*, in *Studi danteschi*, 2015, pp. 49-77.

⁴⁵ E allora non si può non rilevare come «la 'forma' della Chiesa è infatti costituita dalla vita di Cristo, dalla sua parola e dalle sue azioni, da cui si ricava l'esplicito rifiuto del potere temporale: "Il mio regno non è di questo mondo" (Giov. 18, 36)». Così I. SCIUTO, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ I. SCIUTO, *op. cit.*, p. 24.

In maniera brachilogica non si può non rilevare come Chiesa e Impero risultino in questa visione essere mezzi e non fini⁴⁷, appartenendo alla natura dell'uomo non in sé ma in quanto essa è decaduta dallo stato originario, in cui ontologicamente non v'era bisogno di tali istituzioni.

⁴⁷ Per ciò che attiene la natura e il rinsaldarsi nel tempo del potere temporale dei papi «esercitato sul territorio del cd. Stato della Chiesa durò, sia pure con alterne vicende, per circa un millennio, fino alla sua definitiva estinzione nel 1870. Tale potere temporale si consolidò in modo effettivo soltanto a partire dalla metà del sec. XV, quando, di fronte al sorgere degli Stati moderni, anche la Chiesa si costituì in '*Principatus civilis*' per garantirsi un proprio spazio vitale di azione e di indipendenza dalle Potenze secolari europee», così P. LILLO, *Sovranità politica e dimensione religiosa nei sistemi unionisti*, in *www.federalismi.it* (8 maggio 2019), p. 29. In maniera più ampia P. PRODI, *Il sovrano Pontefice*, il Mulino, Bologna, 2013, ult. ed., pp. 1-448.

ALBERTO TOMER

ALLEGORIE, SIMMETRIE E PARALLELISMI:
UN VIAGGIO TRA *COMMEDIA*
E DIRITTO CANONICO*

Abstract: Pur nelle sue infinite sfaccettature, la *Commedia* dantesca viene comunemente incasellata nella categoria del ‘poema allegorico’: ed è già a partire da tale qualificazione che l’opera continua a interpellarci. L’uomo contemporaneo sembra infatti faticare nel leggere il linguaggio dell’allegoria: da un lato, per essersi abituato al rapporto con un’immagine ormai percepita come fine a se stessa, piuttosto che a quello con una realtà che rinvia a un’altra realtà; dall’altro, a causa di un analfabetismo religioso sempre più diffuso, che rischia di rendere incomprensibili la struttura e la poetica di quella *Commedia* che è ‘divina’ per antonomasia. All’interno di quest’ultima, emerge peraltro un ulteriore livello di ‘rinvii’: quello cioè dei parallelismi disseminati dal Poeta nei più diversi canti, a indicare la presenza di collegamenti sostanziali tra passi apparentemente distanti. Un simile uso non è d’altronde sconosciuto neppure alle tradizioni giuridiche: nel diritto canonico è in particolare il can. 17 del *Codex Iuris Canonici* a prevedere come criterio esegetico per le leggi ecclesiastiche quello basato sui *loci paralleli*, strumento la cui valenza non è limitata a un mero dato tecnicistico. Esso si fonda infatti sulla necessità che anche le regole umane siano interpretate – come notava Benedetto XVI – «alla luce della realtà regolata, la quale contiene sempre un nucleo di diritto naturale e divino positivo, con il quale deve essere in armonia ogni norma per essere razionale e veramente giuridica»: un orizzonte, corrispondente alla ricerca dello *ius quia iustum*, a cui anche i giuristi di oggi sono chiamati a tendere, se desiderano dare ascolto all’ ammonimento di Dante (il quale non risparmiava critiche severe a studiosi e operatori del diritto che distoglievano lo sguardo dalla stella polare della giustizia).

Parole chiave: Dante, *Divina Commedia*, analfabetismo religioso, diritto canonico, luoghi paralleli.

Allegories, symmetries and parallelisms: a journey through the *Comedy* and Canon Law. Aside from its infinite facets, the *Comedy* is usually labeled as an ‘allegorical poem’: although very familiar to our ears, such a categorization actually represents the very first way through which Dante’s work keeps challenging us. In fact, contemporary man seems to find hard to understand the language of allegory: on the one hand, we have got used to deal with images that are perceived as ends in

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

themselves, rather than realities that refer to other realities; on the other hand, the capability to even comprehend the structure and the poetics of the *Comedy* that is 'divine' by definition appears to be threatened by an increasingly widespread religious illiteracy. Moreover, another level of 'references' also offered by the poem is represented by the parallels that Dante placed among the most different cantos, in order to make evident the substantial connection between apparently distant passages. However, such an use is not unknown even to juridical traditions: in Canon Law, in particular, among the criteria that are to be used for interpreting ecclesiastical laws, can. 17 of *Codex Iuris Canonici* also lists the recourse to 'parallel places', the significance of which is not merely technical. In fact, such instrument is based on the need that human rules too – as highlighted by Pope Benedict XVI – must be interpreted «also in the light of the reality being regulated, which always contains a nucleus of the Natural Law and the Divine Positive Law, with which every norm must be in harmony in order to be rational and truly juridical». Correspondingly to the due search of the *ius quia iustum*, this is the horizon that jurists are called to pursue even today if they wish to follow the admonishment of Dante, who certainly did not spare severe criticisms to legal scholars and practitioners who looked away from that same justice that should have been their North Star.

Key words: Dante, *Divine Comedy*, religious illiteracy, Canon Law, parallel places.

La *Commedia*, si sa – e l'anno di celebrazioni dedicate al settimo centenario della morte del suo autore ha cercato di ricordarcelo ulteriormente –, è un'opera universale, e come tale capace di interpellare qualsiasi lettore o ascoltatore sia disposto ad entrare in dialogo con essa, indipendentemente dalla sua condizione specifica e dal suo eventuale bagaglio di competenze tecniche. Ciononostante, e nonostante gli eccellenti studi che sono fioriti nel corso degli anni anche da parte di giuristi desiderosi di tributare il loro omaggio al Poeta fiorentino¹, uno studioso di diritto – e di diritto canonico in

¹ Cfr., senza alcuna pretesa di esaustività, F. RUFFINI, *Dante e il protervo decretalista innominato* (Monarchia, III, III, 10), Fratelli Bocca, Torino, 1922; V. BARTOCETTI, *Dante canonista?*, Scuola Tipografica Orfanelli S. Cuore, Città di Castello, 1928; L. MOSSINI, *Religione e diritto in Dante*, in *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 1959, pp. 966-1017; P. FEDELE, *Dante e il diritto canonico*, in *Ephemerides iuris canonici*, 1965, pp. 213-396; V. CAPUZZA, *Il concetto del diritto nel pensiero letterario di Dante Alighieri*, in *Diritto e letteratura. Prospettive di ricerca*, a cura di C. FARALLI, Aracne, Roma, 2010, pp. 190-227; D. BIANCHINI JESU-

particolare: categoria nei confronti della quale lo stesso Dante non si è certo mostrato tenero – non può che provare un sano imbarazzo nel confrontarsi con un tale testo: amato sì, per la sua intrinseca bellezza e per la forza trasversale dei suoi contenuti, aperti a ogni uomo, ma che certo sfugge ai criteri con cui egli è solito approcciarsi all’oggetto consueto delle proprie ricerche. In considerazione di tali presupposti mi sia perciò consentito, come agevolazione tesa a rendere meno drastico un dislivello comunque incolmabile, prendere le mosse da nozioni note a tutti, che rappresentano un patrimonio comune a prescindere da specializzazioni e conoscenze settoriali.

Un utile punto di partenza è anzi rappresentato da un dato per così dire ‘scolastico’, che ognuno ricorderà come uno dei primi che gli sono stati illustrati quando, da studente, è stato introdotto allo studio della più famosa composizione dantesca: mi riferisco cioè alla qualificazione di quest’ultima come ‘poema allegorico’, definizione ormai talmente familiare da passare quasi inosservata, eppure già capace di far emergere alcuni tra i principali rischi ai quali un orecchio contemporaneo che intenda accostarsi ai suoi versi si scopre esposto. Si pensi innanzitutto alla natura stessa di tale allegoria: di quella *Commedia*, cioè, che è ‘divina’ per antonomasia e che il suo medesimo autore identifica come «poema sacro» (*Paradiso*, XXV, v. 1); titoli e attribuzioni che seguono naturalmente una valenza religiosa incontestabile, che dell’intera opera plasma la struttura e informa la poetica. Un valore spirituale tale da attirare, fino ai tempi più recenti, parole di ammirazione ed elogio anche da parte di numerosi romani pontefici, che pure nella lettura della prima cantica, tra i nomi dei personaggi celebri sottoposti ai supplizi eterni, non hanno mancato di incontrare anche quelli di alcuni dei propri predecessori: condanne che però – lo sapevano bene – erano da addebitarsi alle condotte personali dei singoli soggetti descritti, senza che ciò potes-

RUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Giappichelli, Torino, 2014; M. CARNI, *Dante e il diritto canonico. Riflessioni in margine ad una recente monografia*, in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, 2015, pp. 195-203; A.M. PUNZI NICOLÒ, “Grazian, che l’uno e l’altro foro aiutò...”. *Il Graziano di Dante*, in *Archivio giuridico “Filippo Serafini”*, 2021, pp. 627-635.

se scalfire la fedeltà del Sommo Poeta per la cattedra su cui essi sedevano (temi, questi, per un opportuno approfondimento dei quali si rinvia alle riflessioni di Geraldina Boni nel presente volume)²; nella consapevolezza, anzi, che l'alta responsabilità a cui erano stati chiamati rendesse ancora più dolorose le loro colpe.

La testimonianza a noi più vicina di un simile riconoscimento si ha nella recente Lettera Apostolica *Candor Lucis aeternae* che papa Francesco ha voluto dedicare all'autore della *Commedia* proprio in occasione delle presenti commemorazioni, ripercorrendo anche le analoghe attestazioni dei papi del passato³. Tra queste, particolarmente significative ai fini di nostro interesse appaiono soprattutto le dichiarazioni di due pontefici del secolo scorso. Scrivendo all'allora arcivescovo di Ravenna per comunicargli l'approvazione del programma per le celebrazioni predisposte per il sesto centenario della morte dell'Alighieri, Benedetto XV si domandava infatti retoricamente: 'chi potrà negare che il nostro Dante abbia alimentato e rafforzato la fiamma dell'ingegno e la virtù poetica traendo ispirazione dalla fede cattolica, a tal segno che cantò in un poema quasi divino i sublimi misteri della religione?'⁴; tema su cui lo stesso papa sarebbe tornato pochi anni più tardi, nella Lettera Enciclica *In praeclara summorum*, definendo Dante come 'il cantore e l'araldo più eloquente del pensiero cristiano' e ricordando come, per sua stessa ammissione d'intenti, la sua opera 'non ebbe altro scopo che *sollevare i mortali dallo stato di miseria*, cioè del peccato, e *di condurli allo stato di beatitudine*, cioè della grazia divina'⁵.

² Cfr. G. BONI, *Dante e i successori di Pietro all'inferno: alcune suggestioni per l'epoca attuale*, in questo volume.

³ Cfr. FRANCISCUS, Lettera Apostolica *Candor Lucis aeternae*, 25 marzo 2021, in *L'Osservatore Romano*, 25 marzo 2021, pp. 2-5.

⁴ Per il testo originale latino, qui riportato in traduzione italiana tra apici singoli (lo stesso criterio verrà adottato anche in seguito), cfr. BENEDICTUS XV, Epistola *Nobis, ad catholicam*, 28 ottobre 1914, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1914, p. 583.

⁵ Cfr. BENEDICTUS XV, Lettera Enciclica *In praeclara summorum*, 30 aprile 1921, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1921, p. 217. Al riguardo, si veda anche A. SCOTTÀ, *Benedetto XV e la Chiesa di Dante*, «Madre piissima» e «Sposa del Crocifisso», in *Dante e i papi*. Altissimi cantus: una riflessione a 40 anni dalla Lettera Apostolica di

A tali considerazioni avrebbero fatto eco, quasi un cinquantennio più tardi, le riflessioni affidate al testo della Lettera Apostolica *Altissimi cantus*, in cui Paolo VI parimenti osservava che ‘Il fine della Divina Commedia è primariamente pratico e trasformante. Non si propone solo di essere poeticamente bella e moralmente buona, ma in alto grado di cambiare radicalmente l’uomo e di portarlo dal disordine alla saggezza, dal peccato alla santità, dalla miseria alla felicità, dalla contemplazione terrificante dell’inferno a quella beatificante del paradiso’, potendo così a buon diritto concludere che ‘solo chi penetra nell’anima religiosa del sovrano Poeta può a fondo comprenderne e gustarne le meravigliose spirituali ricchezze’⁶. Affermazioni che, giova ribadirlo, non rappresentano certo un’indebita appropriazione di parte, riflettendo invece fedelmente sia le stesse parole di Dante – espressamente citate da ambedue i pontefici –, sia quelle dei primi ascoltatori del suo carme: come comprova limpidamente il testo della celebre ‘petizione’ lanciata dal medesimo popolo fiorentino nel 1373, affinché fosse individuata una figura che ne leggesse e commentasse pubblicamente i versi ‘A favore della maggior parte dei cittadini della città di Firenze che desiderano, tanto per se stessi quanto per altri cittadini che desiderano aspirare alle virtù, quanto anche per i loro posteri e discendenti, essere istruiti nel libro di Dante, dal quale tanto nella fuga dei vizi quanto nell’acquisizione delle virtù quanto nella bella eloquenza possono anche i non grammatici essere informati’ (incarico che sarebbe poi stato affidato, com’è noto, a Giovanni Boccaccio)⁷.

Paolo VI, a cura di L. FAVA GUZZETTA, G. DI PAOLA DOLLORENZO, G. PETTINARI, Studium, Roma, 2009, pp. 51-64.

⁶ Cfr. PAULUS VI, Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» *Altissimi cantus*, 31 dicembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1966, pp. 24, 26. Al medesimo proposito, si rinvia inoltre a M. SCOTTI, *Sulla ricezione cattolica di Dante. La Lettera Apostolica Altissimi cantus*, in *Dante e i papi. Altissimi cantus: una riflessione a 40 anni dalla Lettera Apostolica di Paolo VI*, cit., pp. 25-50.

⁷ Il testo originale della richiesta è appunto riportato in apertura de *Il commento di Giovanni Boccacci sopra la Commedia con le annotazioni di A.M. Salvini; preceduto dalla vita di Dante Allighieri scritta dal medesimo*, I, a cura di G. MILANESI, Le Monnier, Firenze, 1863, pp. II-III: «Pro parte quamplurimum civium civitatis Flo-

Ora, se appare quindi chiaro che quello spirituale non è semplicemente uno dei numerosi livelli di lettura che emergono dalla *Commedia*, costituendone bensì il nucleo essenziale, in funzione del quale sono poi da interpretare gli altri profili che da esso eventualmente scaturiscono o che gli sono accessori e successivi, va tuttavia anche rilevato come la capacità di mettersi in dialogo con l'opera facendo uso dello stesso linguaggio che il suo autore ha inteso imprimerle è messa oggi seriamente in pericolo da un analfabetismo religioso sempre più diffuso e radicato, che rischia di renderne non più decifrabile il messaggio né il contenuto. Uno scenario, quest'ultimo, non gratuitamente allarmistico ma tristemente realistico, frutto di una tendenza confermata anche da rilevazioni e indagini statistiche che mostrano il declino apparentemente inesorabile delle più basilari conoscenze in ambito religioso presso tutte le fasce della popolazione, caduta che diviene vertiginosa quando ad essere sondati sono i più giovani⁸. Il fenomeno, d'altra parte, non nasce certo oggi, né è limitato entro i soli confini italiani: al riguardo, vale la pena di ricordare come il problema della «influenza anticulturale» che una simile perdita inevitabilmente comporta si è posto ad esempio in Francia, dove «già nel 1989, il *Rapport* di Philippe Joutard denunciava lo stato di analfabetismo religioso che si estendeva tra i giovani fino a renderli incapaci di comprendere e interpretare capolavori artistici e letterari che integrano l'identità europea e occidentale»⁹. Tra questi, è evidente come la *Divina Commedia* sia uno dei più esposti a tale pericolo.

rentie desiderantium tam pro se ipsis, quam pro aliis civibus aspirare desiderantibus ad virtutes, quam etiam pro eorum posteris et descendantibus, instrui in libro Dantis, ex quo tam in fuga vitiorum, quam in acquisitione virtutum, quam in ornatu eloquentie possunt etiam non gramatici informari».

⁸ Cfr. P. NASO, *Alcune misure dell'analfabetismo religioso degli italiani*, in *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, a cura di A. MELLONI, il Mulino, Bologna, 2014, pp. 393-402. In una prospettiva più ampia, si veda inoltre F. CADEDU, F. FERRAROTTI, M. VENTURA, *L'analfabetismo biblico e religioso. Una questione sociale*, a cura di B. SALVARANI, EDB, Bologna, 2022.

⁹ C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2019⁵, p. 236, che prosegue: «Restò celebre a suo tem-

Quello spirito che più di sei secoli fa spinse il popolo di Firenze a chiedere pubblicamente di essere istruito nel ‘libro di Dante’, oggi – e ancor più domani – rischierebbe così di essere soffocato sul nascere dalla totale incomunicabilità che si frappone tra il Poema e i suoi ascoltatori, ormai privi del vocabolario necessario a comprenderne le immagini, la struttura e, in ultima istanza, il significato e il fine: una prospettiva in cui riecheggiano le parole che analoga consapevolezza suscitava nel pensatore colombiano Nicolás Gómez Dávila, il quale già nella seconda metà del secolo scorso notava come la lacuna che veniva profilandosi sarebbe stata talmente radicale che per sperare di poterla colmare non sarebbe bastato niente di meno che ripartire da «un’introduzione metodica a quella visione del mondo all’infuori della quale il vocabolario religioso è privo di senso»¹⁰. Nell’arco di poche generazioni sarebbe stato allora scavato un solco abissale a dividerci dal patrimonio comune che ha permesso prima alla *Commedia* di germogliare e poi, per secoli, di essere intesa e amata: giungendo così allo sconcertante paradosso per cui quegli stessi versi che i ‘non grammatici’ richiamati nella supplica del 1373 non erano in grado di leggere, ma ciononostante desideravano ardentemente ascoltare per essere istruiti ‘tanto nella fuga dei vizi quanto nell’acquisizione delle virtù quanto nella bella eloquenza’, al più sembrano invece oggi conservare per noi, pubblico pur perfettamente alfabetizzato, soltanto quest’ultimo pregio e interesse, lasciandoci per il resto in uno stato di riverente indifferen-

po, la domanda di studenti al Louvre che chiedevano all’insegnante chi fosse la “baby-sitter” che in tanti quadri teneva in braccio un bambino; stupì anche l’opinione d’un ragazzo che di fronte al San Sebastiano del Mantegna ritenne che le frecce sul suo corpo fossero le frecce degli indiani».

¹⁰ La traduzione riportata è quella proposta da L. Sessa per N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. Volpi, Adelphi, 2009⁴, p. 52. Non dissimile l’interrogativo che conseguentemente e problematicamente si pone allo stesso riguardo F. D’Agostino, *La religione tra diritto e secolarizzazione*, in *Persona y Derecho*, 2017, 2, p. 11: «Come parlare infatti del religioso in un orizzonte come quello del nostro tempo, che sembra non più in grado di coglierne la specificità e nel quale l’ostilità emotiva nei confronti della religione raggiunge spesso forme estreme e incontrollate?».

za. A che gioverebbe, allora, continuare a presentare la *Commedia* come il più alto frutto dell'ingegno poetico, una volta che il suo significato ci sia divenuto incomprensibile, quando non apertamente travisato nell'affannosa ricerca di chiavi di lettura che ne ignorino l'unico centro essenziale?

Benché primario, il carattere religioso non è peraltro l'unico fattore di cui il lettore contemporaneo rischia di perdere contezza: dell'allegoria dantesca, altrettanto desuete ci si presentano anche le dinamiche. Dante non usa infatti un simbolismo disincarnato per indicare ideali astratti: egli fa piuttosto costante riferimento a realtà sensibili che rinviano a realtà eterne. Corollario e al contempo riprova di questo è anche l'importanza che il Sommo Poeta, pur popolando il suo viaggio di 'ombre' e 'corpi aerei', chiaramente attribuisce alla corporeità¹¹, non solo come 'punto di partenza' ma anche come 'punto di arrivo', nella consapevolezza che – ribadisce oggi il *Catechismo della Chiesa cattolica* al n. 990 – «La “risurrezione della carne” significa che, dopo la morte, non ci sarà soltanto la vita dell'anima immortale, ma che anche i nostri “corpi mortali” (*Rm* 8,11) riprenderanno vita».

È proprio in questa concezione di una realtà che rinvia a un'altra realtà, per Dante così spontanea, che faticiamo ad entrare: e ciò almeno per un duplice ordine di ragioni, che rappresentano poi le facce di una stessa medaglia. Da un lato, non ci siamo certo disabituati a immagini e simboli, che in una 'epoca visuale' qual è la nostra sono anzi sovrabbondanti. Al contrario, è proprio tale pervasività a contribuire alla percezione di quelle stesse immagini come fini a se stesse, scollegandole dallo 'spessore' di un referente concreto, con effetti a volte stranianti: come probabilmente ci sarà talvolta parso di fronte all'interfaccia virtuale con cui l'esperienza della pandemia, per un tempo più lungo di quello che avremmo sperato, ci ha obbligato a relazionarci in modo quasi esclusivo, imprimendo in questo

¹¹ Cfr. in particolare il capitolo dedicato a «Corpo e corporeità nella *Commedia*» di R. GUARDINI, *Paesaggio dell'eternità*, oggi riproposto in Id., *Opera omnia*, XIX/1, *Studi danteschi*, a cura di O. TOLONE, Morcelliana, Brescia, 2018, pp. 217-234.

senso una brusca accelerazione a tendenze che tuttavia le preesistevano e che prevedibilmente le sopravvivranno. Dall'altra parte, ciò non significa neppure che abbiamo perso interesse per la materialità: che è però concepita sempre più in chiave meramente meccanicistica, senza riuscire a scorgervi le tracce di un significato ulteriore o più intimo che a quella stessa fisicità dia senso e scopo (assenza di cui a fare le spese è in primo luogo proprio il corpo, ridotto a niente di più che un «mero strumento della razionalità» o addirittura, come appena accennato circa le estreme conseguenze di un inarrestabile processo di digitalizzazione, portato a «sparire del tutto perché inutile»¹²: il che ci conferma, per usare ancora un'espressione dell'aforista sudamericano, che «Quando le cose ci sembrano essere solo quel che sembrano, presto ci sembreranno essere ancor meno»)¹³.

Due tendenze che, nonostante apparenze divergenti, risultano in realtà intimamente connesse sia tra di sé, sia con quanto già segnalato circa l'invasività di un secolarismo che «facendo scomparire il sacro» – «che scompare perché lo si vuole far scomparire dalla scena pubblica» – «ha progressivamente affievolito la coscienza individuale e collettiva in materia religiosa»¹⁴: producendo così quegli effetti che un osservatore acuto qual era il cardinale Giacomo Biffi sintetizzava – dopo aver ricordato da un lato «la tradizionale diffidenza ebraica (rappresentata dai Sadducei) per tutte le ipotesi concernenti una vita dopo la morte» e dall'altro «la forte disistima della materia e di tutto ciò che è corporeo» che accompagnava invece la «ideale propensione a credere alla sopravvivenza degli spiriti» tipica del mondo ellenico e in particolare della dottrina platonica dell'immortalità dell'anima – notando che «La mentalità moderna sembra aver sommato la diffidenza dei Sadducei a quella dei greci. L'uomo di oggi è “laico” come Socrate senza avere il suo acutissimo senso

¹² A. ZANOTTI, *Il matrimonio canonico nell'età della tecnica*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 26-30, cui si rinvia ulteriormente per più approfondite riflessioni circa l'odierna «obsolescenza del corpo» e le sue implicazioni.

¹³ N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, cit., p. 16.

¹⁴ G. DALLA TORRE, *Libertà religiosa e secolarismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 10 del 2018, p. 9.

della realtà dello spirito ed è materialista come gli antichi ebrei senza la loro fiducia nel Dio giusto e Signore di tutto»¹⁵.

I rinvii adoperati dal Poeta per far emergere l'autentico significato della sua opera non si esauriscono però a livello contenutistico, ma si estendono anche sul piano formale e persino su quello strettamente testuale. Oltre alla struttura stessa in cui si articola la *Commedia*, notoriamente cesellata secondo ben precise simmetrie, tra gli strumenti di cui l'Alighieri si serve a questo scopo vi sono infatti anche i parallelismi accuratamente costruiti tra cantiche e canti diversi, che talvolta addirittura culminano nella ripetizione delle medesime parole per riprodurre identiche rime in passi apparentemente distanti non solo per collocazione ma pure per oggetto, e che invece in questo modo manifestano anche nei termini scelti il legame sostanziale tra essi sotteso, che può così illuminarne vicendevolmente la comprensione. Un caso celebre in cui è possibile riconoscere nitidamente una simile corrispondenza si rinviene ad esempio nel confronto tra uno degli episodi più popolari – e fraintesi – dell'intero Poema, consistente nell'incontro con Paolo Malatesta e Francesca da Polenta nel canto V dell'*Inferno*, e uno dei suoi passaggi essenziali, quando cioè Dante si trova finalmente di fronte a Beatrice nel canto XXXI del *Purgatorio*: in entrambe le occasioni, già accostate da copiosi riferimenti comuni, è infatti volutamente riproposta la rima tra le parole 'spense - offense - che pense' (rispettivamente ai vv. 106-111 e 7-12), proprio a indicare come la condanna definitiva della coppia dei cognati adulteri vada letta alla luce e in contrapposizione della confessione resa dall'autore/protagonista al culmine della sua salita nel «secondo regno» (*Purgatorio*, I, v. 4), affinché le ragioni e le dinamiche dei due opposti esiti possano essere comprese appieno.

Un uso, quello da ultimo presentato, che sappiamo non essere sconosciuto neppure alle tradizioni giuridiche, seppur ovviamente con le debite differenze. Per quanto concerne il diritto canonico, in particolare – giacché, dopo questa incursione in territorio dantesco,

¹⁵ G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano, 2007⁴, p. 39.

mi parrebbe fin troppo azzardato pretendere anche di addentrarmi in campi del diritto che più propriamente e fruttuosamente competono ad altri –, l'attestazione di un principio di parvenza analoga si riscontra nello stesso *Codex Iuris Canonici* attualmente vigente: è infatti il can. 17 che, tra i criteri esegetici previsti per l'interpretazione delle leggi ecclesiastiche, laddove il significato proprio delle parole considerato nel testo e nel contesto si rivelasse non sufficiente allo scopo, annovera appunto il raffronto tra i cosiddetti 'luoghi paralleli'¹⁶, definibili come «quei luoghi o passi che trattano la medesima materia sotto altro aspetto e in circostanze diverse, ovvero usano le stesse espressioni»¹⁷.

Ora, anche senza inoltrarsi nel merito del dibattito sviluppatosi tra chi «affermando l'autonomia della *significatio verborum* proposta in primo luogo dal can. 17 CIC, ritiene tecnicamente incorretto richiamare gli altri mezzi di interpretazione che il canone menziona, a meno che non esistano positivi dubbi o riserve riguardo alla chiarezza del testo» e chi invece considera «che il richiamo primario del can. 17 CIC al senso delle parole non rappresenti che uno scontato punto di partenza del compito interpretativo, i cui risultati vadano ulteriormente verificati attraverso una più accurata indagine condotta attraverso gli altri mezzi che lo stesso canone menziona»¹⁸, è tuttavia possibile sottolineare alcuni dati essenziali circa lo strumento in questione, rilevanti anche ai fini delle presenti riflessioni. Pacifico è ad esempio che il campo di applicazione dei *loci paralleli*, pur

¹⁶ «Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserint, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum». Al riguardo, si vedano V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, Urbaniana University Press, Roma, 2014², pp. 161-165; J. GARCÍA MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Marcianum Press, Venezia, 2015⁶, pp. 147-150.

¹⁷ L. CHIAPPETTA, *Sub can. 17*, in ID., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, a cura di F. CATOZZELLA, A. CATTÀ, C. IZZI, L. SABBARESE, EDB, Bologna, 2011³, p. 38.

¹⁸ J.I. ARRIETA, *Il profilo sostanziale dell'interpretazione canonica delle norme*, in *Ius Ecclesiae*, 2000, pp. 889-890.

naturalmente limitato alle fonti di carattere giuridico¹⁹, non si esaurisce tuttavia all'interno del perimetro del solo *Codex Iuris Canonici*, estendendosi bensì a «qualsiasi altra legge promulgata»²⁰, a partire perciò da quel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* che con la codificazione per la Chiesa latina, secondo la nota espressione usata da San Giovanni Paolo II in occasione della sua stessa presentazione, forma un unico 'Corpus Iuris Canonici'²¹.

Soprattutto, però, vale la pena di sottolineare come i criteri di cui al can. 17, benché primariamente rispondenti a una prospettiva interpretativa di tipo soggettivo, in quanto tesa a indagare la volontà del legislatore circa la norma contesa, presentano cionondimeno anche significativi profili di oggettività²²: nello specifico, è stato infatti osservato che «los lugares paralelos hacen apelación en definitiva al sistema jurídico, la “ratio vel finis legis” apunta con frecuencia a una racionalidad objetiva, y la misma “mens legislatoris” no puede ser entendida sin referencia a los principios generales del Derecho», così da potersi concludere che «Los lugares paralelos refuerzan su sentido y efectividad jurídica si se entiende la ley canónica (y el propio Derecho canónico) desde un planteamiento sistemático y ordinamental (como un ordenamiento jurídico unitario), que concibe los pasajes legales como piezas que responden a un sistema

¹⁹ Cfr. J. OTADUY, *Los medios interpretativos de la ley canónica (y su relación con las distintas doctrinas de la interpretación)*, in *Ius canonicum*, 1995, pp. 489-490.

²⁰ P.V. PINTO, *Sub can. 17*, in *Corpus Iuris Canonici*, I, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di ID., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001², p. 20.

²¹ Cfr. IOANNES PAULUS II, Allocuzione *In aula Synodi episcoporum habita: de novo Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 25 ottobre 1990, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1991, p. 490. Circa il rapporto tra il Codice per la Chiesa latina e quello per le Chiese orientali in materia di luoghi paralleli, si veda in particolare J. ABBAS, *Canonical Interpretation by Recourse to Parallel Passages: A Comparative Study of the Latin and Eastern Codes*, in *The Jurist*, 1991, pp. 293-310.

²² Cfr. G. COMOTTI, *Lugares paralelos*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, V, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Thomson Reuters – Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2012, pp. 224-225.

integrado»²³. La centralità della medesima concezione è stata d'altronde confermata pure da Benedetto XVI, che anzi si è spinto anche oltre, spiegando che «per cogliere il significato proprio della legge occorre sempre guardare alla realtà che viene disciplinata, e ciò non solo quando la legge sia prevalentemente dichiarativa del diritto divino, ma anche quando introduca costitutivamente delle regole umane. Queste vanno infatti interpretate anche alla luce della realtà regolata, la quale contiene sempre un nucleo di diritto naturale e divino positivo, con il quale deve essere in armonia ogni norma per essere razionale e veramente giuridica [...]: nell'ermeneutica della legge l'autentico orizzonte è quello della verità giuridica da amare, da cercare e da servire»²⁴.

Un'esortazione che, lungi dal ridurre tale funzione esegetica a un dato aridamente tecnicistico, rivela un'insospettata continuità con le modalità impiegate dal Poeta fiorentino, mostrando come anche nei *loci paralleli* canonici possa essere intravista una manifestazione di quella 'verità giuridica' che accomuna norme pur differenti in quanto di ciascuna di esse – se veramente rispondenti a giustizia – costituisce in ultima istanza il fondamento. Una continuità che, d'altro canto, prosegue ben oltre le dinamiche di tale particolare 'mezzo', abbracciando anche il 'fine' a cui esso è indirizzato. L'avversione di Dante per i giuristi e in particolare per i canonisti – a cui attribuiva maggiore responsabilità e perciò una colpa più pesante – è determinata infatti proprio dal tradimento di quella vocazione al servizio e alla ricerca della 'verità giuridica' che li accusava di essere fin troppo spesso disposti ad abbandonare per puro carrierismo: in questo senso, è anzi lo stesso autore della *Commedia* a presentarsi – com'è stato saggiamente evidenziato – come autentico «cantore del-

²³ J. OTADUY, *Sub can. 17*, in in *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, I, a cura di Á. MARZO, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, EUNSA, Pamplona, 2002³, pp. 361, 364.

²⁴ BENEDICTUS XVI, Allocuzione *Ad Sacrae Rotae Romanae Tribunal, occasione inaugurationis Anni Iudicialis*, 21 gennaio 2012, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2012, pp. 105-106. Cfr. anche P. LOMBARDÍA, *Sub can. 17*, riveduto da J. OTADUY, in *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, a cura di J.I. ARRIETA, Coletti a San Pietro, Roma, 2018⁶, pp. 85-86.

la giustizia e del diritto quale strumento per il suo perseguimento», facendosi portatore di un'idea di giustizia che peraltro «non è meramente consegnata all'esclusivo terreno della teologia, senza alcuna consistenza più propriamente giuridica. Egli viceversa vede nella giustizia l'oggetto stesso del diritto, come scienza e come norma: la scienza giuridica ha il compito di scoprire l'ordine oggettivo sussistente nell'uomo e nella società umana; il legislatore positivo deve orientare la propria volontà nel rispetto di tale ordine e nel perseguimento dei beni che esso custodisce. Da buon uomo del suo tempo Dante professa una chiara idea del diritto positivo, di quel *ius* che così si appella in quanto *iustum* e non perché *iussum*»²⁵. Una meta a cui anche e soprattutto i giuristi di oggi sono chiamati a tendere se davvero desiderano dare ascolto all'ammonimento di Dante, il quale non risparmiava certo critiche severe a studiosi e operatori del diritto che distoglievano lo sguardo da quella virtù della giustizia che del loro agire avrebbe invece dovuto essere stella polare.

²⁵ G. DALLA TORRE, *Prefazione* a D. BIANCHINI JESURUM, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, cit., pp. IX-X. Per ulteriori approfondimenti al riguardo, si veda anche ID., *La giustizia. Una dimensione della fede dantesca*, in *Archivio giuridico "Filippo Serafini"*, 2013, pp. 291-309.

DANTE E CINO: LA CANZONE DEL DIRITTO*

Abstract: Il saggio considera lo stretto legame tra poesia e diritto nel XIII e nel XIV secolo. L'amicizia tra Dante e Cino da Pistoia ne è segno eloquente. Gli ideali poetici del 'dolce stil novo' accompagnano la nascita di una nuova civiltà che il rinascimento della scienza giuridica renderà stabile e forte nei suoi equilibri politici e sociali. Così, l'attenzione per la lingua e per la forma diventa una questione fondamentale: in questo senso si può sostenere, simbolicamente, che il diritto stesso si fa 'canzone' (forma tipica di componimento poetico dell'epoca). Il contributo affronta anche il tema del rapporto tra Papato e Impero, che questi due grandi poeti giuristi interpretano in maniera diversa. La fine della loro amicizia segnerà anche la fine di un periodo del medioevo che già guardava alla modernità.

Parole chiave: poesia, diritto, Papato, Impero, Chiesa, teocrazia.

Dante and Cino: the song of law. The essay analyses the close link between poetry and law in the thirteenth and fourteenth centuries. The friendship between Dante and Cino da Pistoia is an eloquent sign of this. The poetic ideals of the 'dolce stil novo' accompany the birth of a new civilization that the renaissance of legal science will make stable and strong in its political and social equilibrium. So, the attention to the language and literary form becomes a fundamental issue: in this perspective it can be stated, in a metaphorical sense, that the law itself becomes a 'song' (a typical form of poetry in that time). It also deals with the theme of the relationship between the Papacy and the Empire, which these two great jurist-poets interpret in a different way. The end of their friendship will also mark the end of a period of the Middle Ages that was already looking towards modernity.

Key words: poetry, law, Papacy, Empire, Catholic Church, theocracy.

1. *Giuristi e poeti: il fervore, il cambiamento, il patto d'alleanza*

Studium fui Bononiae. Così inizia lapidariamente il suo racconto sull'origine e l'iniziale sviluppo dell'Università di Bologna il suo primo storico e cantore, Odofredo: e non c'è dubbio come l'episte-

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

me forte che ne segna la nascita sia quella del diritto¹. Proprio intorno ai Maestri di scienza giuridica si radica e sviluppa l'organizzazione, la fama e la potenza delle due Università in cui esso si articolò nel medioevo: l'*Universitas Citramontanarum* e l'*Universitas Ultramontanarum*². Ed è singolare che proprio il vessillo del diritto abbia garantito contro i poteri civili ed ecclesiastici quell'*Alma Mater Studiorum* la cui forza contagiosa ed espansiva sta tutta inscritta, come ebbe a dire Carducci nel discorso per l'Ottavo Centenario, nel suo nascere e grandeggiare privata³. Il primato storico, dunque, è dei giuristi: che dominano ed esercitano un monopolio incontrastato ed assoluto nella vita dello *Studium* fino a tutta una buona parte del XIII secolo. Faticherà non poco ad affermarsi e strutturarsi a Bologna, accanto ai cultori e maestri dello *ius*, quella che il Sorbelli ellitticamente definisce l'Università degli artisti, ricomprendendo in questo arcipelago, oltre filosofi, letterati e teologi, anche i medici: e l'opposizione tenace dei giuristi – da ricondurre al timore che la vicinanza e la possibile commistione col diritto di cognizioni così eterogenee ed imprecise tali da contaminarlo – è da annoverarsi tra gli ostacoli che si frapposero al suo riconoscimento⁴. È del tutto evidente, tuttavia, come l'emancipazione del diritto dalle arti del trivio con la sua conseguente affermazione scientifica sia un processo diacronico che non si poteva compiere nello spazio di un mattino: e come, dunque, esso fosse fortemente intrecciato nella sua provenienza con ascendenze letterarie⁵. Si è spesso viceversa pensato – fino a renderlo quasi un assioma – che diritto e poesia fossero due discipline separate: regolato il primo di questi due ambiti da un metodo ed una ricerca esigente, dominato, il secondo, da una piacevole attività di pura creatività. In realtà esiste una profonda interessenza

¹ Cfr. F. CALASSO, *Medio Evo del diritto*, I, *Le fonti*, Giuffrè, Milano, 1954, p. 368.

² *Ivi*, pp. 513-514.

³ G. CARDUCCI, *Lo Studio bolognese. Discorso di Giosuè Carducci per l'Ottavo centenario*, Zanichelli, Bologna, 1888, p. 21.

⁴ A. SORBELLI, *Storia dell'Università di Bologna*, I, *Il Medioevo (Sec. XI-XV)*, Zanichelli, Bologna, 1944, p. 107.

⁵ *Ivi*, p. 106.

e notevoli incidenze reciproche tra diritto e poesia: soprattutto nel tempo di cui stiamo trattando, che vede svilupparsi negli stessi luoghi – e Bologna è senz'altro una città elettiva che eredita, da questo punto di vista, il ricco fervore che era andato maturando presso la corte siciliana di Federico II – lo studio e l'insegnamento del *Corpus iuris civilis* e la composizione delle prime poesie in volgare⁶. Molti sono, a ben vedere, i punti di contatto, sia dal punto di vista del metodo che dei canoni compositivi. Le forme della glossa e del commento trovavano infatti cittadinanza sia nelle opere dei giuristi che nelle composizioni dei poeti; la retorica – con tutto il proprio bagaglio derivante dal procedere poetico – è punto di riferimento costante sia nella pratica giudiziaria che nell'*ars dictaminis*; lo studio, poi, di quelle che chiamiamo le fattispecie concrete – i 'casi' – marca una propria presenza sia nel regno dello *ius*, sia in testi frutto di creazione poetica, non ultimi proprio quelli citati da Dante nella *Divina Commedia*; così come i giuristi accettano, dopo un'iniziale riluttanza di cui si trova traccia ancora in Azzone, che si possano allegare come citazioni d'autorità in un loro testo, la parola, i ragionamenti e le indicazioni di un poeta⁷. Proprio tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento questo nesso tra poesia e diritto tocca probabilmente il suo acme, contribuendo non in misura secondaria ad alimentare quel fervore intellettuale e a dar corpo a quelle istanze di cambiamento sociale e politico di cui si intesse non solo la storia di Bologna e della sua Università, ma dell'intero quadrante occidentale. Da questo legame tra discipline che oggi ci appaiono così diverse e che tiene a battesimo un nuovo principio di civiltà, nasce quel patto di alleanza tra giuristi e stilnovisti che lega i protagonisti di quella stagione – come Dante e Cino da Pistoia tra gli altri – in un destino comune e, non di rado, tragico⁸. Anche nel progres-

⁶ Cfr. A. MONTEFUSCO, *Pier della Vigna e la sua eredità: ars dictaminis, poesia, diritto e distribuzione sociale dei saperi nella corte siciliana*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di F. MEIER, E. ZANIN, Longo, Ravenna, 2019, p. 31 ss.

⁷ D. QUAGLIONI, *Licet allegare poetas*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, cit., p. 209 ss.

⁸ L. CHIAPPELLI, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia. Con molti documenti inediti*, Tipografia Cino dei Fratelli Bracali, Pistoia, 1881, p. 45 ss.

sivo e successivo distacco tra queste due epistemi ed ambiti disciplinari, resterà comunque una traccia indelebile di questo intreccio di vicende, pensieri e uomini nei *libri secreti*, che i giuristi vergavano al di fuori dell'ufficialità del loro insegnamento e *status*, contenenti non di rado componimenti poetici non più apertamente ricollegabili alla disciplina di un diritto ormai congedatosi dalla poesia. È a questa tradizione che direttamente si rifaceva anche il mio Maestro Giuseppe Caputo, quando decise di pubblicare il suo primo libro di poesie, che significativamente titola proprio '*Liber Secretus*'⁹.

2. *Lo strumento preliminare e principe, la lingua: il De vulgari eloquentia*

Lo abbiamo imparato da Roland Barthes che toccare una lingua significa fare una rivoluzione¹⁰: e non c'è dubbio che quanto accade a Bologna tra il Due e Trecento rappresenti una vera e propria rivoluzione, sul palcoscenico della quale Dante e Cino recitano la parte degli attori protagonisti. E la lingua è lo strumento di quella rivoluzione della conoscenza e della cultura che avrà influenze profondissime, destinate a fecondare i secoli successivi per arrivare fino a noi. Non ci deve stupire, dunque, che Dante dedichi un'intera opera, peraltro incompiuta, alla lingua: il *De vulgari eloquentia*. Stupisce casomai, ed è parte fondante della rivoluzione di cui è protagonista, che Dante proclami ed indichi come lingua elettiva il volgare. E la motivazione è ancora più spaesante, se si accredita Dante di un'immagine ieratica e lontana, tipica del grande erudito e del Vate difficile da comprendere e additato come inarrivabile nella sua perfezione formale. Il volgare, egli spiega, è la lingua che i bambini imparano ad usare, quella che si riceve dalla nutrice senza bisogno di alcuna regola¹¹. Esiste poi un'altra lingua di secondo grado – con-

⁹ G. CAPUTO, *Liber Secretus. Con una lettera all'Autore di Luciano Anceschi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990.

¹⁰ R. BARTHES, *Critica e verità*, Einaudi, Torino, 1979, p. 41.

¹¹ D. ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia* (d'ora innanzi, *DVE*), I, I, 2.

tinua Dante – che i romani chiamano ‘gramatica’ e che anche altri popoli posseggono, ma non tutti: perché possederla, facendone proprie le regole e la sapienza, implica tempi lunghi e studio assiduo. Possiamo senz’altro identificare la lingua che egli chiama qui ‘gramatica’ con il latino: e Pier Vincenzo Mengaldo, uno dei grandi filologi e critici di Dante, sottolinea, in tale contesto, come non vi sia dubbio «che Dante concepisca il latino come lingua del tutto convenzionale e che l’aggettivo “artificialis” vada quindi inteso letteralmente»¹². La rivoluzione di Dante comincia quindi dall’idiotismo, con la rivalutazione del dialetto come lingua madre: e, in questo senso, la più nobile e primieva, se è vero, come è vero, che l’affermazione del latino è successiva all’uso del volgare naturale e il suo apparire è senz’altro posteriore alla confusione babelica. Ma c’è anche una motivazione ulteriore e, per così dire teologica, che sostiene questo assunto, perché Dio ha dato lo strumento della parola esclusivamente all’uomo, donandogli il linguaggio natio: «Questa è dunque la nostra vera lingua primaria. Ma non dico “nostra” come se fosse possibile l’esistenza di altra lingua oltre a quella dell’uomo: solo all’uomo infatti, fra tutti gli esseri, è stata concessa la parola, perché solo a lui era necessaria. Parlare non era necessario agli angeli, non agli animali inferiori, anzi per loro questo dono sarebbe stato inutile [...]»¹³. Certo non esiste un solo volgare ma molti, nella nostra penisola, con varietà di fogge, forme ed accenti sui quali Dante si ferma a lungo a disquisire per scegliere il migliore, e in questo giro d’orizzonte Bologna segna una singolarità – «[...] indagiamo ora perché la lingua fondamentale si sia differenziata [...] e perché ancora discordi nel parlare gente che abita più vicina, come Milanesi e Veronesi, Romani e Fiorentini, e inoltre chi è accomunato dall’appartenenza ad una stessa razza, come Napoletani e Caietani, Ravennati e Faentini; e infine, ciò che è ancora più stupefacente, gente che vive sotto una stessa organizzazione cittadina, come i Bolognesi di

¹² Cfr. P.V. MENEGALDO, *Gramatica*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1984, pp. 260-264, qui p. 260.

¹³ *DVE*, I, II, 2.

Borgo San Felice e i Bolognesi di Strada Maggiore»¹⁴ – e, insieme, un primato: «Diciamo allora che forse non giudicano male quanti affermano che i Bolognesi parlano la lingua più bella di tutte, dato che essi assumono nel proprio volgare qualche elemento da quanti li circondano»¹⁵. Ma è una lingua che deve saper accogliere altri apporti, perché se fosse il volgare migliore in assoluto, «[...] Guido Guinizelli – che è il maggiore di tutti –, Guido Ghislieri, Fabruzzo ed Onesto e gli altri poeti d'arte di Bologna non si sarebbero mai allontanati dalla propria parlata [...]»¹⁶. Ed ecco la sintesi che Dante distilla: «[...] abbiamo raggiunto ciò che cercavamo: definiamo in Italia volgare illustre, cardinale, regale e curiale quello che è di ogni città italiana e non sembra appartenere a nessuna, e in base al quale tutti i volgari municipali degli Italiani vengono misurati, soppesati, comparati»¹⁷. Questi gli attributi che deve presentare: deve essere illustre (perché diffonde luce), cardinale (come il cardine si piega verso l'interno e l'esterno, seguendo la porta), regale (dovrebbe abitare una reggia di cui l'Italia è priva) e curiale (del pari non abbiamo una curia che soppesa le azioni perché non abbiamo un principe: ma abbiamo molte curie che valgono, nell'insieme più di quella del re di Germania).¹⁸ In Europa ci sono tre ceppi di volgare: il primo si estende dalle foci del Danubio fino ai confini occidentali dell'Inghilterra, il secondo dal confine degli Ungheresi verso Oriente, il terzo, trifforme, perché «alcuni per affermare dicono *oc*, altri *oil*, altri *sì*, come gli Ispani, i Francesi e gli Italiani»¹⁹. È l'indizio che fa tirare a Dante la conclusione per la quale i volgari di queste tre etnie discendono da un solo e medesimo idioma: come si può evincere dal fatto che «i maestri di queste tre lingue concordano dunque in molti vocaboli, e soprattutto in questo: “amore”»²⁰.

¹⁴ *DVE*, I, IX, 4.

¹⁵ *DVE*, I, XV, 2.

¹⁶ *DVE*, I, XV, 6.

¹⁷ *DVE*, I, XVI, 6.

¹⁸ *DVE*, I, XVII e XVIII.

¹⁹ *DVE*, I, VIII, 3.

²⁰ *DVE*, I, VIII, 5.

3. *La lingua d'elezione e la lingua sapienziale: poeti e giuristi*

Nel *De vulgari eloquentia*, dunque, risulta definitivamente acquisito un dato, ricorrente anche nel *Convivio*, per il quale il differente uso delle due lingue, il latino ed il volgare, risponde ad un'esigenza riflessa nel loro stesso principio costitutivo. La 'gramatica', essendo una lingua convenzionale, è, a differenza del volgare, sempre identica a sé stessa e non muta nel tempo: «[...] lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile»²¹. Esso si rivolge ad una cerchia colta, e dunque ristretta, rispetto al volgare che può essere inteso da una pluralità più vasta. E ancora più distesamente nel *De vulgari eloquentia*: «Di qui sono partiti gli inventori della grammatica: la quale grammatica non è altro che un tipo di linguaggio inalterabile e identico a sé stesso nella diversità dei tempi e dei luoghi. Questa lingua, avendo ricevuto le proprie regole dal consenso unanime di molte genti, non appare esposta ad alcun arbitrio individuale, e di conseguenza non può essere neppure mutevole. Pertanto coloro che la inventarono lo fecero per evitare che il mutare del linguaggio, fluttuante in balia dell'arbitrio individuale, ci impedisse del tutto, o quantomeno ci consentisse solo imperfettamente, di venire in contatto con il pensiero e le azioni memorabili degli antichi, così come di coloro che la diversità dei luoghi rende diversi da noi»²².

In questa concezione strumentale del latino si rispecchia limpidamente il diritto con i suoi contenuti, con le sue leggi provenienti dalla sapienza classica, con la sua scultorea capacità definitoria, con la geometria perfetta delle sue costruzioni.

La lingua della dottrina giuridica sarà quindi necessariamente il latino: ma il lessico più nobile – come detto in apertura del *De vulgari eloquentia* – è il volgare. E come si componga la nozione di nobiltà per Dante ce lo dice il *De Monarchia*. Contemperando una citazione di Giovenale, secondo la quale «nobilitas animi sola est

²¹ D. ALIGHIERI, *Convivio*, I, V, 7.

²² *DVE*, I, IX, 11.

atque unica virtus», l'Alighieri non nega la nobiltà derivante dai natali, ma le premette e giustappone la nobiltà derivante dalla propria interiorità: «Que due sententie ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum»²³. E di che cosa si dovrà dunque occupare il volgare che esprime la nobiltà dei sentimenti più alti? Di tre cose: la salvezza (lo scopo dell'utilità), l'amore (l'oggetto più prezioso dei nostri appetiti), la virtù (la capacità di tendere all'onesto). Sopra questi argomenti e le loro variazioni hanno già poetato in volgare italiani illustri, tra i quali il testo menziona Cino da Pistoia come poeta d'amore e Dante stesso quale cantore della rettitudine, cioè della virtù²⁴.

È dentro queste coordinate che gli strumenti linguistici convergono ad unità, proprio nell'uso diversificato che ne fa una nuova generazione di intellettuali: tra i quali spiccano Dante e Cino. Il latino interpreta le necessità palesate dalla rinascita degli studi giuridici, il volgare diviene il vessillo di un nuovo mondo di valori, di riferimenti etici e di canoni estetici. La stessa unità di intenti regge linguaggi differenziati, che si compendiano come due facce di una stessa medaglia. E Bologna, patria del diritto, diviene un crogiuolo di sperimentazione più vasta: proprio sotto le due torri Cino e Dante si trovano per studiare le *sacratissimae leges*; ma anche per tenere a battesimo un nuovo corso, letterario ed esistenziale²⁵. Poeti e giuristi dunque ad un tempo: interpretando così una nuova stagione ed un inedito, ma ormai consapevole, primato della cultura italiana.

4. *Uno stile nuovo e l'amicizia: Dante e Cino*

La parola e la lingua sono dunque le armi strategiche e, a ben vedere, gli elementi primi dei quali Dante e Cino si servono per avviare o contribuire alla causa di due rivoluzioni del pensiero: la prima

²³ D. ALIGHIERI, *De Monarchia*, II, III, 4.

²⁴ *DVE*, II, II, 5 e 8.

²⁵ Così G. CARDUCCI, *Prefazione*, in CINO DA PISTOIA, *Le rime di M. Cino da Pistoia e d'altri del secolo XIV*, Barbèra, Firenze, 1862, pp. 20-23.

che a Bologna era arrivata a maturazione e si era manifestata nel secolo precedente, relativa alla riscoperta del diritto – civile e canonico – ed al suo primato nella costruzione di una nuova civiltà dopo il passaggio millenario. La seconda, che aveva conosciuto la figura anticipatrice di Guido Guinizzelli (non a caso bolognese), si volgeva invece a ricercare nuove fondamenta del discorso poetico e letterario, che già aveva piantato radici piuttosto salde nella cerchia dei notai²⁶. La ricerca di uno stile nuovo (sarà lo stesso Dante a battezzare questo inedito corso poetico *dolce stil novo*, mettendo in bocca questa definizione a Bonagiunta degli Orbicciani nel XXIV canto del *Purgatorio*), non si limitava solo alla ricerca di rime dolci e leggiadre: ma dietro a questa esigenza formale di poetare rompendo la continuità con la tradizione trobadorica e cortese vi era l'urgenza di affermare una visione diversa dell'amore. Esso non si risolve più nel mero corteggiamento, ma la donna diviene mezzo di elevazione spirituale; il poetare trasvaluta cioè l'atto di omaggio feudale del cavaliere alla dama per identificare progressivamente nella donna la sostanza spirituale in grado di aprire la strada alla conoscenza di Dio, Amore per eccellenza²⁷. Non di rado la donna assumerà dunque i tratti di un angelo, di una creatura in grado di mediare tra cielo e terra e farsi veicolo di salvezza. Così, «tanto gentile ed onesta pare la donna mia quand'ella altrui saluta»: ma pare, al contempo, che «sia una cosa venuta dal ciel per miracol mostrare»²⁸.

Ne sprigiona una *ars poetica*, leggerissima nella forma, ma densa di contenuti intellettuali, di pensiero: dove i riferimenti teologici e filosofici rappresentano boe necessarie per poter intraprenderne la navigazione. Gli stilnovisti si qualificano dunque per essere una nuova aristocrazia intellettuale che supera – come in precedenza ab-

²⁶ M. PICIOCCO, *Monte Andrea nella Bologna del '200. Un'ipotesi di letture per le canzoni 'economiche'*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, cit., p. 53 ss.

²⁷ Cfr. V. PERNICONE, *Dante e lo "stil novo" di Cino*, in *Cino da Pistoia. Nel VI Centenario della morte*, a cura del COMITATO PISTOIESE PER LE ONORANZE, Cav. Alberto Pacinotti, Pistoia, 1937, pp. 77-83; G. PETRONIO, *L'attività letteraria in Italia. Storia della letteratura*, Palumbo, Palermo, 1966, p. 95 ss.

²⁸ D. ALIGHIERI, *Tanto gentile e tanto onesta pare*, sonetto in *Vita nova*, XXVI.

biamo visto in Dante – quella derivante semplicemente dai natali per inaugurare una nobiltà diversa e nuova: quella d’animo che riverbera – espressione che Dante fa proferire a Farinata nel canto X dell’*Inferno* – ‘l’altezza di ingegno’.

A queste latitudini non è difficile intravedere in Dante, Cino e tutto il movimento stilnovista l’emersione di una nuova classe sociale che contende il campo alla vecchia feudalità per far posto ad una corte diversa, di *élites* intellettuali culturalmente adeguate che formeranno il nerbo delle nuove classi dirigenti comunali²⁹. Anche Dante e Cino, come noto, saranno chiamati – con risultati politicamente disastrosi che porteranno alla loro sconfitta politica – a confrontarsi con i meccanismi di questo nuovo potere del quale – consapevoli o no – erano annunciatori e promotori.

Ma il fulcro di tutto questo movimento girava intorno al tema dominante che già Guido Guinizzelli aveva esplicitato nella sua famosissima canzone *A cor gentil rempaira sempre Amore*, a ragione ritenuto un vero e proprio manifesto del *dolce stil novo*. E, nell’opinione di Dante, uno dei maggior interpreti della poesia d’amore, come abbiamo visto, è Cino. È dunque forte l’intreccio che lega Dante e Cino dentro una stessa visione, dentro una medesima convinzione letteraria, dentro la rinascita del diritto e dentro le vicende politiche del proprio tempo. Ed è segno di predilezione davvero speciale che l’Alighieri lo citi, nel *De vulgari eloquentia*, per ben sei volte: e più ancora che in cinque venga menzionato sempre vicino al suo nome appellandosi, di Cino, *l’amico suo*. Il tema dell’Amore come ideale poetico, dunque; ma anche come traccia di un’amicizia forte. E sappiamo bene come le due parole abbiano un’etimologia latina comune, derivando anche il lemma *amicitia* dal verbo *amare*: che contempla un rimando d’elezione e d’eternità del quale Dante non poteva non essere consapevole.

²⁹ L. CHIAPPELLI, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia. Con molti documenti inediti*, cit., p. 73 ss.

5. *La forma elettiva di composizione: la canzone*

Una volta operato un discernimento e stabilito quale lingua sia adatta a cosa, rimane inevaso il problema della forma metrica nella quale i temi alti della poesia dovranno essere contenuti. La risposta è agevole e Dante la espone nell'incompiuto capitolo secondo del *De vulgari eloquentia*: «Di tutte queste forme metriche noi riteniamo che la canzone sia la più eccellente: per cui, [...] i contenuti degni del volgare più eccellente sono anche degni della forma metrica più eccellente, e di conseguenza vanno trattati nelle canzoni». È la nobiltà del metro che inclina in questa direzione, essendo la ballata più nobile del sonetto e la canzone più nobile della ballata, dal momento che «ogni artificio tecnico presente nelle altre forme metriche è presente anche nelle canzoni, ma non viceversa»³⁰ e che, ulteriormente, «solo nelle canzoni si trova tutto ciò che è sgorgato alle labbra dei poeti dalle altezze delle loro menti illuminate»³¹. E poi, il verso preferenziale nel quale comporre canzoni è l'endecasillabo, che di tutti i versi si rivela il più splendido, «superbius»: «sia per misura di tempo che impegna sia per quanto è capace di contenere in fatto di pensiero, costruzione e vocaboli; e la bellezza di tutti questi elementi viene maggiormente a moltiplicarsi in esso [...]»³². Tutti i Maestri di poesia, aggiunge Dante (compresi lui medesimo e Cino) hanno mostrato di tenere in considerazione queste indicazioni, componendo in endecasillabi.

La canzone, ancora, presenta poi una struttura precisa ed articolata che consente di sviluppare armonicamente diverse parti di un unico tema: e questa architettura armoniosa si distribuisce in stanze, composte da un numero indeterminato di endecasillabi, variamente disposti e rimati tra loro. Così, infine, sunteggia Dante: «Dunque diciamo che la canzone, in quanto così denominata per eccellenza, è una concatenazione in stile tragico di stanze uguali, senza

³⁰ *DVE*, II, III, 9.

³¹ *DVE*, II, III, 10.

³² *DVE*, II, V, 3.

ripresa, in funzione di un pensiero unitario»³³. Ove questa concatenazione si realizzi in stile comico parleremmo allora, con un diminutivo, di canzonetta, chiosa l'Alighieri: profilandosi come il fondatore archetipico di generi letterari importanti o più leggeri giunti fino a noi. La stanza (vocabolo coniato specificamente per questa forma d'arte) è, per Dante, il capace ricettacolo di tutta la tecnica poetica. Di talché «[...] come la canzone è il seno che accoglie tutto il pensiero, così nella stanza si insena tutta la tecnica; e le stanze successive alla prima non possono assumere alcun artificio tecnico nuovo, ma devono rivestirsi esclusivamente di quelli usati nella stanza capofila. Dal che risulta evidente che questa di cui parliamo sarà il grembo comprensivo o insieme organico di tutti gli elementi della tecnica che la canzone fa propri [...]»³⁴. Il trattato poi prosegue sino alla fine inconclusa a trattare di altre tecnicità estranee (e forse scarsamente interessanti) ad una platea di giuristi: quali la scelta dei vocaboli da usare, le rime e le ridondanze, il numero dei versi e gli accenti, i ritmi che devono scandire il dipanarsi della canzone, e via discorrendo.

Ma perché allora impegnare la vostra attenzione per qualche momento sulle questioni sottese al *De vulgari eloquentia*? Per condurvi a notare come, via via, l'arte del poetare divenga, nel procedere di Dante, una questione che tanto assomiglia, nel metodo, al processare della scienza, ed anche, naturalmente, della scienza giuridica. La coerenza delle costruzioni, la concatenazione logica degli argomenti, la forte coerenza tra principi generali e soluzioni adottate, il rigore nell'esigere precisione e qualità: la poesia si emancipa, con Dante, dal regno dell'improvvisazione e del turgore sentimentale per farsi disciplina, visione etica, principio fondante di una nuova civiltà. Così come il diritto aveva già cominciato a fare nel corso del secolo precedente ponendosi, in maniera inedita a far tempo dall'Impero romano, come principio ordinatore del mondo. Mutuando non solo le categorie di riferimento dal diritto romano,

³³ *DVE*, II, VIII, 8.

³⁴ *DVE*, II, IX, 2-3.

ma usando la lingua convenzionale, la ‘grammatica’ latina: e bisognerà aspettare più di tre secoli perché la scienza giuridica cominci ad appropriarsi del volgare aprendosi all’età moderna. Sarà infatti Giovan Battista De Luca a scrivere quel *Dottor volgare* che segnerà il definitivo superamento dello stigma originario³⁵. Ma vale anche forse la pena di richiamare il fatto che il lemma canzone deriva sì dal verbo latino *cānere*: ma che nelle sue ascendenze sanscrite, *can’s-a* – l’equivalente di canzone – significa anche inno, preghiera³⁶.

La valenza del termine canzone assume qui dunque – riferito a Dante e per traslato – il valore di una consacrazione delle attività umane considerate tra le più alte: il creare artistico e il ricercare, attraverso il diritto, la giustizia. Poesia e diritto si compongono così, se ci è lecito usare questa metafora, in una canzone che lega e attraversa la vita di Dante e Cino: una canzone che si volge, nei diversi linguaggi della *poiesis* e del diritto, in preghiera.

6. *La canzone del diritto tra cielo e terra, tra particolare e universale*

Semberebbe del tutto superfluo, parlando dell’Autore che per antonomasia con la sua *Commedia* ha legato nel triregno cielo e terra, affermare che il diritto umano conosce un rimando diretto e fondante nella volta celeste: eppure giova, ai fini del nostro ragionare, richiamare come la giustizia legale occupi, per Dante, un posto primaziale proprio nel firmamento. Così, infatti, egli afferma nel Convivio: «[...] la giustizia legale ordina le scienze ad apprendere, e comanda, perché non siano abbandonate: e così lo detto cielo ordina col suo movimento la cotidiana rivoluzione di tutti gli altri [...]»³⁷. E proprio nel cielo cristallino egli colloca la filosofia morale, spazio privilegiato di intersezione tra il divino e l’umano, «tra la giustizia

³⁵ Cfr. A. ZANOTTI, *Cultura giuridica del Seicento e Jus publicum ecclesiasticum nell’opera del Cardinal Giovanni Battista De Luca*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 25 ss.

³⁶ Così la voce *Cantare*, in *Dizionario etimologico online* (www.etimo.it); nello stesso senso la voce *Canto*, in *Etimo italiano* (www.etimoitaliano.it).

³⁷ D. ALIGHIERI, *Convivio*, II, XIV, 15.

divina e il diritto che ne discende e che si incarna nella ragione scritta posta dagli uomini per regolare se stessi [...]»³⁸. Ne consegue come sia proprio il sapere giuridico a costituire il regolo ordinatore delle altre scienze e fattori conoscitivi che riguardano l'agire dell'uomo nella sua vita sociale: esso lo pone, al contempo, in relazione con Dio e con gli altri uomini. È questa la *reductio ad unum* che il Poeta Sommo affida al *De Monarchia*, risolvendo il diritto, come noto, in una proporzione: «Il diritto è un rapporto tra uomini commisurato nelle cose e nelle persone; finché si osserva, esso mantiene la vita associata; una volta alterato, la dissolve»³⁹. Ma il diritto discende dalla giustizia: e la Giustizia sta presso Dio; la sua causa è la felicità. La Giustizia è dunque immagine e somiglianza del Creatore e, come tale, rimane inattingibile: la giustizia legale, il diritto canonico e il civile, possono solo tentare di incarnarla, avendo consapevolezza di non potersi sovrapporre, ad essa, perfettamente⁴⁰. Di qui la necessità di integrare il rigore della legge con l'*aequitas*, dal momento che, se già nell'universo romanistico si contemplava un adeguamento della regola alle circostanze, a maggior ragione ciò deve avvenire nel mondo teologico abitato da Dante. In esso, acquista piena cittadinanza il brocardo dei primi giuristi di scuola bolognese '*divinam voluntatem vocamus justitiam*', secondo il quale, dunque, onde soddisfare la giustizia, l'applicazione della legge deve tener conto dei vincoli della natura e dello specifico di ogni situazione⁴¹. In coerenza a questo principio, salvaguardia della diversità di ogni uomo e tra-

³⁸ C. DI FONZO, *Ordinamento cosmologico e ordinamento giuridico nel Convivio di Dante*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, III, a cura di F. LIOTTA, Monduzzi, Milano, 2014, p. 125.

³⁹ D. ALIGHIERI, *De Monarchia*, II, V, 1. Di seguito la perfetta, scultorea definizione originale in lingua latina: «Ius est realis et personalis hominis ad hominem, proportio quae serbata hominum societatem serbat et corrupta corrumpit».

⁴⁰ C. DI FONZO, *op. cit.*, p. 135.

⁴¹ P. FEDELE, *Nihil aliud est aequitas quam Deus*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1964, pp. 189-207; ID., *Equità canonica*, in *Enciclopedia del diritto*, XV, Giuffrè, Milano, 1966, p. 147 ss.; G.M. COLOMBO, *Sapiens Aequitas. L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, p. 211.

slandolo nel cielo della *Commedia*, Dante risolve anche la graduazione dei beati, distribuiti in maniera differente in tutti i cieli del paradiso⁴². A riportarci dal diritto nuovamente alla poesia ci pensa – per inciso – Ernesto Buonaiuti, richiamando l’attenzione su come l’endiadi *iustitia* ed *aequitas* rifletta la concezione dell’amore medioevale che si nutre di due alimenti: l’amore naturale (fisico) e l’amore spirituale (anima)⁴³. Questa visione informa di sé, inevitabilmente, anche la teoria delle fonti del diritto. Le leggi scritte – per quanto *sacratissimae* – non potranno mai essere né disgiunte né tantomeno contrarie al diritto divino naturale, dal momento che esse debbono essere esemplate ad immagine e somiglianza della Giustizia: della quale anche l’*aequitas* è, insieme, riflesso e manifestazione. Di qui l’adagio secondo il quale ‘*nihil aliud est aequitas quam Deus*’⁴⁴. Pio Fedele ne conclude che Dante «ha una rappresentazione del diritto – estranea ai legisti e persino ai canonisti del suo tempo – nella quale il diritto umano è inscindibilmente congiunto con il diritto divino naturale, fino al punto di esserne una sua derivazione»⁴⁵. Di più, di più ancora: «[...] le leggi umane, per Dante, sono *rationabiles*, anzi sono “*sacratissimae*” solo se conformi alla *divina lex*, la quale “*duorum testamentorum gremio continetur*” com’egli dice mutuando la definizione graziana dello *ius naturale*: “*Ius naturale est ius quod in Lege et Evangelio continetur*”»⁴⁶. E se la legge umana (legale) si celebra in foro esterno davanti ad un uomo, la legge divina (naturale) si celebra nel foro interno, nella coscienza: ed è a suggello di questa conquistata, armonica distinzione che Dante colloca Graziano, come noto, in paradiso⁴⁷. Nella visione dell’Autore della *Commedia*, poi, la ragione scritta comprende due ambiti: il civile ed il canonico; così come due sono le guide date agli uomini per garanti-

⁴² Tocca a Piccarda Donati spiegarlo a Dante, in *Paradiso*, III, vv. 70-90.

⁴³ Cfr. E. BUONAIUTI, *La prima rinascita. Il profeta: Gioacchino da Fiore. Il missionario: Francesco d’Assisi. Il cantore: Dante Alighieri*, Dall’Oglio, Varese, 1977, p. 148.

⁴⁴ P. FEDELE, *Dante e il concetto di diritto*, Pliniana, Roma, 1993, p. 24.

⁴⁵ P. FEDELE, *Dante e il concetto di diritto*, cit., p. 21.

⁴⁶ P. FEDELE, *Dante e il concetto di diritto*, cit., p. 37.

⁴⁷ *Paradiso*, X, vv. 103-105.

re pace ed equilibrio, l'imperatore *in rebus temporalibus* e il papa *in spiritualibus*. E secondo tale ragione l'imperatore regola e regge tutte le operazioni umane non con un'autorità derivata ma con un'autorità, come si ipotizza nel *De Monarchia*, che gli viene, nel suo ambito di competenza, direttamente da Dio («immediate a Deo dependeat»)⁴⁸. Solo dal rispetto e osservanza di questa ragione scritta può scaturire la pace: come fu al tempo di Augusto e come potrà essere ancora – almeno questa è la speranza di Dante, proiettata in una vera e propria *translatio Imperii* – con la discesa in Italia di Arrigo VII, venuto per farsi romano e portare la pace in Italia di nuovo nel segno dell'Impero⁴⁹. In questo cuore si iscrive il perfetto dualismo di Dante, custodito nella teoria dei due *luminaria magna* per la quale Dio è l'unico sole e l'imperatore deve reverenza al papa solo in quanto cristiano e non perché sia titolare di un potere da lui derivato. In altri termini, questi due poteri costituiscono l'incarnazione il più possibile approssimata della duplice natura di Cristo: vero uomo e vero Dio. Papa e imperatore sono «in questo senso *exempla* e vicari della vita secondo ragione, non sottomessa al talento degli appetiti, e della vita secondo la grazia, anticipazione *hic et nunc* della beatitudine celeste. Le due figure diventano depositarie della rappresentanza nella misura in cui esse si fanno simili al Cristo, unico re con due corpi, del quale vicariano le funzioni [...]»⁵⁰. Su questo terreno va collocata la polemica di Dante con i decretalisti sull'utilizzo delle fonti: perché se è vero che anche i decretalisti radicano la teoria del sole e della luna nel testo vetero-testamentario dando così corretta precedenza alle fonti di diritto divino rispetto alle decretali di produzione umana, è vero anche che il sillogizzare dei decretalisti non è coerente e corretto, dal momento che essi sostengono che i rimedi (il sole e la luna) sarebbero stati creati prima del peccatore che avrebbero dovuto soccorrere: cioè l'uomo⁵¹. Su

⁴⁸ D. ALIGHIERI, *De Monarchia*, III, I, 5.

⁴⁹ C. DI FONZO, *op. cit.*, p. 145.

⁵⁰ C. DI FONZO, *op. cit.*, p. 151.

⁵¹ Cfr. D. QUAGLIONI, «*Quanta est differentia inter solem et lunam*»: Tolomeo e la dottrina canonistica dei «*duo luminaria*», in *Micrologus. Natura, scienze e società*

questo punto e sulla falsa donazione di Costantino si fonda la causa della rovina della Chiesa sostenuta dal pretestuoso argomentare dei canonisti, decretalisti in specie⁵². A queste latitudini si radica la perversione del diritto, che legittima Bonifacio VIII, principe dei Fari-sei, ad occupare illegittimamente il trono di Pietro⁵³. Questa sciagura si somma al disastro della vacanza dello scranno imperiale seguito alla morte di Arrigo VII dopo la grande speranza suscitata dalla sua discesa in Italia. In questa mancanza di punti di riferimento apicali, la polemica e l'invettiva di Dante contro i legisti si fanno più acute, rischiando l'argomentare della giustizia legale di ridursi alla pedissequa applicazione delle leggi se non al loro pervertimento. Per questa via il loro sapere si risolve non in fame di verità ma in 'utilitate' personale, in mera cupidigia⁵⁴. Su questo orizzonte, il profilo di Dante si staglia austero, incarnando a pieno titolo quella figura di *poeta theologus* e *scriba Dei* già delineata da una parte della critica e della tradizione interpretativa che non a caso lo ha menzionato come quinto evangelista⁵⁵. Non *ghibellin fuggiasco*, dunque: ma indomito ed esigente guardiano della purezza di costumi che deve ispirare e guidare il capo della Chiesa, volta alla salvezza delle anime, ad essere esempio vivente di virtù. È questo rigore morale a fare di Dante il sostenitore forse più accanito di una perfetta parità nella discen-

medievali, XII, *Il sole e la luna*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2004, p. 395 ss. Sulla specifica polemica di Dante contro i decretalisti si confrontino le pagine di M. MACCARONE, *Teologia e Diritto canonico nella «Monarchia» III, 3*, in ID., *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, II, a cura di P. ZERBI, R. VOLPINI, A. GALUZZI, Herder, Roma, 1991, pp. 1019-1062; qui, specificatamente, p. 1030 ss.

⁵² Sul rapporto tra Cino da Pistoia e la canonistica si veda anche A. PADOVANI, *Le Additiones et Apostillae super prima parte infortiati di Cino da Pistoia*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 1979, pp. 178-244: qui, specificatamente, p. 191 ss.

⁵³ C. DI FONZO, *op. cit.*, p. 153. Più in generale, sul rapporto di Dante con Bonifacio VIII si veda O. CAPITANI, *Da Dante a Bonifacio VIII*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma, 2007.

⁵⁴ D. QUAGLIONI, "Arte di bene e d'equitate". Ancora sul senso del diritto in Dante, in *Studi danteschi*, 2011, pp. 27-46.

⁵⁵ C.S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, il Mulino, Bologna, 1978, p. 88 ss.

denza ed autonoma legittimità dei poteri spirituale e temporale. Certo già Ivone di Chartres aveva auspicato che trono e altare procedessero *unitim* per costruire l'armonia e la prosperità del mondo⁵⁶: ma con un colpo d'ala Dante colloca definitivamente, come abbiamo visto, la loro parità addirittura su di un piano teologico ed ontologico.

Differenziandosi da *lo amico suo*, Cino ribalta invece questa tavola di fondazione valoriale, spingendosi ad introdurre un principio che, nella sua estremizzazione, mai, neppure il più ardito dei ghibellini aveva sin lì osato formulare. I sostenitori del primato dell'Impero, infatti, si erano attestati su due versanti: il primo, attesa la metafora secondo la quale il sole avrebbe identificato il Papato e la luna l'Impero, si limitava a rivendicare alla luna (cioè all'Impero) luce e virtù proprie (come Giovanni da Parigi o Guglielmo d'Ockham); il secondo, sostenuto da Dante, non per appartenenza ghibellina ma per le ragioni sopra esplicitate, che rivendicava, come abbiamo visto, un piano di assoluta parità dei due *luminaria magna*. Cino invece, nella sua *Lectura in Codicem*, salta vertiginosamente il fosso e scrive: «Deus fecit duo luminaria, unum quod praeesset diei, alterum quod praeesset nocti, idest unum quod praeesset saecularibus, alterum quod praeesset spiritualibus»⁵⁷. Nessuno aveva osato tanto arrivando ad abbassare il rango del Papato ad astro inferiore: e a teorizzarlo, soprattutto, sul terreno propriamente giuridico, in un contesto dottrinale così elevato. Ed è probabilmente in tale esatto punto d'incrocio degli astri in cielo che lo sguardo di questi due giganti del pensiero e della cultura italiana divergono⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, Cedam, Padova, 1987², p. 26.

⁵⁷ L. CHIAPPELLI, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia. Con molti documenti inediti*, cit., p. 135.

⁵⁸ Va notato, ad onor del vero, come nel tempo la posizione di Cino circa i rapporti tra Chiesa e Impero sarà destinata a mutare radicalmente, segnando un passaggio da decise posizioni dualistiche a concezioni nettamente ierocratiche. Afferma D. MAFFEI, *La "Lectura super Digesto Veteri" di Cino da Pistoia. Studio sui MSS Savigny 22 e Urb. Lat. 172*, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 54-55: «Fra il Cino dei tempi di Arrigo VII e il Cino dei tempi di Lodovico il Bavaro corre ormai un

La canzone di Cino comincerà ad inclinare verso quella tecnicità del diritto rifuggita da Dante, che viceversa limita il suo campo di interesse a quei principi generali strettamente connessi alla composizione e compenetrazione dei massimi poteri scolpiti entro un orizzonte di universalità: là dove si gioca la salvezza e la felicità degli uomini. Quello stesso anelito di universalità viene declinato, da Cino, con la straordinaria sensibilità del giurista, in altra chiave. Egli tiene sovraordinato l'Impero, forse consapevole di mettere a rischio la sua anima: perché intuisce che se non sarà una ragione universale ad ordinare e presiedere il particolare, il mondo conoscerà una deriva di disgregazione inarrestabile.

D'altronde, delle guerricchiole per bande che già avevano dilaniato in fazioni le città e i territori italiani, sia Cino sia Dante avevano fatto esperienza amara e diretta nel loro esilio⁵⁹. Ed il Papato costituiva un pericolo di corruzione perché nella sua lotta contro l'Impero finiva per favorire la linea di fuga dei particolarismi⁶⁰. La ricomposizione di un profilo armonico tra queste due istanze passa dunque, per Cino, attraverso lo strumento tecnico del diritto, il riordino delle fonti, l'*actio finium regundorum* tra spirituale e temporale certamente; ma, non meno, tra le giurisdizioni dell'Impero e dei territori, nella composizione tra '*sacratissimae leges*' ed il proliferare degli statuti comunali; non meno, da ultimo, di una lettura metodologicamente innovativa della giurisprudenza che si andava accumulando⁶¹. La canzone del diritto di Cino, prende le mosse dal dominio sicuro e assoluto della scienza giuridica: e la necessità di un universale in cielo nasce dalla consapevolezza che «molti sono i

abisso. Non solo l'Impero non è più amato, ma è temuto. Ora l'Impero si identifica con la "*dira germanorum barbaritas*". La salvezza della "dolce Italia" è nelle mani del Pontefice [...].»

⁵⁹ Cfr. L. CHIAPPELLI, *Cino da Pistoia giurista. Gli scritti del 1881 e del 1910-1911*, presentazione di D. MAFFEI, Società pistoiese di Storia patria, Pistoia, 1999, p. 32 ss.

⁶⁰ L. CHIAPPELLI, *Cino da Pistoia giurista. Gli scritti del 1881 e del 1910-1911*, cit., p. 78 ss.

⁶¹ L. CHIAPPELLI, *Appunti sul valore culturale dell'opera di Cino da Pistoia*, in *Cino da Pistoia nel VI Centenario della morte*, cit., p. 38.

principi e le città che si son fatti indipendenti e che “*de facto non recognoscunt superiorem*”; ma egli rimprovera questo arbitrio e proclama che ogni autorità voluta da Dio emana dall’Impero e che all’Impero debbono essere collegate tutte le leggi e le forme di dominio [...]»⁶². E il diritto non poteva che essere il diritto romano: la sua stessa sede era Roma «*communis patria*” “*et omnium civitatum magistra*”, centro creativo della civiltà e garanzia suprema del diritto»⁶³. Per questo la discesa in Italia di Arrigo VII rivestiva una così grande importanza: non solo fattuale ma anche simbolica; ed è questa utopia che sostiene lo sforzo poderoso del giurista, che paradossalmente prende slancio definitivo proprio a partire dalla disillusione, dalla morte improvvisa dell’imperatore su cui erano riposte speranza inusitate. Morto questi nel 1313, Cino conclude nel giugno dell’anno dopo la sua opera maggiore, la *Lectura in Codicem*, conseguendo nel dicembre di quello stesso anno la laurea dottorale che segnerà la sua consacrazione definitiva alla scienza giuridica⁶⁴. Ma tutta la sua ricchissima produzione potrebbe, con ogni probabilità, essere ricostruita e trovare la sua chiave di lettura sulle coordinate ora tracciate: persino le più tecniche, come *De successione ab intestato*⁶⁵ o le meno sistematiche, come i ‘*consilia*’⁶⁶ o le ‘*quaestiones*’⁶⁷. Cino sa bene, infatti, che gli snodi della storia si giocano anche dentro le strettoie ed i cavilli delle norme: dalla loro interpretazione, non di rado, sortiscono nuovi indirizzi di civiltà, si ricostruiscono equilibri, si aprono orizzonti e prospettive diversi. È in questa idealità, in questo tentativo di interpretare e vivere il proprio tempo che Cino diventa giurista sommo e Maestro straordinario: punto di riferimento ed incu-

⁶² A. SOLMI, *Cino da Pistoia giureconsulto*, in *Cino da Pistoia. Nel VI Centenario della morte*, cit., pp. 7-15; qui segnatamente p. 14.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ G.M. MONTI, *Cino da Pistoia giurista. Con bibliografia e tre appendici di documenti inediti*, Il Solco, Città di Castello, 1924, p. 47.

⁶⁵ Trattatello assai diffuso, in sedici fogli, che ebbe posteriori edizioni a stampa. Lo annovera tra le opere giuridiche di Cino L. CHIAPPELLI, *Nuove ricerche su Cino da Pistoia con testi inediti*, Officina tipografica cooperativa, Pistoia, 1911, p. 3.

⁶⁶ L. CHIAPPELLI, *Nuove ricerche su Cino da Pistoia con testi inediti*, cit., p. 17 ss.

⁶⁷ L. CHIAPPELLI, *Nuove ricerche su Cino da Pistoia con testi inediti*, cit., p. 20 ss.

bazione di quel Bartolo da Sassoferrato che veneriamo tra i massimi esponenti della scienza giuridica, forse il più alto, e che aprirà la strada a Baldo⁶⁸. Certo la sua visione, come annota il Solmi, non era destinata ad avverarsi: «per altre vie doveva dirigersi la storia, sviluppando l'autonomia ormai affermata delle città, dei regni e delle nazioni e creando su queste basi il diritto delle nazioni [...]». Purtuttavia, ne conclude: «[...] quella visione era necessaria per la creazione della civiltà; nacquero da essa il diritto comune e l'umanesimo, le solide basi e l'ispirazione morale, da cui deriva la civiltà moderna»⁶⁹.

Più sommessamente, notiamo noi, la canzone del diritto di Cino traduce una convinzione dell'anima e si leva, forse proprio grazie a questa forza intrinseca, ad intonare il coro dell'incredibile schiera dei giuristi che ne seguirà le orme.

7. Vita e disincanto: le canzoni del commiato

Uno dei problemi non risolti nella storiografia letteraria riguarda la rottura del rapporto tra Dante e Cino⁷⁰. Da un alto grado di visibilità, testimoniato non solo dal *De vulgari eloquentia* ma anche dalla fitta corrispondenza in sonetti, si passa ad un'eclissi nella *Commedia* tale da giustificare la tesi di una sorta di *damnatio memoriae* nei riguardi del grande pistoiese⁷¹. Sono state avanzate, al riguardo,

⁶⁸ Così F. CALASSO, *op. cit.*, pp. 572-577. I nessi che legano queste straordinarie figure di giuristi emergono, nella loro fitta complessità, anche in D. MAFFEI, *La "Lectura super Digesto Veteri" di Cino da Pistoia. Studio sui MSS Savigny 22 e Urb. Lat. 172*, cit., *passim*.

⁶⁹ A. SOLMI, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁰ E. GRAZIOSI, *Dante e Cino: sul cuore di un giurista*, in *Lecture classensi*, XXVI, *Esercizi di lettura sopra il Dante minore*, a cura di E. PASQUINI, Longo, Ravenna, 1997, p. 86: «Il problema che qui si pone ha una certa consistenza anche perché la presenza di Cino accanto all'Alighieri è accertata per tempi lunghi e disegna la vicenda di un'"altra" amicizia accanto e in concorrenza con quella del Cavalcanti, durata più a lungo per ragioni biografiche e affievolita per motivi non chiari senza che mai giungesse una rottura esplicita».

⁷¹ S. ITALIA, *Dante e Cino da Pistoia. Un dialogo interrotto?*, in *La letteratura italiana e le arti*, Atti del XX Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti

molte spiegazioni possibili e tra loro non escludenti: ma nessuna definitivamente convincente. Certo una rottura tanto profonda da suscitare una lontananza misurabile da un assordante silenzio colpisce, soprattutto se rapportata alla consuetudine degli scambi tra i due sodali: dove ci imbattiamo anche in scuse rivolte da Dante a Cino per non aver risposto ad una sua sollecitazione in un tempo accettabile⁷². Certo in questa direzione può aver giocato la diatriba tra Guido Cavalcanti e lo stesso Cino, nella quale il primo accusava il secondo di avergli ‘rubato’ idee e versi: accuse alle quali il secondo risponde, con un’espressione usata qui in termini strettamente letterali, per le rime. Ed anche Dante interverrà dai versi della *Commedia* in questa diatriba prendendo le parti di Cino e facendo parlare in tal senso Vanni Fucci⁷³: ed è ben possibile che questa polemica abbia in qualche modo contribuito a disgregare quella *societas amicorum*, come è stata definita, degli stilnovisti, rovinando anche i rapporti personali intercorrenti⁷⁴. Così come può aver contribuito ad incrinare quest’amicizia forte una diversità successiva intercorsa tra i due nell’intendere l’amore e l’innamoramento. Dante stigmatizzava infatti l’inclinare di Cino, dopo la morte di Selvaggia – che per Cino aveva tenuto il luogo che Beatrice aveva tenuto per Dante – verso più facili e molteplici approdi.

(Napoli, 7-10 settembre 2016), a cura di L. BATTISTINI, V. CAPUTO, M. DE BLASI, G.A. LIBERTI, P. PALOMBA, V. PANARELLA, A. STABILE, ADI editore, Roma, 2018, pp. 1-7, qui p. 1.

⁷² D. ALIGHIERI, *Rime, Dante a Cino*, sonetto XCVI, 5-8: «Null'altra cosa appo voi m'accagioni / del lungo e del noioso tacer mio / se non il loco ov'i' son, ch'è sì rio, / che 'l ben non trova chi albergo li doni».

⁷³ *Inferno*, XXIV, vv. 124-126 e XXV, vv. 1-6. Cfr. G. GORNI, *Cino «vil ladro»*, in *Id.*, *Il nodo della lingua e il verbo d'amore. Studi su Dante e altri duecentisti*, Olschki, Firenze, 1981, p. 129 ss.

⁷⁴ M. PICONE, *Dante e Cino: una lunga amicizia. Parte Prima: i tempi della Vita Nova*, in *Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, 2004, pp. 39-53, qui p. 39. Sull'allentarsi di questi rapporti (in particolare tra Dante e Cino) si veda anche F. FIORETTI, *Ethos e leggiadria. Lo stilnovo dialogico di Dante, Guido e Cino da Pistoia*, Aracne, Roma, 2012, p. 201 ss.

«Chi s'innamora siccome voi fate
E ad ogni piacer si lega, e scioglie,
Mostra che Amore leggermente il saetti:
Se il vostro cuor si piega in tante voglie,
Vi prego che voi 'l correggiate;
sicché s'accordi il fatto ai dolci detti»⁷⁵.

Il rimprovero di non alimentare, con questo indulgere ad amori facili e passeggeri, la fiamma imperitura della donna amata, benché morta, si coniuga così col richiamo verso quell'ideale d'amore più coerente ed esigente che avevano cantato insieme. E a questa sollecitazione Cino candidamente risponde, con franchezza: «Un piacer sempre mi lega e dissolve, / nel qual convien che a simil di biltade / con molte donne sparte mi diletta»⁷⁶, misurando, nella risposta una distanza che già separa i due nel profondo sentire che pure li aveva accomunati. Né siamo inclini a credere che Dante possa aver nutrito per Cino, oramai avviato ad una fulgida carriera di legista, ricca di soddisfazioni accademiche non meno che di successi economici, il disprezzo che non nascondeva, come già abbiamo avuto modo di illustrare, per coloro che studiavano il diritto per sola cupidigia: troppa la stima nella quale aveva tenuto l'amico per poter davvero credere che la sua intelligenza si fosse piegata alla mera ragione dei quattrini. Comunque sia di tutte queste possibili concause che cospirano verso la rottura di un rapporto così fervido, il grande distacco matura nel periodo – da collocarsi tra 1313 e il 1316 – del disincanto seguito alla morte di Arrigo VII, dell'imperatore che Cino teorizzava superiore al vicario di Cristo secondo un pensiero al quale mai Dante avrebbe potuto accedere e che segnava un vallo incolmabile nelle rispettive convinzioni teologiche, politiche e, probabilmente, esistenziali. Queste due posizioni, rimaste forse sovrapposte, pur nella diversità di fondazione, in virtù del perseguir-

⁷⁵ D. ALIGHIERI, *Rime, Dante a Cino*, sonetto CXIV.

⁷⁶ CINO DA PISTOIA, *M. Cino a Dante*, in ID., *Le rime di M. Cino da Pistoia e d'altri del secolo XIV*, cit., XCVI, p. 120. Su ciò vedasi L. CHIAPPELLI, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia. Con molti documenti inediti*, cit., pp. 53-55.

mento fianco a fianco di un comune obiettivo politico (il ristabilimento della ragione imperiale in Italia) si disaccoppiano in maniera evidente con la fine dell'utopia che per entrambe Arrigo VII aveva rappresentato⁷⁷.

Così, la caduta degli ideali restituisce alla realtà più duri contorni, consegnando questi due straordinari interpreti del loro tempo a strade ormai diverse. Dante sarà totalmente assorbito dalla poesia e dalla stesura della *Commedia*; Cino si dedicherà solo al diritto, non disdegnando di offrire talvolta il proprio ingegno giuridico, ormai orfano sia della poesia, sia di un'ideale militante, ad una platea più vasta e variegata, compresa la tanto – una volta – biasimata parte papalina.

La somma di queste ragioni segna inevitabilmente la fine di un rapporto che aveva conosciuto radici così forti e partecipazione così profonda che non avrebbe potuto sopravvivere al di fuori di una misura di condivisione alta e di una cifra eccezionale di coinvolgimento reciproco.

Altrimenti, proprio per ciò che era stato, era preferibile il silenzio.

Tuttavia alla critica non è ignota l'intenzione di Dante di collocare, in un primo progetto del *Paradiso*, Cino tra una corona di spiriti 'cantori': spartendo con lui quella corona poetica e riservandogli l'appellativo di artista, con il quale invece finirà per appellare il suo trisavolo Cacciaguida nella stesura definitiva del canto XVI⁷⁸. Che il rapporto tra Dante e Cino sia stato molto più complesso di quanto non possa sembrare è fuori di dubbio⁷⁹: e se per parte di Dante l'intento citato, per quanto non realizzato, lo sta a dimostrare, lo stesso possiamo certamente dire per Cino.

⁷⁷ L. CHIAPPELLI, *Vita e opere giuridiche di Cino da Pistoia. Con molti documenti inediti*, cit., pp. 59-63.

⁷⁸ R. HOLLANDER, *Dante and Cino da Pistoia*, in *Le forme e la storia*, 1994, 1-2, pp. 125-157, qui p. 139.

⁷⁹ Cfr. D. DE ROBERTIS, *Cino da Pistoia e le imitazioni dalle rime di Dante*, in *Studi danteschi*, 1950, p. 103 ss.

Il filo tenace dell'amicizia si allenta fino al silenzio: ma non si spezza mai.

Nei passaggi capitali quel filo riemerge: così come Cino aveva scritto a Dante la canzone per la morte di Beatrice citando il tempo senza tempo dell'amicizia – «E non è ancor sì trapassato il tempo, / che 'l mio sermon non truovi il vostro core»⁸⁰ – la certezza di quel sentimento lo guida nella canzone del commiato, del congedo che Cino compone per il distacco definitivo, quando gli giunge da Ravenna la notizia della fine del compagno di ardenti lotte politiche e di dure prove d'esilio, l'amico suo probabilmente più grande ed amato.

E se la lode di Ravenna che lo ha accolto e l'invettiva contro Firenze che l'ha esiliato chiudono il componimento, il lamento per l'assenza dell'unico interlocutore vero, possibile, prorompe, all'esordio, come un pianto:

«Su per la costa, Amor, dell'alto monte,
Drieto allo stil del nostro ragionare,
Or chi potria montare,
Poi che son rotte l'ale d'ogni ingegno?».

E questo dolore volge poi in preghiera, quando, rivolgendosi a Dio, lo implora di dare ricovero all'anima di Dante nell'unico posto dove può trovare pace, il grembo di Beatrice:

«Quest'anima, bivolca
Sempre stata e d'amor coltivatrice,
Ricovera nel grembo di Beatrice»⁸¹.

Cino non poteva scegliere aggettivo migliore per consegnare all'eternità l'anima di Dante: *bivolca* deriva infatti da *bubulcus*, lem-

⁸⁰ CINO DA PISTOIA, *In morte di Beatrice*, in ID., *Le rime di M. Cino da Pistoia e d'altri del secolo XIV*, cit., VII, p. 56.

⁸¹ CINO DA PISTOIA, *Canzone per la morte di Dante Alighieri*, in ID., *Le rime di M. Cino da Pistoia e d'altri del secolo XIV*, cit., CXII, p. 138.

ma latino che per traslato significa coltivatore, seminatore. Quella del suo amico è stata un'anima che ha seminato nello spirito e come dice Paolo nella lettera ai Galati (6,8) «chi semina nello spirito, nello spirito mieterà vita eterna»⁸². È quello di Cino un animo che sa già della finità delle cose e della vanità del mondo, che nemmeno il diritto può riscattare. Se persino la gloria di *Roma superba con le sue tante leggi* è passata, a che affannarsi nell'illusione di reggere il mondo con la forza del diritto? Nell'atto del commiato ultimo la canzone del diritto torna a mutarsi, anche per Cino, in preghiera, in una richiesta di perdono:

«Mercè, Dio! Chè i miei giorni ho male spesi
A trattar leggi, tutte ingiuste e vane
Senza la tua che scritta in cor si porta»⁸³.

⁸² Così E. MALATO, *Bobolca*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970.

⁸³ CINO DA PISTOIA, *A che, Roma superba, tante leggi*, in ID., *Le rime di M. Cino da Pistoia e d'altri del secolo XIV*, cit., CXIV, p. 139.

PARTE II.
DANTE E IL POTERE

UGO BRUSCHI

LEGITTIMAZIONE E FUNZIONI DELLA
REGALITÀ NELLA *MONARCHIA* E NELLA
TRATTATISTICA EUROPEA COEVA:
UNO SGUARDO COMPARATIVO*

Abstract: Al di là del classico tema del rapporto tra Chiesa e Impero, la *Monarchia* indaga la legittimazione della sovranità e le sue funzioni. L'Alighieri incentra il suo ragionamento sulla suprema autorità dell'imperatore, caratterizzata come Monarchia per antonomasia, esaltandone il ruolo e la funzione salvifica; liquida invece sbrigativamente altre forme di sovranità coeva, tra cui quella dei re, visti come titolari di una giurisdizione delegata dall'Impero e come realtà di poco conto, se non apertamente controproducenti nel rappresentare un freno all'autorità imperiale. Questa posizione è fortemente in contrasto tanto con l'evoluzione storica del tempo, quanto con gran parte della trattatistica europea tra Due e Trecento. Quest'ultima, infatti, lascia sullo sfondo, e a volte apertamente contesta, la suprema autorità imperiale, mettendo invece al centro della scena politica l'azione dei sovrani di regni, come la Francia e l'Inghilterra, avviati a conquistarsi un ruolo di assoluto rilievo nel quadro europeo.

Parole chiave: Dante Alighieri, *Monarchia*, regalità, *specula principum*, Stato basso-medievale.

Legitimacy and functions of kingship in the *Monarchia* and in coeval European treatises: a comparative outlook. Dante's political works, and especially *Monarchia*, show his belief in the supreme authority of the emperor, which translates in the latter's universal jurisdiction and commitment to help humankind to achieve wellbeing on this earth and final salvation in the afterlife. On the other hand, kings and kingdoms play a marginal role in his vision: their authority is derived from the Emperor's and the scope of their action is very narrow. Besides, kings living in Dante's time were often censored in the *Commedia*, and elsewhere. This was in stark contrast both with the point of view of contemporary European authors and with the rising influence of kingdoms such as France or England. Royal authority was actually openly acknowledged as coming directly from God. In this new political landscape, the supreme jurisdiction of the Empire was increasingly seen as irrelevant, while the functions previously performed by emperors were inherited by kings.

Key words: Dante Alighieri, kingship, Late medieval state, *specula principum*, Bracton.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.
A mia zia Lucia, che per prima mi ha fatto amare Dante.

1. *Monarchia universale e singoli regni nella visione dantesca*

In questo saggio mi ripropongo, partendo dalle considerazioni che Dante svolge nella *Monarchia*¹, di evidenziare alcuni elementi della figura del monarca che emergono nella trattatistica europea tra Due e Trecento. Non sarà, naturalmente, anche alla luce dello spazio limitato a disposizione, una panoramica esaustiva, ma piuttosto una serie di suggestioni. Il punto di partenza è rappresentato dalla natura sfuggente che, al tempo dell'Alighieri, i termini *monarca* e *monarchia* hanno. Ancora Bartolo da Sassoferrato († 1357) deve specificare, introducendo questo sistema politico, «sive gubernatio unius regis»². Al lettore che si accosti per la prima volta al testo dantesco occorre qualche tempo prima di rendersi conto che l'accezione di queste parole che vi si trova non è quella, più generica, che fa riferimento all'esercizio del potere da parte di un solo soggetto, ma esclusivamente il richiamo ad una specifica forma di Monarchia, quella imperiale. Dante non solo attribuisce all'Impero una funzione provvidenziale inattingibile a qualsiasi altra forma di sovranità, ma considera senza esitazione l'Impero la Monarchia per antonomasia³. Anzi, è dalla sua unicità ed esclusività nel poter vantare il vero titolo di monarca, oltre che dall'investitura divina, che l'imperatore ricava la propria superiorità su qualsiasi potere temporale: «Est [...] temporalis Monarchia, quam dicunt "Imperium", unicus

¹ Le citazioni dantesche sono tratte dalle seguenti edizioni: per la *Commedia*, D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di U. BOSCO, G. REGGIO, Le Monnier, Firenze, 1979; per la *Monarchia*, D. ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D. QUAGLIONI, Mondadori, Milano, 2015; per il *Convivio* e le *Epistole*, D. ALIGHIERI, *Opere*, edizione diretta da M. SANTAGATA, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. FIORAVANTI, C. GIUNTA, D. QUAGLIONI, C. VILLA, G. ALBANESE, Mondadori, Milano, 2014.

² D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato. Con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Olschki, Firenze, 1983, p. 153.

³ «Monarchiam temporalem, que comuniori vocabulo nuncupatur "Imperium"» si dice in *Monarchia*, I, V, 1, ma sono diversi i passi del trattato in cui questa equivalenza è altrettanto chiara, anche se meno plasticamente espressa.

principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur»⁴.

È un tema, quello della funzione esclusiva dell'Impero, che percorre le opere di Dante⁵, trovando la forma più scultorea nei versi del *Purgatorio*:

«Onde convenne legge per fren porre;
convenne rege aver, che discernesse
de la vera cittade almen la torre»
(*Purg.*, XVI, vv. 94-96).

Quel *rege*, che in una sorta di implicita endiadi con *legge*, rappresenta tanto un baluardo contro l'esercizio incontrollato del potere quanto un ponte gettato verso la salvezza eterna, altri non è, ovviamente, che l'imperatore. La sua unicità è necessaria in un'ottica tanto teleologica quanto provvidenziale, come inevitabile viatico per lo stesso bene ultimo del mondo⁶. È da quella imperiale che tutte le altre forme di sovranità (o di *iurisdictio*) ricavano la propria legittimazione⁷ e rispetto ad essa si pongono su di una scala inevitabilmente minore:

⁴ *Monarchia*, I, II, 2. Va evidenziato come l'interpretazione dantesca del termine sia in contrasto con la tradizione lessicografica, rappresentata tanto da Isidoro da Siviglia quanto da Uguccione da Pisa, che nella definizione nelle sue *Derivationes* citava proprio i regni («*Monarcha-e*, princeps unius civitatis [...] vel unicus princeps in aliquo regno, et inde hec *monarchie*, eius potestas»): G. FIORAVANTI, commento a *Convivio*, IV, IV, 4, *ed. cit.*, p. 565.

⁵ Sulla continuità della visione politica dantesca, cfr. G. MURESU, "*Monarchia*", "*Epistole*", "*Commedia*": una perfetta circolarità, in *Le opere minori di Dante nella prospettiva della Commedia*: ciclo di *Lecturae* a cura di M. PICONE, volume a cura di J. BARTUSCHAT, Longo, Ravenna, 2009, pp. 83-115.

⁶ «Constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum [...], ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc "Monarca" sive "Imperator" dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium» (*Monarchia*, I, V, 9-10; cfr. anche *ivi*, I, XII, 13).

⁷ Viene definita «fons atque principium rectorum politiarum» in *Monarchia*, I, II, 6.

«universitas hominum in tanta moltitudine ordinatur ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest»⁸.

Colpisce come Dante assimili nella condizione di ordinamenti capaci di ricoprire solo in modo imperfetto le funzioni della sovranità realtà ben diverse l'una dall'altra, quali l'individuo, la *domus* (che è tendenzialmente concetto più ampio della famiglia), la *vicinia* (tipica articolazione urbana delle città italiane del tempo), la *civitas* e il regno, senza individuare, tra l'uno e l'altro, alcun salto di qualità⁹, come se a fronte della vera Monarchia, quella imperiale, queste distinzioni risultassero sostanzialmente irrilevanti¹⁰. Ciò emerge ulteriormente dal passo in cui la *Monarchia* delinea le funzioni dei regni, richiamando nuovamente il modello della *civitas*: «unum regnum particulare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia sue tranquillitatis»¹¹ – altro non sarebbe, in sostanza, il regno se non una *civitas* più grande e potente, e di conseguenza più al sicuro da attacchi. A fronte di questa differenza solo quantitativa sta quella, qualitativa, che separa l'imperatore dai re: del primo si può dire «sua [...] iurisdictio terminatur Oceano solum»¹², mentre quella dei re (e

⁸ *Monarchia*, I, III, 4 (enfasi mia).

⁹ Evidenzia K. PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993, p. 90, come dalla metà del Duecento i giuristi avessero riservato il termine *principes*, dapprima di uso più promiscuo, alle realtà *superiorem non recognoscentes*, ivi comprese quelle cittadine (nelle parole di Bartolo: «civitas sibi princeps est»). Si potrebbe forse dire che Dante si muoveva nella stessa direzione, ma con verso opposto.

¹⁰ Osserva W. ULLMANN, *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Sources of History Ltd., London, 1975, p. 278, che la *Monarchia* «constituted the early explicit rejection of the idea of territorial sovereignty which indeed had made quite rapid headway by that time».

¹¹ *Monarchia*, I, V, 8; quanto al fine delle *civitates*, cfr. *ivi*, I, V, 7: «civitas, cuius finis est bene sufficienterque vivere».

¹² *Ivi*, I, XI, 12; cfr. anche la lettera ad Enrico VII: «quoniam Romanorum gloriosa potestas nec metis Ytalie nec tricornis Europe margine coartatur [...] vix ab inutili unda Oceani se circumcingi dignatur» (*Ep.*, VII, 3, *ed. cit.*, p. 1466; similmente in *Ep.*, XI, 11, *ed. cit.*, p. 1489).

Dante fa l'esempio di quelli di Castiglia e di Aragona) è fatalmente ben più modesta e con un campo d'azione più circoscritto. Questi sovrani, però, e forse anzi proprio a causa della loro limitatezza, rappresentano un potenziale elemento perturbatore, impegnati come spesso sono in conflitti che minano il benessere tanto degli individui quanto della società. A porvi rimedio, ancora una volta, è l'unico vero e universale monarca, vale a dire l'imperatore, come Dante aveva già scritto nel *Convivio*:

«a queste guerre e alle loro ragioni torre via, conviene di necessitate tutta la terra [...] essere monarchia, cioè uno solo principato, e uno principe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, [e] in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente»¹³.

In quella pagina già compariva l'elenco degli ordinamenti imperfetti che operano all'interno della giurisdizione universale dell'imperatore. Nella *Monarchia* l'elenco sarà a salire, in un crescendo di realtà sempre più importanti, ma che non arrivano a partecipare delle stesse funzioni della Monarchia imperiale; nel *Convivio*, invece, si tratteggia la ricaduta a cascata, in un moto discendente su regni, città, vicinie, famiglie ed individui, della benefica azione di un imperatore che, per necessità provvidenziale, spazza via i conflitti tra i sovrani minori e li tiene saldamente nei rispettivi limiti. Questa funzione taumaturgica dell'imperatore, in ultima analisi responsabile della felicità individuale degli esseri umani¹⁴, si congiunge a quella di

¹³ *Convivio*, IV, IV, 4, *ed. cit.*, pp. 565-566. Secondo Dante, «l'imperatore dovrebbe garantire il corretto funzionamento delle varie forme di governo, senza però abolirne alcuna» (F. FONTANELLA, *L'impero romano nel Convivio e nella Monarchia*, in *Studi danteschi*, 2014, pp. 39-142, alle pp. 92-93); cfr. anche C. DI FONZO, *Ordinamento cosmologico e ordinamenti giuridici nel Convivio di Dante*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, III, a cura di F. LIOTTA, Monduzzi, Milano, 2014, pp. 123-161, alle pp. 149-159.

¹⁴ Per come il pensiero dantesco in merito si inserisca in una tradizione, ma allo stesso tempo la rielabori, cfr. F. FONTANELLA, *op. cit.*, p. 42 ss. (*ivi*, p. 48, l'os-

guida provvidenziale verso «la vera cittade» del cielo. Una simile duplice missione richiede un insieme tale di qualità che risulta difficile dare torto ad uno dei primi critici dell'Alighieri, Guido Vernani († post 1344), quando commentava caustico «Talem autem purum hominem impossibile fuit aliquando reperire»¹⁵. Che, sul piano fattuale, il disegno dantesco non reggesse¹⁶ l'osservava, qualche anno più tardi, Bartolo («homo multum inhaerens practicae»)¹⁷, in un passo molto celebre del *Tractatus de represaliis* dove la conseguenza dell'umiliazione dell'Impero era lo spadroneggiare di forme minori di sovranità, ivi comprese, anche questa volta, le città:

«Postea vero peccata nostra meruerunt, quod Romanum Imperium prostratum iaceret per tempora multa et reges et principes et etiam civitates, maxime in Italia, saltem de facto in temporalibus dominium non agnoscerent»¹⁸.

servazione che è proprio sull'idea di necessità del monarca universale che il pensiero dantesco si allontana maggiormente da quello aristotelico).

¹⁵ N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini: testo critico del "De reprobatione monarchiae"*, Cedam, Padova, 1958, p. 87. Osserva Diego Quagliani (*Introduzione a Monarchia, ed. cit.*, p. XXXVI) che il Vernani non coglie il ruolo di archetipo che la figura imperiale ha nel trattato dantesco. Mi chiedo se, piuttosto che non coglierlo, egli non intenda invece piegare questo archetipo alla propria visione politica. Il *De reprobatione monarchiae* prosegue infatti affermando che, a rigore, solo Cristo corrisponde perfettamente ai requisiti richiesti all'ideale monarca presentato in questa filosofia. Cristo, però, è asceso al cielo *corporaliter*; ha, invece, lasciato il proprio corpo nella Chiesa e affinché questo non rimanesse acefalo vi ha posto a capo il suo vicario in terra, vale a dire il papa.

¹⁶ «La figura dell'*Imperator* è storicamente inverosimile, frutto di una esaltazione fantastico-prophetica» (G. DI GIANNATALE, *Per una prospettiva della Monarchia di Dante: appunti e problemi*, in *Aevum*, 1978, pp. 218-227, a p. 219).

¹⁷ È il giudizio che ne diede Baldo degli Ubaldi, citato in F.K. VON SAVIGNY, *Storia del diritto romano nel Medio Evo*, prima versione dal tedesco corredata di note e giunte inedite dall'avvocato E. BOLLATI, II, Gianini e Fiore, Torino, 1857, p. 632.

¹⁸ D. QUAGLIANI, *Il proemio del bartoliano «Tractatus represaliarum»*, in *Plutus*, 1984, 2, pp. 85-92, a p. 92. Sull'interpretazione da dare a questo passo, cfr. anche M.H. KEEN, *The Political Thought of the Fourteenth-Century Civilians*, in *Trends in Medieval Political Thought*, edited with an *Introduction* by B. SMALLEY, Blackwell, Oxford, 1965, pp. 105-126, a pp. 119-121. Questa consapevolezza non impediva comunque talvolta a Bartolo di indulgere in una certa «grandiose, pro-

Sarebbe ingeneroso accusare Dante di chiudere scientemente gli occhi davanti a questa realtà di un Impero, se non abbattuto, gravemente colpito. La data della composizione della *Monarchia* è un problema molto discusso, ma se davvero il testo viene licenziato tra 1311 e 1313, e più probabilmente nella primavera di quest'ultimo anno, come sostenuto da Diego Quaglioni¹⁹, è il momento cruciale della speranza di una nuova *renovatio Imperii* con Enrico VII di Lussemburgo, quell'imperatore che, nelle *Epistole*, è reiteratamente identificato con il sole²⁰. A prescindere dal fatto che si tratta, comunque, di una speranza destinata ad essere stroncata poco dopo, con la morte di Enrico a Buonconvento il 24 luglio del 1313, l'Alighieri sa che ogni prospettiva di rilancio della Monarchia imperiale va a scontrarsi proprio con le ambizioni e le gesta di quei principi e re che, nella sua visione, dovrebbero invece accontentarsi di una giurisdizione limitata, se non addirittura delegata²¹. Da qui deriva lo scandalo che vibra nella duplice citazione del salmo con cui viene condannata la ribellione dei sovrani, a un tempo contro l'imperatore e il disegno divino: «Astiterunt reges terrae, et principes conve-
nerunt in unum adversus Dominum, et adversus Christum eius»²².

imperial rhetoric», come quando, commentando Dig. 49.15.24, scrisse: «Et forte si quis diceret dominum imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, esset hereticus» (K. PENNINGTON, *op. cit.*, p. 197 e nt. 55).

¹⁹ D. QUAGLIONI, *La Monarchia, l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa. A 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, a cura di G. PETRALIA, M. SANTAGATA, Longo, Ravenna, 2016, pp. 323-335, alle pp. 327-335.

²⁰ G. MURESU, *op. cit.*, p. 103. Secondo G. DI GIANNATALE, *op. cit.*, pp. 220-226, che propende per una datazione compresa tra 1314 e 1318, è invece proprio il tramonto delle speranze concrete di un rilancio dell'Impero a stimolare, per reazione, l'esaltazione della sua realtà ideale.

²¹ Oltre che, naturalmente, contro l'azione del Papato: «L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro insieme / per viva forza mal convien che vada» (*Purgatorio*, XVI, vv. 109-111). Sull'esclusione di una reciprocità di colpe tra Papato ed Impero, cfr. l'introduzione al canto in U. BOSCO, G. REGGIO, *Purgatorio*, *ed. cit.*, pp. 271-272.

²² *Monarchia*, II, I, 1 e 4 (per la citazione biblica: *Ps* 2,2). È probabile un riferimento topico alla politica di Filippo il Bello e Roberto d'Angiò, ostili a Enrico VII. Cfr. anche *Ps* 118, 23: «Sederunt principes et adversus me loquebantur».

Da qui discende anche l'ostilità che, a più riprese, Dante tradisce verso molti monarchi. Da qui, infine, nasce quel senso di sconsolato stupore con cui si rileva il paradosso che quell'unione tra re e principi parte del disegno provvidenziale si concretizza non *sotto* la Monarchia universale dell'Impero, ma *esclusivamente contro* la stessa: «doleam reges et principes in hoc unico concordantes, ut adversentur Domino suo et Uncto suo, Romano principi»²³.

La risposta può essere quella di un tuffo ancora più profondo nell'idealità archetipica della Monarchia imperiale. Il lungo *excursus* del libro II della *Monarchia* ha lo scopo di dimostrare la legittimità dell'Impero romano, frutto di un «iudicium Dei», una sorta di ordalia universale²⁴. Contro l'idea accursiana, per cui «Imperium sit de fortuna»²⁵, Dante è in linea con il suo contemporaneo Cino da Pistoia, «imperium est a Deo [...] et ab ipso Deo immediate processit»²⁶. Ma c'è di più: la trattazione dantesca vuole mettere in luce non solo la natura di giudizio divino alla base della legittimazione dell'Impero romano, ma anche il fatto che questa condizione non toccò mai ad un altro popolo. Nessuno dei grandi sovrani dell'antichità può fregiarsi, per l'Alighieri, di un titolo imperiale: Nino è «Assirorum rex» e similmente Vesoge è «rex Egipti», né meritano una diversa distinzione Ciro e Dario, o Alessan-

²³ *Monarchia*, II, I, 3.

²⁴ *Monarchia*, II, VIII, 1. Dante aderisce al mito imperiale romano col fervore di un convertito (M.C. DE MATTEIS, *Il mito dell'impero romano in Dante. A proposito di Monarchia II, 1*, in *Lecture classensi*, IX-X, Longo, Ravenna, 1982, pp. 247-256).

²⁵ Per il riferimento alla glossa ordinaria, cfr. D. QUAGLIONI, *Commento a Monarchia*, II, IX, 20, *ed. cit.*, p. 293. In ogni caso, sono tali i benefici che derivano dalla Monarchia universale che essi la giustificerebbero anche a voler ritenere che l'Impero romano si sia affermato grazie alla forza: cfr. J. CANNING, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 77-80.

²⁶ D. QUAGLIONI, «Nemo potest dare quod suum non est»: *La legittimazione del potere nella Monarchia di Dante*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Thought. Acts of the XIX Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Alcalá, 18th-20th September 2013*, edited by C. LÓPEZ ALCALDE, J. PUIG MONTADA, P. ROCHE ARNAS, Brepols, Turnhout, 2018, pp. 329-343, a p. 333.

dro IV il Macedone²⁷. In questo, a volte Dante va contro il dettato delle sue fonti e *auctoritates*²⁸. Orosio, infatti, usava più volte il termine «imperium» e lo faceva promiscuamente, senza connotare di alcuna unicità quello esercitato dagli imperatori romani. Ad essere interessante è poi il confronto con l'amato Maestro del Poeta fiorentino, Brunetto Latini († 1293). Nei *Livres dou Tresor* egli non si era certo espresso nel segno di un'unicità eccezionale del carattere dell'Impero romano. Al contrario, aveva posto sullo stesso piano due *regni*, «qui de hautesce et de force et de noblesce et de seignorie ont sormonté touz les autres, en tel maniere que tuit li autre roi et roiaume dou monde furent aussi comme appendanz à ces .ij.», vale a dire proprio quello degli assiri prima e dei romani poi²⁹. Né il ridimensionamento dell'eccezionalità dell'Impero romano si era arrestato a questa considerazione, in quanto egli aveva evidenziato la transitorietà del primato goduto, osservando che, una volta che la dignità imperiale pervenne ai francesi, «li Romain la perdirent en tel maniere que il n'oient mais la seignorie que il avoient eu devant»³⁰.

La tensione tra il valore ideale che l'Alighieri attribuisce all'Impero ed uno stato di cose che lo vede, invece, fortemente ridimensionato anche per effetto dell'azione di quei principi e re che nella visione dantesca dovrebbero essere invece subordinati alla Monarchia universale non è l'ultima delle ragioni per la visione fortemente negativa che, nella *Commedia*, si ha di tali figure. Il luogo in cui questo atteggiamento trova pieno sviluppo è il discorso dell'aquila in *Paradiso*, XIX, vv. 103-148. Aperto da un motivo non raro, quello della contrapposizione tra chi si proclama cristiano a parole, ma

²⁷ *Monarchia*, II, VIII, 3-8.

²⁸ È vero che in questi passi «Dante riprende il ben noto motivo della successione degli imperi» (F. FONTANELLA, *op. cit.*, pp. 103-105), ma lo snatura fatalmente nel momento in cui egli riconosce solo all'Impero romano quello *status* che nega ai suoi predecessori.

²⁹ *Li Livres dou Tresor par BRUNETTO LATINI publié pour la première fois [...]* par P. CHABAILLE, Imprimerie Impériale, Paris, 1863, Livre 1, I Partie, chap. XIX, p. 26. E ognuno di essi tenne «la monarchie de tout le monde» (*ibidem*).

³⁰ *Ivi*, Livre 1, II Partie, chap. XC, p. 85.

non è conseguente nella sua condotta, e gli infedeli di retto sentire, questo attacco lo volge subito allo specifico profilo della sovranità:

«Che poran dir li Perse a' vostri regi,
come vedranno quel volume aperto
nel qual si scrivon tutti suoi dispregi?»
(*Par.*, XIX, vv. 112-114).

Che vengano evocati i persiani, ovvero proprio uno degli antichi imperi citati (sia pure come regni) nella *Monarchia*, sembra una scelta consapevolmente topica. In ogni caso, essa dà l'avvio ad una lunga serie di re e principi, stigmatizzati nei propri comportamenti, o di territori infelici sotto il governo di un signore inadeguato. Ne esce un'amplissima panoramica europea e mediterranea, in un orizzonte geografico tanto ampio da stupire, visto che spazia dalle isole britanniche³¹ alla Norvegia, dalla Boemia alla Spagna, dal Portogallo all'Ungheria, dalla Francia a Cipro, dal regno di Sicilia a quello di Gerusalemme³², da Maiorca all'Aragona, dalla Navarra alla Serbia: tutti soffrono sotto sovrani divorati dall'ambizione e dall'avidità, o corrotti dai piaceri. Pur concedendo quel che si deve concedere al genere letterario dell'invettiva, per giunta non priva di sfumature profetiche³³, sarebbe difficile negare che ad emergere sia un'idea della sovranità regale come quasi inevitabilmente fallata³⁴. Un'impressione simile, del resto, era quella che si ricavava dalla valletta dei

³¹ La menzione dell'Inghilterra par contraddire la buona opinione su re Edoardo I espressa in *Purgatorio*, VII, v. 132. Per possibili interpretazioni che eliminino l'incoerenza, cfr. U. BOSCO, G. REGGIO, *Paradiso*, ed. cit., pp. 328-329.

³² In realtà, quello di re di Gerusalemme (evocato in *Paradiso*, XIX, vv. 127-129) era un titolo solamente onorifico di Carlo II d'Angiò.

³³ E.g. per Filippo il Bello, «quel che morrà di colpo di cotenna» (*Paradiso*, XIX, v. 120), o per l'invasione della Boemia da parte di Alberto I d'Austria.

³⁴ Tanto più che Dante doveva avere informazioni alquanto vaghe su alcuni dei regni che cita. È vero che egli non risparmia accenti fortemente critici anche verso qualche imperatore, ma sono sempre volti a quelle figure che hanno mancato di adempiere alla propria missione: si veda soprattutto l'apostrofe ad Alberto I d'Austria in *Purgatorio*, VI, vv. 97-117. Anche nel caso di *Paradiso*, XIX, vv. 115-117, ad Alberto viene imputata l'invasione della Boemia, una violazione dei rap-

principi in *Purgatorio*, VII, vv. 85-135. Benché, in quell'occasione, venissero individuati esempi positivi di regalità, nella gran parte dei casi si trattava di sovrani defunti i cui discendenti non si erano rivelati all'altezza³⁵, cosicché l'elogio di quei predecessori serviva, con un *escamotage* non raro nella *Commedia*³⁶, a censurare più severamente i contemporanei del Poeta³⁷. Va peraltro sottolineato come questa panoramica si aprisse con l'immagine, malinconica nell'amarezza del rimpianto, proprio di un monarca universale, Rodol-

porti tra imperatore e principi e quindi un *vulnus* all'idea di Monarchia universale così come concepita dall'Alighieri.

³⁵ Con l'eccezione di Guglielmo VII Spadalunga, marchese del Monferrato, scomparso nel 1292 (peraltro, tra i penitenti della valletta dei principi, quello di rango inferiore), tutti i sovrani della valletta sono morti da almeno quindici anni al tempo della finzione poetica e da oltre una generazione al momento della composizione della cantica: nell'ordine, Enrico III d'Inghilterra nel 1272, Enrico I di Navarra nel 1274, Ottocaro II di Boemia nel 1278, Carlo I d'Angiò, Pietro d'Aragona e Filippo III di Francia (per il quale, comunque, Dante non ha esattamente parole d'elogio) nel 1285. Dal confronto, escono invece giudicati severamente i loro successori Venceslao II di Boemia (stigmatizzato anche in *Paradiso*, XIX, vv. 124-126), Giacomo II, re di Sicilia e poi di Aragona, Federico II, re di Sicilia e Carlo II d'Angiò (questi ultimi reiteratamente censurati da Dante: cfr. *Paradiso*, XIX, vv. 127-135 e *Convivio*, IV, VI, 20, *ed. cit.*, p. 598: «Meglio sarebbe a voi come rondine volare basso, che come nibbio altissimo rote fare sopra le cose vilissime») e, naturalmente, Filippo IV il Bello, il re di Francia che Dante «ricorda sempre solo per perifrasi [...], spesso sprezzanti» (U. BOSCO, G. REGGIO, *Purgatorio*, *ed. cit.*, p. 122). Al duplice elenco potrebbe essere aggiunto Guglielmo il Buono, re di Sicilia e Puglia († 1189), esaltato in *Paradiso*, XX, vv. 61-63, negli stessi versi che ne condannano duramente i successori. Pochissimi sono i principi regnanti ricordati nella valletta ad essere giudicati degni: Edoardo I, re d'Inghilterra (*Purgatorio*, VII, v. 132) e i Malaspina, signori della Lunigiana, casata che «sola va dritta e 'l mal cammin dispregia» (*Purgatorio*, VIII, v. 132).

³⁶ E non solo: cfr. «Oh miseri che *al presente* reggete! e oh miserissimi che retti siete!» in *Convivio*, IV, VI, 19, *ed. cit.*, p. 596 (enfasi mia) o il giudizio sulla decadenza dei principi italiani dopo Federico II di Svevia e Manfredi in *De vulgari eloquentia*, I, XII, 3-5.

³⁷ Ad evidenziare questo elemento nella rampogna messa in bocca a Sordello da Goito, contro la lettura tradizionale che invece vedeva «nella rassegna dei principi della valletta una rassegna di colpe» è l'*Introduzione* di Umberto Bosco a questo canto, ove si mette in luce come, proprio per meglio stigmatizzare il suo successore Carlo II, Dante scelga qui di salvare Carlo I d'Angiò, per il quale ha altre volte giudizi ben più severi (U. BOSCO, G. REGGIO, *Purgatorio*, *ed. cit.*, pp. 111-113).

fo I d'Asburgo³⁸. La sua figura silenziosa, non partecipe al canto del *Salve Regina* che risuona nell'antipurgatorio, è, da una parte, profondamente segnata dalla consapevolezza di non aver adeguatamente realizzato le finalità della sua alta funzione³⁹; dall'altra parte, egli mantiene, anche in questa collocazione ultraterrena, quella superiorità sugli altri sovrani che derivava dalla sua titolarità della giurisdizione imperiale. Con formula icastica, infatti, Dante lo scolpisce come «colui che più siede alto».

2. *La figura del sovrano nella trattatistica coeva: Bracton, s. Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*

A lasciare gli scritti dell'Alighieri e ad esaminare la trattatistica europea tra Due e Trecento si trova – e difficilmente ciò stupirà – una considerazione molto più alta per una sovranità non universale, ma di un singolo regno. In parte, questi trattati provengono da territori in cui si era affermata o si andava affermando una forte Monarchia, ma non mancano esempi provenienti da aree in cui questo elemento non era presente, ma esisteva comunque una consapevolezza che i re erano, se non gli unici, tra i principali protagonisti della scena politica del tempo e ben titolati a rivestire questo ruolo. In questa sede, naturalmente, mi limiterò a focalizzarmi su qualche esempio.

Il primo testo a cui volgere l'attenzione è il *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*: va sotto il nome di Henry de Bracton (c. 1210-1268), ma è discusso se quest'ultimo sia stato il possessore di un trattato il cui nucleo fondamentale risaliva probabilmente al 1220-30, e che egli si sarebbe limitato ad aggiornare, o se invece debba esserne sostanzialmente considerato l'autore, spostando la data di

³⁸ Anche se Rodolfo non venne mai incoronato imperatore.

³⁹ Egli è infatti presentato come qualcuno che «fa sembianti / d'aver negletto ciò che far dovea», in quanto «potea / sanar le piaghe c'hanno Italia morta, / sì che tardi per altri si ricrea» (*Purgatorio*, VII, vv. 91-92, 94-96).

composizione agli ultimi anni della sua vita⁴⁰. Le pagine di quello che qui citerò comunque come Bracton sono celebri soprattutto per l'affermazione di principio della superiorità della legge (e di Dio) sul sovrano:

«Ipse autem rex non debet esse sub homine sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem. Attribuat igitur rex legi, quod lex attribuit ei, videlicet dominationem et potestatem. Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex»⁴¹.

Sono parole spesso ricordate per mostrare quanto sia radicato, nel pensiero politico-costituzionale inglese e di conseguenza in quella parte del mondo occidentale che ne ha accettato l'eredità, il principio della *rule of law* e della sua superiorità sulla prerogativa del sovrano. Che tale sia stato il principale lascito di Bracton nella storia europea è vero, ma la potente affermazione appena riportata si spoglia di un carattere di assolutezza e si mostra in una luce molto più contrastata se la vediamo tanto nel contesto del tempo quanto della sua opera. In primo luogo, nel momento in cui il *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ* viene composto quella dei limiti ai poteri del sovrano non è una questione teorica, ma un tema di bruciante attualità e al centro di un conflitto attuale, o almeno latente. Ciò è vero tanto se si colloca il nucleo fondamentale del trattato al terzo o quarto decennio del XIII secolo, quanto se si sposta la sua composizione allo scorcio finale della vita di Bracton. Nel primo caso, saremmo negli anni iniziali del regno effettivo di Enrico III, salito al trono nel 1216, a nove anni d'età. È un momento storico ancora fortemente segnato dallo scontro tra il padre di Enrico, re Giovan-

⁴⁰ Sulla questione della paternità dell'opera, rinvio alla panoramica di S. PENNICINO, *Henry de Bracton e le origini del diritto inglese*, in *Common Law: Protagonisti e Idee nella storia di un sistema giuridico (studi in memoria di Francesco de Franchis)*, a cura di A. TORRE e con presentazione di A. RINELLA e prefazione di E. WILHELM, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2015, pp. 75-95, a p. 82 ss.

⁴¹ BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, edited by G.E. WOODBINE, § *Rex non habet parem*, II, Yale University Press, New Haven, 1922, p. 33.

ni, e i baroni, nonché dalla concessione della Magna Carta⁴². Prima i tutori del giovane re (il cardinale Guala Bicchieri e Guglielmo il Maresciallo) e poi lo stesso Enrico si erano dovuti spendere per preservare l'autorità sovrana dall'aggressione militare e dalle contestazioni politico-giuridiche dei baroni. Nell'equilibrio che si era alla fine raggiunto, sia pur in modo non del tutto stabile, avevano avuto un ruolo fondamentale le conferme della Magna Carta, in particolare modo quelle del 1225 e 1237: nel primo caso, la nuova emanazione della Carta (e della *Charter of the Forest*) era stata accordata in cambio del via libera, da parte di un'assemblea con rappresentanti della nobiltà e dell'alto clero, ma anche dei *free tenants*, ad un'imposta straordinaria sui beni mobili. Il clima politico poteva facilmente spingere a considerare il re come non superiore alla legge. Ciò sarebbe anche più vero se si collocasse la redazione del *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ* agli anni Cinquanta e Sessanta del Duecento: si tratterebbe, infatti, del momento che vede il parlamento di Oxford varare le *provisions of Oxford* (1258), che di fatto commissariavano l'autorità del sovrano attraverso un consiglio privato in maggioranza a nomina baronale, a sua volta sotto il controllo parlamentare. La catena degli eventi innescherà lo scontro finale tra re e baroni, con la guerra civile del 1264-67 (nota come *Second Barons' War*).

Le vicende degli anni in cui Bracton scriveva danno quindi ragione del modo in cui nell'opera si evidenziano i limiti dell'autorità regia. Non solo il sovrano non può andare contro la legge, ma è anzi da quest'ultima che trae la propria legittimazione e il senso stesso del suo potere. Anzi, laddove fosse il proprio volere arbitrario a dominare, e non la legge, non si sarebbe nemmeno più in presenza di un vero sovrano. Se, però, allarghiamo la visione, possiamo riscontrare che lo stesso brano del *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ* che sancisce i limiti dei poteri del re ha di questi ultimi un'imma-

⁴² W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London, 1961, pp. 173-175, sottolinea come gli eventi della prima metà del XIII secolo rappresentassero un rilancio della natura anfibia (non solo teocratica, ma anche feudale) della Monarchia inglese, tale da rendere impraticabile il ritorno ad una potestà non vincolata del sovrano.

gine esaltata⁴³. Il sovrano ricava la sua autorità da essere vicario di Dio mentre i limiti nell'esercizio del suo potere derivano dal parallelismo con l'agire di Cristo, che non volle compiere la sua missione salvifica in virtù della propria posizione di forza, ma restando *sub lege*⁴⁴. Similmente deve agire anche il re:

«Et quod sub lege esse debeat, cum sit dei vicarius, evidenter apparet ad similitudinem Ihesu Christi, cuius vices gerit in terris. Quia verax dei misericordia, cum ad recuperandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimam elegit viam, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae sed iustitiae ratione. Et sic esse voluit sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Nolut enim uti viribus, sed iudicio. [...] Sic ergo rex, ne potestas sua maneat infrenata»⁴⁵.

Se è quindi vero che il testo di Bracton fissa un limite alla sovranità regia, al tempo stesso egli la eleva al rango di vicariato di Dio⁴⁶.

⁴³ «Bracton's method is always the same: exaltation through limitation» (E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957, p. 157). Come rileva C.J. NEDERMAN, *Bracton on Kingship Revisited*, in *History of Political Thought*, 1984, 5, pp. 61-77, a p. 65, se Bracton esclude l'opzione di porre il re *sub homine*, altri trattati inglesi, di poco più tardi, abbracciano questa strada.

⁴⁴ S. PENNICINO, *op. cit.*, p. 93, traccia un parallelo con l'idea di s. Tommaso d'Aquino secondo cui Dio non può compiere il male perché ciò contraddirebbe la sua stessa essenza.

⁴⁵ BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, loc. cit.

⁴⁶ Non senza aggiungere, però: «dum facit iustitiam, vicarius est regis aeterni, minister autem diaboli dum declinet ad iniuriam» (*ivi*, § *Ad quid creatus sit rex, et ordinaria iurisdictione*, ed. cit., II, p. 305). Commenta S.T. MILLER, *The Position of the King in Bracton and Beaumanoir*, in *Speculum*, 1956, pp. 263-296, a p. 270: «All through this passage there is a somewhat grim, but common thirteenth-century, attack upon a problem which represents an effort to harmonize two apparently irreconcilable ideas, to state the supremacy of the king in every possible way and then rush in with qualifications that modify the original statements». Cfr. anche F. OAKLEY, *Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics*, in *Past & Present*, 1973, pp. 3-48, a p. 13: «it is only the power to do justice that is from God; only in doing so is the king the Vicar of God. [...] Bracton's predominant concern is not with the source of royal power [...], but rather with the

Né si può dimenticare che funzione precipua del sovrano è, per l'autore inglese, assicurare a tutti la giustizia:

«ad hoc autem creatus est rex et electus, ut iustitiam faciat universis, et ut in eo dominus sedeat, et per ipsum sua iudicia discernat [...]. Separare autem debet rex, cum sit dei vicarius in terra, ius ab iniuria, æquam ab iniquo, ut omnes sibi subiecti honeste vivant, et quod nullus alium lædat, et quod unicuique quod suum fuerit recta contributione reddatur»⁴⁷.

Siamo in un territorio lontanissimo da quello dantesco ed anzi si può dire che, in questa visione, al re spettano un'autorità e delle funzioni che nell'ottica dell'Alighieri sarebbero prerogativa del solo monarca universale – ne è spia, tra l'altro, come dall'azione di giustizia del sovrano ricadano non solo benefici per tutti i consociati⁴⁸, ma anche la realizzazione, nella società, dei *tria praecepta* cardine del diritto romano⁴⁹. Altrove, si osserva che «Est enim corona facere iustitiam et iudicium, et tenere pacem»⁵⁰, un'altra funzione che, nel pensiero dantesco, era attribuita all'imperatore. Ben lungi dall'essere un sovrano la cui giurisdizione è limitata da un potere superiore umano, il re di Bracton la esercita in pienezza, incontrando come solo limite l'autorità divina e quella della legge. Corollario di questa condizione del sovrano, è il fatto che egli non conosca nessun essere umano che possa vantare un potere pari o superiore al suo⁵¹: si

use to which that power is put»; questo è vero, ma ciò non implica che il discorso sull'origine del potere regale sia marginale nel trattato.

⁴⁷ BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, § *Ad quid creatus sit rex, et ordinaria iurisdictione*, ed. cit., II, p. 305.

⁴⁸ Analogamente a quanto provocava l'azione dell'imperatore nel brano del *Convivio* citato *supra*.

⁴⁹ Di cui alla massima di Ulpiano in Dig. 1.1.10. pr.: «Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere».

⁵⁰ BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, § *De libertatibus et quis concedere possit libertates et quæ sint regis*, ed. cit., II, p. 167.

⁵¹ «Parem autem non habet rex in regno suo, quia sic amitteret præceptum, cum par in parem non habeat imperium»; «Potentia vero omnes sibi subditos debet præcellere. Parem autem habere non debet nec multo fortius superiorem»

potrebbe osservare che, a rigore, il testo fa riferimento solo alla concorrenza di figure *interne al regno*, ma è altrettanto chiaro che nell'orizzonte dell'autore non esiste la possibile interferenza di un potere imperiale dotato di suprema giurisdizione. È del resto assai significativo che, nell'affrontare l'estensione dei poteri del monarca, Bracton si ponga la questione dell'applicabilità, al medesimo, della massima romana *quod principi placuit legis habet vigorem*⁵². Non che questo implichi che egli vedesse il re d'Inghilterra in una posizione assimilabile a quella dell'imperatore⁵³; piuttosto, sembra che nella sua costruzione della regalità inglese semplicemente non ci fosse spazio per una ponderazione della sovranità imperiale⁵⁴.

La funzione del sovrano come *minister Dei*⁵⁵ è presente anche in quel *De regimine principum* il cui primo nucleo è opera di

(BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, §§ *Rex non habet parem et Ad quid creatus sit rex, et ordinaria iurisdictione*, ed. cit., II, pp. 33 e 305).

⁵² E. LEWIS, *King above Law? "Quod principi placuit" in Bracton*, in *Speculum*, 1964, pp. 240-269; Lewis esclude la paternità di Bracton del passo, ricordato *supra*, in cui si traccia un parallelo tra l'atteggiamento del re e quello di Cristo (*ivi*, p. 264).

⁵³ Sul punto cfr. *ivi*, p. 261, nt. 73.

⁵⁴ Si contano sulle dita di una mano le occorrenze del termine *imperator* nell'opera di Bracton, né credo che – in un testo dominato dalla preoccupazione per l'autorità regale – si possa trarre un elemento a sostegno dell'esistenza di una superiore giurisdizione imperiale dalla rapidissima menzione, in parallelo con le autorità ecclesiastiche, delle autorità temporali in BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, § *Quod nulla acceptio personarum apud deum est, tamen apud homines, quia quidam principantur in terris in rebus spiritualibus, et quidam in temporalibus*, ed. cit., II, p. 32. Cfr. F. SCHULZ, *Bracton on Kingship*, in *English Historical Review*, 1945, pp. 136-176, a p. 151. Del resto, come osserva K. PENNINGTON, *op. cit.*, p. 101, ai giuristi del tempo interessava molto più il rapporto del re con la legge o con i sudditi, rispetto a quello – che invece attira l'attenzione degli storici – tra il sovrano e l'imperatore.

⁵⁵ È soprattutto nel § *Ad quid creatus sit rex, et ordinaria iurisdictione* del *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (ed. cit., II, p. 305) che Bracton considera il re «dei minister et vicarius». Sulle radici alto-medievali, e segnatamente caroline, di questa idea, cfr. C. MARGALHAN-FERRAT, *Le concept de "ministerium" entre littérature spéculaire et législation carolingienne*, in *Specula Principum*, a cura di A. DE BENEDECTIS con la collaborazione di A. PISAPIA, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, pp. 121-157. È radicalmente lontana da questa idea la prospettiva di Marsilio da Padova († c. 1342), che trova nella scelta del popolo la legitti-

s. Tommaso d'Aquino (1225-1274), ma che, lasciato incompiuto, fu completato (intorno al 1300-02) da Tolomeo da Lucca⁵⁶. Nella parte iniziale del trattato, l'Aquinate evidenzia come una Monarchia, sia pure temperata da qualche forma di partecipazione alla cosa pubblica da parte dell'aristocrazia e del popolo, sia la forma migliore di governo⁵⁷. È interessante come, da una parte, il modello di regalità, intessuto di fonti scritturali, sia quello di un re votato al bene comune («rex est unus qui multitudinem civitatis vel provinciae propter bonum commune regit»)⁵⁸ e mosso non da desiderio di ricchezze, o di onore e gloria, ma dalla volontà di seguire il

mazione dell'autorità di chi governa – è degno di nota che ne discenda, come corollario, l'irrelevanza delle qualità, pur desiderabili, di colui o coloro ai quali venga affidato il potere (MARSILIUS VON PADUA, *Defensor pacis*, herausgegeben von R. SCHOLZ, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 1933, *Dictio* I, cap. XV, § 1, pp. 84-85). Si veda anche la discussione intorno a come Marsilio veda la *translatio imperii de Graecis ad Francos* in J. LANGELOH, *Erzählte Argumente: Exempla und historische Argumentation in politischen Traktaten c. 1265-1325*, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 362-364.

⁵⁶ Cito dalla seguente edizione: S. THOMAE AQUINATIS *Opuscula omnia necnon Opera minora*, ad fidem codicum restituit ac edidit R.P.J. PERRIER OP, I, *Opuscula Philosophica*, Lethielleux, Paris, 1949, pp. 221-426. Il trattato è noto anche come *De Regno ad Regem Cyprì*, lezione più frequente nei codici secondo A. CESARO, *La monarchia come ottima forma di governo nel De regno ad regem Cyprì di Tommaso d'Aquino. Una nota sul tema de regimine principum nel pensiero politico del XIII secolo*, in *Heliopolis. Culture civiltà politica*, 2016, pp. 59-79, a p. 68. La paternità dell'Aquinate, limitata al libro I e all'inizio del II, non è accettata da tutti (per una sintetica discussione del problema, cfr. J.M. BLYTHE, *Introduction*, in *On the Government of Rulers. De Regime Principum. PTOLEMY OF LUCCA, with Portions Attributed to THOMAS AQUINAS*, translated by J.M. BLYTHE, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997, pp. 3-5). Per la data di composizione delle parti ad opera di Tolomeo da Lucca, cfr. L. SCHMUGGE, *Fiadoni, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1997, pp. 317-320.

⁵⁷ S. THOMAE AQUINATIS *De Regimine Principum*, l. 1, cap. II-IV, *ed. cit.*, pp. 222-231. È un tema che torna altre volte nei lavori di s. Tommaso: cfr. J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 40 ss.

⁵⁸ S. THOMAE AQUINATIS *De Regimine Principum*, l. 1, cap. II, § 7, *ed. cit.*, pp. 225-226. Del resto, quello dell'affidamento del popolo al re era un elemento centrale nei rituali di incoronazione (W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, *cit.*, p. 129 ss.)

cammino per lui tracciato da Dio, che lo ricompenserà nel Giudizio finale⁵⁹; dall'altra, a questo sovrano il trattato fornisce anche un prontuario di consigli eminentemente pratici. L'assenza di qualsiasi mediazione tra Dio e i re – funzione che per Dante spettava all'imperatore – è comunque chiarissima. L'Aquinata traccia un parallelo con le api⁶⁰, «in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturæ inditum a summo regente, qui est auctor naturæ» e conclude che il re è «sicut Deus in mundo»⁶¹.

Quanto a Tolomeo da Lucca, dopo aver prospettato una piramide, gerarchicamente ordinata, di un dominio sacerdotale e regale, un dominio regale, uno politico ed uno economico (vale a di-

⁵⁹ S. THOMAE AQUINATIS *De Regimine Principum*, l. 1. cap. VIII-IX, *ed. cit.*, pp. 238-244.

⁶⁰ Sui precedenti di questa similitudine, cfr. D. QUAGLIONI, *Between Law and Theology: From Convivio to Monarchia*, in *Dante as Political Theorist: Reading Monarchia*, edited and with an *Introduction* by M.L. ARDIZZONE, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2018, pp. 151-166, alle pp. 154-155. Nel suo *consilium* 69 Oldrado da Ponte († 1335) attaccherà proprio l'immagine delle api usata come viatico per l'autorità universale dell'imperatore: forse che la regalità di un'ape implica la sua sovranità su tutte le api? Cfr. K. PENNINGTON, *op. cit.*, pp. 181-183.

⁶¹ «Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo» (S. THOMAE AQUINATIS *De Regimine Principum*, l. 1, cap. XIII, § 40, *ed. cit.*, p. 255). Probabilmente nello stesso torno d'anni Egidio Romano caratterizzava come semi-divine le funzioni di re e principi («ad quos competit esse quasi semideos»), riconoscendo loro un potere sostanzialmente assoluto, che solo ragioni di opportunità politica o di carattere morale potevano indurre a subordinare alla legge umana: AEGIDI COLUMNAE ROMANI *Archiepiscopi Bituricensis [...] De Regimine Principum Lib. .III. per Fr. H. Samaritanium Senensem [...] nuper recogniti et una cum vita auctoris in lucem editi [...]*, apud Bartholomæum Zannetum, Romae, 1607, l. III, p. II, cap. XX, pp. 506-507 e l. III, p. II, cap. XXX, p. 537. D. QUAGLIONI, *Il modello del principe cristiano. Gli «specula principum» fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, I, *Saggi*, a cura di V.I. COMPARATO, Olschki, Firenze, 1987, pp. 103-122, alle pp. 116-117, evidenzia «un'accentuazione del carattere demiurgico del monarca [...]»: Egidio vede un sovrano «nettamente al di sopra delle leggi positive» e che «soggiace solo alla legge naturale e divina». Per una datazione del trattato al 1280 circa, cfr. F. DEL PUNTA, S. DONATI, C. LUNA, *Egidio Romano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1993, pp. 319-341.

re domestico)⁶², liquida il primo (corrispondente alla suprema autorità del pontefice) in poche battute, mentre per l'ultimo rimanda ad un suo altro lavoro (a quanto pare, mai compiuto). L'esito è un mondo politico in cui solo la giurisdizione sui regni (dominio regale) e quella sulle città (dominio politico) vengono considerate degne di una più ampia attenzione. Ne esce un'idea del potere regale particolarmente forte, al punto da renderlo virtualmente indistinguibile da quello dispotico⁶³. Al confronto, è ai confini del paradossale – e anche in questo caso siamo ben lontani dalla visione dantesca – che la sovranità imperiale sia caratterizzata da una natura ambigua, o meglio compartecipe del dominio regale e di quello politico⁶⁴. In stridente contrasto con la posizione dell'Alighieri, per Tolomeo è la giurisdizione imperiale ad essere assimilabile a quella regia⁶⁵. A quest'ultima spetta poi, in sostanza, la funzione di autentico collante della società, da cui discende anche il dovere di soc-

⁶² PTOLEMAEI LUCENSIS *De Regimine Principum*, l. 3, cap. X, § 128, *ed. cit.*, pp. 327-328.

⁶³ Che poi questo faccia o meno di lui un teorico dell'idea repubblicana è altra questione. Sul punto, cfr. J.M. BLYTHE, *Introduction*, *cit.*, pp. 24-30. Va sottolineato che la probabile deriva dispotica non compromette la legittimazione dell'autorità regale: D. CARRON, *Unde dominium exordium habuit. Origine et légitimation du pouvoir politique chez Ptolémée de Lucques*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, *cit.*, pp. 101-117, a p. 111; la medesima studiosa evidenzia che, rispetto alla parte del trattato dovuta all'Aquinata, che distingue radicalmente il governo regale da quello dispotico, Tolomeo effettua una distorsione, contrapponendo *dominium politicum*, da una parte, al *dominium dispoticum sive regale*, dall'altra (D. CARRON, *Dominium in Ptolemy of Lucca's De regimine principum (1301-1302)*, in *Von Natur und Herrschaft. „Natura“ und „Dominium“ in der politischen Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts*, herausgegeben von D. CARRON, M. LUTZ-BACHMANN, A. SPINDLER, M. TOSTE, Campus Verlag, Frankfurt-New York, 2018, pp. 191-239, a p. 198). Sulla portata e sull'eredità delle valutazioni del pensatore lucchese in merito alla degenerazione del potere regale in tirannia, cfr. D. QUAGLIONI, *“Regimen regis” e “ius regni” nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli “specula principum” del tardo Medioevo*, in *Specula Principum*, *cit.*, pp. 209-242, a p. 222 ss.

⁶⁴ PTOLEMAEI LUCENSIS, *De Regimine Principum*, l. 3, cap. XX, § 162, *ed. cit.*, pp. 353-354.

⁶⁵ *Ivi*, l. 3, cap. XX, § 164, *ed. cit.*, pp. 354-355. Già in l. 3, cap. X, § 1 (*ed. cit.*, p. 328), presentando i vari *dominia*, introducendo il *dominium regale solum* Tolomeo aveva precisato «sub quo imperiale sumitur». Tra l'altro, in l. 3, cap. XII

correrla prontamente nelle sue necessità⁶⁶. Si può notare come, per differenti che possano essere le posizioni sulla regalità dei due autori del trattato⁶⁷, abbiamo ambedue in comune una lettura della realtà che lascia ai margini, se non addirittura fuori dall'inquadratura, la giurisdizione imperiale⁶⁸.

(*ed. cit.*, pp. 336-338) egli passa in rassegna una serie di imperi dell'antichità senza individuare un salto di qualità in quello romano.

⁶⁶ «In necessitatibus regi quod pertinet ad conservationem socialis humanæ vitæ, rex, qui est artifex architectus dictæ societatis, non debet deficere, sed omnem defectum supplere cum ipsa societate» (PTOLEMAEI LUCENSIS, *De Regimine Principum*, l. 3, cap. XI, § 137, *ed. cit.*, p. 334). È evidente la tensione tra la missione alta di un potere, esemplificato sul modello biblico e volto al benessere dei sudditi, e l'altissima probabilità che questo degeneri (D. CARRON, *Unde dominium exordium habuit*, *op. cit.*, pp. 116-117). Che questo ruolo spetti ad un'autorità intrinsecamente dispotica è un elemento potenzialmente esplosivo, destinato a detonare allorché, in pensatori più tardi, i dubbi suscitati da Tolomeo sul fondamento del potere monarchico finiranno per rovesciare le premesse del suo ragionamento. J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, *cit.*, p. 117, evidenzia «the latent revolutionary content» della parte del *De regimine principum* dovuta al pensatore lucchese.

⁶⁷ Una, significativa, è proprio intorno all'uso dell'area semantica del *ministerium*. Nella parte attribuita a s. Tommaso, sono frequenti i riferimenti al *ministerium* della regalità e al monarca come *minister Dei*. Di contro, Tolomeo da Lucca usa il termine o in un'accezione molto generica, o per inquadrare l'esercizio di funzioni pubbliche all'interno del regno, anche al servizio del re.

⁶⁸ «Manca, nel *De regimine principum* di Tommaso, la riflessione sull'antico romano Impero che invece campeggia nella *Monarchia* di Dante. A Tommaso interessa l'unità di comando in quanto ultima e più perfetta manifestazione terrena della *reductio ad unum*» (C. DI FONZO, *Dante e la tradizione giuridica*, Carocci, Roma, 2016, p. 49). Cfr. anche P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano, 1969, p. 309, con considerazioni che valgono a livello generale per diversi trattati dell'epoca: «il re [...] non si vede attribuita [...] una posizione di preciso distacco dalla gerarchia imperiale della validità: niente è detto sulla posizione del regno "all'esterno", nei confronti dell'impero. Si tratta insomma di una posizione ellittica per attribuire al re, all'interno del suo regno, una posizione di assoluta supremazia».

3. (segue) *L'evoluzione degli specula principum*

La questione delle funzioni e della legittimazione della sovranità si intreccia inevitabilmente col genere politico-letterario degli *specula principum*. È una tipologia di trattati dalla lunga tradizione, ma, come è stato notato, è proprio intorno al XIII secolo che la sua connotazione prevalentemente etico-teologica inizia a mutare. Anziché votarsi principalmente a formare il principe, additandogli le qualità migliori per esercitare equamente il proprio alto ufficio, questi testi cominciano infatti ad occuparsi di una teoria della società e del governo⁶⁹ e a soffermarsi sulle funzioni del re; il genere può anche (seppur non di frequente) ibridarsi con quello della discussione, di stampo aristotelico, sulle possibili forme di governo⁷⁰. Non stupirà che, in generale, diversi tra gli *specula* che assumono questa nuova prospettiva provengano da quei territori che hanno visto monarchie progressivamente più forti affermarsi nel corso dei decenni precedenti, a volte proprio attraverso un attrito con i poteri universali⁷¹. È un filone di riflessione che trova particolare successo nel regno di

⁶⁹ Di passaggio da 'Fürstenspiegel' a 'Gesellschaftsspiegel' parla H.H. ANTON, *Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich: Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen*, in *Specula Principum*, cit., pp. 51-120, a p. 53.

⁷⁰ Osserva J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, cit., p. 60, che il *De Regimine Principum* di Egidio Romano è uno dei rari lavori «that combine an Aristotelian political orientation with the traditional "mirror of princes" literary form». Sulla ripresa, in un diverso contesto e con un valore nuovo, di temi e valori analizzati dagli *Specula* del IX e X secolo, cfr. H.H. ANTON, *Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich: Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen*, cit., p. 55 ss. Per il rilievo che, a livello di dottrina giuridica, questo momento storico segna l'inizio del prevalere del linguaggio dell'effettività su quello della validità, cfr. P. COSTA, *op. cit.*, p. 243 ss.

⁷¹ Colpisce, di contro, la mancanza di una trasformazione di questo tipo nei testi provenienti dai territori dove regna un sovrano forte e riformatore come Alfonso X il Saggio (1221-1284): «les miroirs castillans tournent le dos à ces nouveaux défis juridiques et politico-institutionnels et mettent de préférence l'accent sur les qualités humaines de la personne du prince» (J.M. NIETO SORIA, *Les Miroirs des princes dans l'historiographie espagnole [couronne de Castille, XIIIe-XVe siècles]: tendances de la recherche*, in *Specula Principum*, cit., pp. 193-207, a p. 196).

Francia, dove lo scontro tra Filippo IV il Bello e Bonifacio VIII può fungere da catalizzatore⁷².

L'esempio forse più rappresentativo, nonché uno tra i più critici verso l'idea di una giurisdizione universale *in temporalibus*, è quello offerto da Giovanni da Parigi nel suo *De potestate regia et papali* (c. 1302-03)⁷³. Se l'obiettivo di questo trattato è chiarire l'origine e la natura dell'autorità ecclesiastica, al fine di precisare le responsabilità di papa e clero verso la Chiesa, al tempo stesso ponendo un freno alla loro ingerenza in ambito temporale (prendendo così le difese di Filippo il Bello contro le pretese curialiste), non vi mancano considerazioni di grande interesse sulla legittimazione e sullo scopo della sovranità regia in rapporto a quella imperiale. Il trattato illustra l'autorità del sovrano e quella del sommo pontefice in termini che riconoscono la maggior dignità della seconda, cui viene riconosciuta anche una giurisdizione universale (mentre quella dei principi è limitata al proprio territorio), ma di fatto ridimensiona fortemente la possibilità dell'autorità ecclesiastica di interferire con quella regia⁷⁴. È a quest'ultima, infatti, che «*commissa est cura summa regi-*

⁷² Tanto che si è potuto dire che questo conflitto determini «l'avènement des publicistes»: J. KRYNEN, *L'Empire du roi: Idées et croyances politiques en France. XIII^e-XV^e siècle*, Gallimard, Paris, 1993, p. 85 ss. Osserva però H.H. ANTON, *Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich: Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen*, cit., p. 82, che la trattatistica francese poteva anche far leva su precedenti duecenteschi, che avevano portato alla costruzione di una vera e propria teoria della statualità. Né va dimenticata la dimensione più spiccatamente teocratica della regalità dei re di Francia (W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, cit., pp. 202-204).

⁷³ Le divergenze tra Giovanni e Dante in tema di giurisdizione regia e imperiale spiccano ancora di più perché invece sulla questione del ruolo della Chiesa non pochi sono i punti di contatto: cfr. F. CANCELLI, *Giovanni da Parigi*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, pp. 190-191.

⁷⁴ J. LECLERCQ OSB, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1942, cap. XIII, pp. 211-216 (ma si veda già cap. V, pp. 183-185). Del resto, «*princeps vero violentiam gladii pape posset repellere per gladium suum cum moderamine, nec in hoc ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publice*» (*ivi*, cap. XXII, p. 250). Osserva J. CANNING, *op. cit.*, p. 52, che Giovanni «perceived very clearly that jurisdiction in itself remained essentially the same whether it was exercised by secular or spiritual powers. [...] All jurisdiction [...] belonged to the natural order of human life».

minis in rebus humanis»⁷⁵. Mentre respinge recisamente l'eventualità di una giurisdizione universale dell'imperatore⁷⁶, Giovanni considera il *regnum*, specie se temperato da elementi del governo aristocratico e di quello democratico, come la forma ideale di vita politica⁷⁷. Ne afferma esplicitamente la superiorità sull'*Imperium* e discutendo l'esperienza storica dell'Impero romano ne respinge tanto l'eccezionalità quanto la dimensione provvidenziale delle origini, ambedue capisaldi della *Monarchia*⁷⁸. È il governo regio a essere di investitura divina⁷⁹ e a trovare il suo fondamento nel diritto naturale⁸⁰, mentre il suo fine, oltre al bene comune dei consociati, è

⁷⁵ J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. II, p. 178.

⁷⁶ *Ivi*, cap. XXI, p. 247: «Melius est [...] plures in pluribus regnis dominari quam unum toti mundo». Il disconoscimento della giurisdizione universale dell'imperatore appare ancor più forte alla luce del fatto che, invece, viene preservata quella del pontefice in *spiritualibus* (J. CANNING, *op. cit.*, p. 54).

⁷⁷ J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, cit., p. 148 ss.; J.M.S. ROSA, *Relevância política da 'perfecta multitudo' no De potestate regia et papali de João Quidort de Paris*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, cit., pp. 367-384, alle pp. 372-381.

⁷⁸ J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. XXI, p. 247: «Romani per violentiam dominium acceperunt» (e assimila all'Impero romano quelli dei babilonesi, dei cartaginesi e di Alessandro Magno). Al contrario, «potestas regia [...] est a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo» (*ivi*, cap. X, p. 199). Individua nella visione del *regnum* come «regimen multitudinis perfectae» anche lo strumento per ricavarci «espaço de crítica e resistência à ideologia imperial que, embora decadente, tema inda os seus paladinos» J.M.S. ROSA, *op. cit.*, pp. 368-369.

⁷⁹ Tanto la potestà in ambito secolare quanto quella spirituale «oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immedie» e quindi «potestas terrena est a Deo immedie» (J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. V, p. 184 e cap. XVII, p. 226). Ma le possibili citazioni sono numerose: «regale dominium in quo etiam reges Deo ministrant, Rom. XIII: Non enim sine causa gladium portat: minister Dei est» (*ivi*, cap. X, p. 196; il riferimento è a *Rom* 13,4); «prius fuerunt reges quam Christiani in Francia» (*ivi*, cap. X, p. 199); «Princeps informationem de fide habet a papa et ecclesia; tamen potestatem habet distinctam et sibi propriam quam non habet a papa sed accepit a Deo immedie» (*ivi*, cap. XIV, p. 218). L.A. DE BONI, *João Quidort et a defesa do poder civil*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, cit., pp. 119-141, alle pp. 128-130 sottolinea la differenza rispetto all'idea di Egidio Romano, che concepisce piuttosto una linea discendente che parte da Dio e passa attraverso il papa, per poi irradiarsi tra le giurisdizioni minori.

⁸⁰ «Non [...] autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarche in temporalibus: sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut

spingere gli esseri umani a vivere secondo la virtù⁸¹ – anche in questo caso, quella che per Dante era una funzione fondamentale della Monarchia imperiale viene ad essere trasferita ad un singolo sovrano⁸². È vero che il trattato riconosce che per far raggiungere agli esseri umani il fine ultimo della propria esistenza, ovvero la salvezza eterna, è necessaria l'azione mediatrice del Cristo, in quanto «perducere ad illum finem non est humani regis sed divini», ma è altrettanto vero che a nessun'altra potestà terrena, se non a quella regale, spetterebbe tale compito, se fosse raggiungibile con le forze umane («si quidem ad hunc finem posset perveniri virtute nature humane,

civiliter et in communitate vivant [...]. Quod autem omnes ad unam supremam monarchiam in temporalibus reducantur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis convenit» (J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. III, p. 180). Ciò ha un importante corollario: «The view of the temporal being a mere auxiliary, an instrument for the furtherance of the spiritual [...] a means to an end and therefore dependent in its functions on the end, was decidedly rejected, once the temporal was seen from the natural perspective» (W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, cit., p. 264). Nota J. LECLERCQ, *op. cit.*, pp. 93-94, che mentre il *De Regimine Christiano* (ca. 1302) di Giacomo da Viterbo «contient, sur le droit naturel de l'Etat, des pages encore timides», per il parigino il *regnum* è «une institution strictement naturelle».

⁸¹ J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. XVII, p. 225. Per Giovanni, la giurisdizione temporale del sovrano «no está limitada al simple *vivere* de los hombres en su mera corporeidad [...]. Ello significa que, al menos en parte, también el alma humana cae dentro de la jurisdicción del poder temporal» (F. BERTELLONI, *Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado De potestate regia et papali de Juan Quidort de París*, in *Scripta Mediaevalia*, 2009, 2, pp. 55-84, a p. 69). Era anche un buon modo di replicare all'argomento dei ierocratici, secondo cui, come l'anima dominava sul corpo, così il potere spirituale avrebbe dovuto prevalere su quello temporale (J. CANNING, *op. cit.*, pp. 56-57).

⁸² Si noti come anche nella trattatistica dedicata alle monarchie particolari, invece che a quella universale di ascendenza dantesca, non venga effettuato l'ultimo passo che si trova invece nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova (concluso nel 1324), ovvero quello per cui «political necessity rather than noble ends gives the state its *raison d'être*» (M. REEVES, *Marsiglio of Padua and Dante Alighieri*, in *Trends in Medieval Political Thought*, edited with an Introduction by B. SMALLEY, Blackwell, Oxford, 1965, pp. 86-104, a p. 95). Il che è coerente con una concezione della norma giuridica per cui «il fondamento della legge sta nella singolarità effettuale degli uomini e non nella convalida di un disegno eterno» (G.C. GARFAGNINI, *Alcune osservazioni intorno al Defensor pacis di Marsilio da Padova*, in *Annali del Dipartimento di Filosofia*, 2004, pp. 33-41, a p. 39).

necesse esset ut ad officium regis humani pertineret dirigere homines in hunc finem)»⁸³. Incidentalmente, si può notare come la vertiginosa elevazione delle qualità richieste all'imperatore nella visione dantesca e su cui aveva ironizzato Guido Vernani passi, in molta trattatistica coeva, alla figura del re⁸⁴. La ragione della superiorità del modello regale su quello imperiale è anche data dalla maggior capacità del primo di adattarsi alle caratteristiche peculiari dei singoli Paesi: in pratica, non ravvisandosi la necessità di «convenire in aliqua politia communi», è proprio l'universalità dell'Impero ad essere percepita come una debolezza⁸⁵. Inevitabilmente, questa concezione della regalità porta con sé il venir meno dell'assimilazione dantesca della giurisdizione regia a quella di entità minori come le

⁸³ J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. II, p. 178.

⁸⁴ Il principe, per Giovanni, è «iustitia animata et custos iusti» (*ivi*, cap. XVII, p. 225). Una sfumatura di scetticismo emerge in Engelberto di Admont (1250-1331), laddove precisa che «ad regem non assumuntur nisi optimi vel secundum veritatem vel secundum opinionem multitudinis» (*Celeberrimi ENGELBERTI Abbatris ADMONTENSIS Ord. S. Bened. De Regimine Principum Libri Seu Tract. VII. [...] primum post quadringentos et amplius annos in lucem evulgati, [...] praside A. R. D. P. C. HUEBER, [...] J.G.T. HUFFNAGL [...], typis Joannis Conradi Peezii, Ratisbonæ, 1725, tr. I, cap. V, p. 17, enfasi mia*). Una strada diversa è quella percorsa da Marsilio, che distingue la figura ideale del sovrano perfetto, da quella, ben più chiaroscurata, della sua concreta incarnazione in un essere umano, e come tale fallibile: cfr. G. MORENO-RIANO, *Marsilius of Padua on Rulership*, in *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, edited by A. AL-AZMEH, J.M. BAK, Archaeolingua, Budapest, 2004, pp. 277-288, a pp. 284-286. Ciò detto, si può però osservare che per Marsilio «the more a monarchical regime approximates the archetype of kingship, the more it comes into being and exists by the consent of the subjects and according to a law that considers the common welfare; and the more it deviates or recedes from the ideal form of royal government, the more it slides into tyranny» (V. SYROS, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2012, p. 105).

⁸⁵ J. LECLERCQ, *op. cit.*, cap. III, pp. 180-181. Giovanni liquida anche la questione di a chi spetti la successione nella regalità di Cristo, stante che il regno del Redentore non era di questo mondo: «si [...] accipiatur quod Christus rex fuit secundum quod homo, rex dico temporalis regni, quasi dominium directum vel utile habens in temporalibus bonis, omnino falsum est. [...] Et ideo non est rex huius seculi, sed illius regni de quod dicit *Propheta Daniel*: Potestas eius potestas eterna et regnum eius non corrumpetur» (*ivi*, cap. VII, p. 191, con riferimento a Dan 7,14).

città (per tacere delle *domus*)⁸⁶ e, anzi, può implicare l'introduzione di una gerarchia tra i principi, come aveva anticipato con molta chiarezza Engelberto di Admont nel suo *De Regimine Principum* (c. 1297)⁸⁷.

Se il panorama della riflessione sulla sovranità nel regno di Francia è ricco e stimolante, non mancano esempi di questo nuovo tipo di *Specula* anche al di là della Manica. Mi soffermo su Guglielmo di Pagula († c. 1332) e sul suo trattato noto come *De speculo regis Edwardii III*, perché è un caso quasi paradossale⁸⁸. Si tratta, infatti, di un testo che rispecchia uno stato di tensione tra il giovane

⁸⁶ J.M.S. ROSA, *op. cit.*, p. 376.

⁸⁷ «Differt [...] regimen regale a ceteribus speciebus regiminum non solum specie sed multitudine et paucitate et qualitate eorum, qui reguntur, et vicinitate ac distantia eorum. [...] Reges vicorum seu civitatum distantium per latitudinem et longitudinem terrarum appellantur proprie *Reges gentium* quales Reges sunt Reges magni sicut Alemanniæ, Franciæ, Hispaniæ, et Greciæ et consimiles. Unde patet, quod regimen Regni, ut nunc est in usu, differt a cæteris speciebus regiminum civilium vel regnorum parvorum multitudine hominum et distantia longitudinis et latitudinis provinciarum et civitatum, et non solum secundum speciem» (ENGELBERTI ADMONTENSIS, *op. cit.*, tr. I, cap. XII, pp. 30-31).

⁸⁸ Il trattato esiste in due versioni, l'*Epistola ad Regem Edwardum III* e lo *Speculum Regis*, probabilmente composte a breve distanza l'una dall'altra intorno al 1331. In passato, l'opera era stata attribuita all'arcivescovo di Canterbury Simon Islep († 1366), come testimoniato anche dall'edizione critica ottocentesca cui farò riferimento: *De speculo regis Edwardi III, seu tractatu quem de mala regni administratione conscripsit SIMON ISLIP, cum utraque ejusdem recensione manuscripta nunc primum edita*: Thesim facultati Litterarum Parisiensi proponebat J. MOISANT, apud Alphonsum Picard, Parisiis, 1891. Cfr. L.E. BOYLE OP, *William of Pagula and the Speculum Regis Edwardi III*, in *Mediaeval Studies*, 1970, pp. 329-336 e C.J. NEDERMAN, *Pagula, William of (d. 1332?)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, edited by H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, XXIV, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 387-388. I trattati, al di là della veste letteraria che li presenta come lettera rivolta al sovrano, erano destinati ad un'ampia circolazione, come prova il numero di manoscritti superstiti (F. LACHAUD, *Autour des sources de la pensée politique dans l'Angleterre médiévale [XIIIe-début du XIVe siècle]: la contribution de Thomas Doking, William de Pagula et Roger de Waltham à la réflexion sur les pouvoirs*, in *Journal des Savants*, 2015, pp. 25-78, a p. 46). Colloca gli scritti di Guglielmo in un filone (più ampio di quanto si potrebbe pensare) degli *specula* volto a criticare, apertamente o implicitamente, il sovrano C.J. NEDERMAN, *The Mirror Crack'd: The Speculum Principum as Political and Social Criticism in the Late Middle Ages*, in *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 1998, 3, pp. 18-38.

re che ne è destinatario e parte della popolazione del suo regno. Il motivo del contendere era un tema ricorrente, quello dei limiti della prerogativa regia ed in particolare l'abuso delle *purveyance*⁸⁹. Stante che Guglielmo ricorda al sovrano il triste destino del padre Edoardo II, deposto pochissimi anni prima, nel 1327, ed arriva a ventilare la possibilità che l'insoddisfazione popolare porti ad un'insurrezione⁹⁰, ci si aspetterebbe una visione del potere del monarca volta a ridimensionarne il ruolo. Al contrario, il trattato si apre glorificando il ruolo del re con le parole dello pseudo s. Cipriano di Cartagine di *De duodecim abusivis saeculi*:

«justicia regis est pax populorum, defensio patrie, immunitas plebis, munimentum gentis, cura languidorum, gaudium omnium, solacium pauperum, hereditas filiorum et sibimetipsi spes future beatitudinis»⁹¹.

È indubbio che in uno scritto che vuole esortare il re ad agire equamente l'esaltazione della giustizia sovrana ha una sua ragion d'essere strategica; è altrettanto innegabile che lo Pseudo-Cipriano aveva alle spalle una storia altomedievale, che ne aveva fatto un testo di successo tra gli *specula* d'epoca carolingia⁹². Lo stretto rapporto tra la giustizia, fine supremo dell'agire del monarca, e il rispetto dei diritti individuali dei sudditi è poi strettamente connesso al moti-

⁸⁹ Vale a dire il diritto della casa del sovrano, quando questi si spostava all'interno del regno, di acquistare beni a prezzi di favore, di requisire, per le necessità della casa, carri e cavalli e persino di imporre prestazioni personali.

⁹⁰ L.E. BOYLE, *op. cit.*, p. 335. Osserva però F. LACHAUD, *op. cit.*, p. 61, che «Pagula semble avoir une vision relativement pragmatique du pouvoir. Loin de justifier la rébellion, son propos implique simplement que celle-ci est l'issue naturelle du mauvais gouvernement».

⁹¹ *De speculo regis Edwardi III, [Epistola]*, § 1, *ed. cit.*, p. 83: s. Cipriano viene espressamente ricordato nel testo.

⁹² Cfr. H.H. ANTON, *Pseudo-Cyprian, De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, in *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, herausgegeben von H. LÖWE, II, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 568-617.

vo scatenante del trattato⁹³. Nondimeno, rilanciare queste formule nel contesto del XIV secolo significa far assumere loro un significato più profondo, tanto più se applicate ad una Monarchia matura come quella inglese e se si ricorda il ruolo che, nella crescita di quest'ultima, è stato giocato proprio dal legame tra sovrano e giustizia. Ne risulta una profonda responsabilità del re, da cui deriva il benessere dei propri sudditi⁹⁴, tanto che Guglielmo apre anche alla possibile deposizione del *rex inutilis*⁹⁵. Complesso è poi il rapporto che si viene a creare con le supreme autorità universali. Da una parte, l'autore mette in evidenza che un re non è un imperatore («tu non es imperator») e di conseguenza non può avvalersi delle facoltà straordinarie, spettanti a quest'ultimo, di derogare alle norme⁹⁶.

⁹³ F. LACHAUD, *op. cit.*, pp. 51-52. Il comportamento (degli agenti) del sovrano e la responsabilità che questi ne porterà davanti a Dio sono descritti in tinte vivide quanto fosche nei primi capitoli dello *Speculum Regis: De speculo regis Edwardi III*, [*Speculum*], cap. II-IV, *ed. cit.*, pp. 129-137. A rendere più grave la sua colpa è che a soffrirne sono soprattutto i poveri del regno, che il re dovrebbe proteggere con particolare cura (C.J. NEDERMAN, *The Mirror Crack'd: The Speculum Principum as Political and Social Criticism in the Late Middle Ages*, *cit.*, p. 25).

⁹⁴ «Officium regis est malos opprimere et bonos sublevare, et ut boni inter malos quiete vivant [...], sed tu, per commissiones tuas, opprimis bonos, et malos sublevas et defendis, et sic, facis contra naturam officii regis, nam rex dicitur qui regit populum sapienter, rem publicam utiliter, et seipsum innocenter. Debet quidem rex regere populum sapienter [...]. 2° debet regere rempublicam utiliter, quam tu[n]c utiliter regit quando non propriam set communem utilitatem attendit. Legitur de Romanis quod cum pugnabant pro gloria adquirenda et pro libertate assequenda et pro republica conservanda tunc semper adversarios vincebant. Sed quando ad rapinam et avariciam se converterunt, semper tunc victi fuerunt. 3° debet rex seipsum regere innocenter, ut, scilicet, sit immunis ab illis viciis que in aliis reprehendit [...]. Unde Ysid. libro iii° de summo bono [Isidoro di Siviglia, *Liber Sententiarum*, l. III, cap. XLVIII, n.d.A.], dicit quod rex vocatur a recte agendo, ideoque recte faciendo, regis nomen tenetur, peccando etiam amittitur. Recte ergo illi reges vocantur qui tam semetipsos quam sibi subjectos bene regendo modificaverunt» (*De speculo regis Edwardi III*, [*Epistola*], § 16, *ed. cit.*, pp. 101-102).

⁹⁵ Guglielmo esplora questo tema in un trattato precedente, la *Summa Summarum*: la facoltà di rimuovere il sovrano spetta al pontefice, a cui viene attribuita anche quella di deporre l'imperatore. È però eloquente che la deposizione del primo sia decisa *propter inutilitatem*, mentre quella del secondo *propter crimina* (F. LACHAUD, *op. cit.*, pp. 62-63).

⁹⁶ *De speculo regis Edwardi III*, [*Epistola*], § 35, *ed. cit.*, pp. 112-113. Eppure «il paradigma del potere regale non poté costituirsi se non riempiendo la *potestas*

Peraltro, secondo Guglielmo tali facoltà non dovrebbero comunque essere esercitate neanche da parte imperiale⁹⁷ ed egli non manca di tracciare un parallelo anche quanto ai limiti che re ed imperatore incontrano nell'esercizio del proprio potere⁹⁸. Dall'altra parte, si evidenzia come, in origine, il re d'Inghilterra non avesse alcun superiore *in temporalibus*, senonché le sfortunate vicende del tempo di re Giovanni lo avevano costretto ad infeudare il regno alla Santa Sede:

«tu es rex Anglie, tenens totum regnum Anglie, in feodo ab ecclesia Romana. Quia scis, vel scire debes, quod rex Anglie ab inicio non recognoscebat aliquem superiorem se, in temporalibus, sicut nec rex Francie»⁹⁹.

È in questo rapporto feudale che si può individuare, per Guglielmo, l'unico esempio di subordinazione cui i sovrani di Inghilterra sono sottoposti. Di contro, a non appartenere all'universo politico del trattato è l'Impero universale di stampo dantesco¹⁰⁰.

Nelle pagine di Guglielmo è il re di Francia a condividere col sovrano inglese l'indipendenza da una Monarchia universale, un'indipendenza che questi ha saputo meglio tutelare. Al di qua della Manica questo tema troverà un'espressione radicale qualche decennio più tardi, in quei passi del *Songe du Vergier* (databile al 1378 e pre-

del re del contenuto che la dottrina attribuiva a quella dell'imperatore» (D. QUAGLIONI, *Introduzione*, cit., p. LXXVII).

⁹⁷ A tal fine richiama la costituzione *Digna vox* (C. 1.14.4).

⁹⁸ «Quod lex imperatorum non est super legem Dei, sed subtus, et non licet imperatori, nec cuiquam alteri, aliquid presumere contra Dei mandata»; «In hiis enim, que sunt contra preceptum Dei, non est regi obediendum, sed resistendum, et qui sic fecerit grande premium sibi acquirit» (*De speculo regis Edwardi III*, [Epistola], §§ 27 e 32, ed. cit., pp. 108 e 110); nella *Summa Summarum* Guglielmo è esplicito nel sostenere che non si deve obbedienza alle disposizioni imperiali che mettono in pericolo la salute dell'anima (F. LACHAUD, *op. cit.*, p. 56).

⁹⁹ *De speculo regis Edwardi III*, [Epistola], § 35, ed. cit., p. 112.

¹⁰⁰ La *Summa Summarum* annuncia sì, laconicamente, la superiorità dell'imperatore sui re (F. LACHAUD, *op. cit.*, p. 63, nt. 167), ma non costruisce nessuna argomentazione a partire da quel presupposto, che sembra restare, se non un concetto del tutto tralattizio, un corpo estraneo al cuore del ragionamento.

ceduto, due anni prima, dalla versione latina, il *Somnium Viridarii*) che esprimono non solo il fondamento nel diritto naturale o divino della Monarchia francese, ma anche il suo primato¹⁰¹. Non basta, infatti, che quel re sia «ordené et establi de Dieu», in quanto l'autore del *Songe*, da identificarsi in Évrart de Trémaugon, lo vede come fatto oggetto di una grazia speciale dall'Altissimo, tanto da potersi configurare come suo tesoriere e vicario generale *in temporalibus*: una posizione che, per quanto limitata al proprio regno, pare dotata, potenzialmente, di una forza espansiva¹⁰². Non stupirà, allora, che, nel dialogo a due voci che è il cuore del *Songe*, all'argomentazione del chierico che sostiene, in un discorso intessuto di rimandi *in utroque iure*, la sovranità universale dell'imperatore, inviata da Dio e da cui, a cascata, procedono le altre giurisdizioni temporali, faccia seguito una critica serrata e distruttiva del cavaliere¹⁰³. Questi, infatti, facendo leva in prevalenza sulla Scrittura, trova una dimensione provvidenziale nella divisione dei regni, non senza evidenziare che lo stesso Impero romano non potrebbe certo vantare

¹⁰¹ La particolare enfasi con cui vengono esaltate le qualità del sovrano trova la sua ragion d'essere anche nella genesi dell'opera alla corte di Carlo V di Francia: cfr. B. SCHNERB, *Charles V au miroir du Songe du Vergier*, in *Le Moyen Age. Revue d'histoire et de philologie*, 2010, pp. 545-559, specie alle pp. 550-552.

¹⁰² «Diex l'a fait son especial tresorier en ce siecle, de si noble tresor comme est celui que il luy garde en sa Sainte Chapelle, se nous considerons cez choses et plusieurs aultres graces et miracles que Diex a fais, singulierement, pour lez roys de France sur touz aultres roys, nous poons dire, sanz doubter, que Diex l'a fait et ordené son vicair en la temporalité ou tres noble et tres puissant royaume de France»: *Le Songe du Vergier, édité d'après le manuscrit Royal 19 C IV de la British Library par M. SCHNERB-LIÈVRE*, Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1982, I, I, cap. XXXVI (= vol. I, p. 51). Nel Prologo, è lo stesso Carlo V (che prende la parola nella finzione letteraria del sogno) a qualificarsi come «vicair de Dieu en la temporalité» (*ivi*, vol. I, p. 9), formula che, nella sua assolutezza, sembra evocare un'autorità di più immediata applicazione rispetto al «ut Dei vicarius et iudex in temporalibus» del testo latino (che cito da M. GOLDASTI *Monarchiae S. Romani Imperii, sive Tractatus de iurisdictione imperiali regia et pontificia seu sacerdotali [...]*, sumptibus Joann-Davidis Zunneri, Francofurti, 1668, p. 59).

¹⁰³ *Le Songe du Vergier, ed. cit.*, I, I, cap. XXXV-XXXVI (= vol. I, p. 47 ss.). Peraltro, lo stesso discorso del chierico, pur pretendendo di essere inoppugnabile *de jure* è venato da dubbi *de facto*, se egli afferma: «Doncques, concluons que le roy de France [...] est sujet de l'Empereur, ou doit estre» (*ivi*, p. 48, enfasi mia).

un'origine privilegiata, stante che «toutes les monarchies, par especial la monarchie dez Romains, furent, dez leur comancement, par violence et par usurpacion» ed è anzi la pretesa giurisdizione universale imperiale ad essere ancor più usurpata, avendo rovesciato l'ordine, preordinato da Dio, delle monarchie e delle altre signorie temporali¹⁰⁴. Rispetto alla legittimazione dell'Impero romano attraverso un processo ordalico di cui alla *Monarchia* dantesca, con conseguente stigma per chi si sottragga alla debita *reverenza* verso l'imperatore¹⁰⁵, siamo qui ad un passo dal rovesciamento di piani. L'abuso, compiuto dall'Impero ai danni dei principi, al fine di stabilire la propria giurisdizione universale, viene infatti letto come un andare contro il diritto naturale e divino¹⁰⁶. Di contro, la sovranità dei re di Francia, conquistata quando non esisteva nemmeno un Impero che potesse aiutarli nella loro opera, è fondata «selon droit divin, natu-

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 50 ss.; la formula del testo latino – «omnes monarchiæ per violentiam et usurpationem inceperunt» (M. GOLDASTI, *op. cit.*, p. 538) – era più potente, ma priva del riferimento topico all'Impero romano. L'uso del termine *usurpazione* è indicativo, visto che normalmente il *Songe* usa quest'area semantica per censurare le invasioni di campo da parte del potere spirituale su quello civile.

¹⁰⁵ *Monarchia*, II, VIII, 1; *Convivio*, IV, VIII, 11-14, *ed. cit.*, pp. 612-614. Sulla questione del fondamento dell'Impero nella forza si vedano le obiezioni dell'Alighieri *ivi*, IV, IV, 12, *ed. cit.*, p. 570: «La forza dunque non fu cagione movente [...], ma fu cagione instrumentale, sì come sono li colpi del martello cagione [instrumentale] del coltello, e l'anima del fabbro è cagione efficiente e movente; e così non forza, ma ragione, [e ragione] ancora divina, [conviene] essere stata principio dello romano imperio».

¹⁰⁶ Né ad un esito diverso si può giungere appellandosi al diritto romano: non solo le affermazioni in merito presenti nel *Corpus Iuris* andrebbero scartate alla stregua di una testimonianza in causa propria, ma, anche a voler dar credito alla *lex regia de imperio*, questa non autorizzerebbe la superiorità dell'imperatore sul re di Francia, perché «le pueple de Ronme n'eut, onques, seignorie sur le Roy de France; par consequent, ne l'Empereur qui a titre du pueple» (*ivi*, p. 53). Sulle fonti giuridiche contestate dal cavaliere è notevole un mutamento che si ha tra il testo latino del *Somnium* e quello in volgare. Nel primo, egli diceva: «Nec obstat, domine clericus, quod in quadam lege per vos allegata ipse se vocat mundi dominum» (M. GOLDASTI, *op. cit.*, p. 69, completo di riferimenti al Digesto e al Codice giustiniano), brano che nella versione successiva suona invece così: «ansi ne puet pas l'Empereur dire que, selon Droit canon, il soit seigneur de tout le monde» (*Le Songe du Vergier*, *ed. cit.*, p. 54).

rel et civil»¹⁰⁷. Spicca, a confronto con le idee, che verrebbe spontaneo connotare come massimaliste, espresse nel *Songe*, la posizione, di poco precedente, di Jean Buridan († *post* 1358), o piuttosto di Nicolas de Vaudémont, che esclude invece sia possibile individuare nel diritto divino o in quello naturale il fondamento del potere temporale, che colloca invece nel diritto umano. Ne discende una sorta di relativismo: diversi regimi possono essere scelti (o persino favoriti da Dio) in circostanze diverse¹⁰⁸.

4. *Conclusion e in forma di apologo*

In chiusura di questa rapida carrellata sulla trattatistica europea del tardo XIII e del primo XIV secolo in tema di regalità, desidero rivolgere un rapido sguardo ad una fonte inconsueta, *El conde Lucanor* di Don Juan Manuel (1282-1348), un autore che – diversamente da quelli sin qui affrontati – appartiene direttamente alla cerchia della sovranità¹⁰⁹. L'opera si presenta come una raccolta di racconti esemplari, alcuni dei quali di origine araba; è indicativo della

¹⁰⁷ *Le Songe du Vergier*, loc. cit.

¹⁰⁸ «Presidentia in temporalibus non est ex iure divino nec immediate ex iure naturali sed ex iure humano et positivo et ideo secundum exigentias temporum et diversitates eorum et necessitates tale ius potest imitari immo deseri ab homine puro» (*Questiones* J. BURIDANI *super octos libros politicorum Aristotelis* [...], opera Nicolai Depratis expensis [...] Iohannis Petit librarii iurati alme universitatis Parisiensis, Parisius, 1513, l. VIII, q. 5, fol. 113rb). Per l'attribuzione al Vaudémont, cfr. W.J. COURTENAY, *A Note on Nicolaus Girardi de Waudemonte, pseudo-Johannes Buridanus*, in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 2004, pp. 163-168. Da notare che questo relativismo (non isolato tra i pensatori del pieno XIV secolo) non impedisce a Buridan/Vaudémont, che pure osserva «melius est civitatem regi bona lege sine principe quam quocumque principe sine lege» (*ivi*, l. III, q. 4, fol. 37rb), di difendere la superiorità del sovrano sulla legge (J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, cit., pp. 177-179). Anche in questo caso, ben diversa è la posizione di Marsilio da Padova: colui al quale viene delegato il potere legislativo dai cittadini non può essere legislatore *simpliciter*, ma solo in via delegata e parziale o provvisoria (V. SYROS, *op. cit.*, p. 95).

¹⁰⁹ Signore egli stesso di Villena, fu nipote di Ferdinando III di Castiglia e padre di due regine consorti di quel regno.

mentalità che vi è sottesa il fatto che lo scopo non sia solo l'ammaestramento morale, ma anche la realizzazione del buon governo¹¹⁰. Un gruppo consistente di racconti vede tra i protagonisti dei re e un tema che emerge è quello della messa alla prova di coloro che circondano la figura del sovrano, ma anche del re stesso¹¹¹. Troviamo così nell'*Exemplo XXIII*^o un monarca che mette alla prova i tre figli al fine di individuare chi sia più adatto a succedergli sul trono – è notevole che questo esperimento abbia per causa scatenante la richiesta dei sudditi di voler indicare il proprio successore¹¹². Tutti e tre, tra l'altro, si disimpegnano onorevolmente e il protagonista dell'esempio sceglie quello che si mostra più efficiente nell'attendere ai compiti della prova. Ma il racconto più eloquente è quello che apre la raccolta¹¹³. Tratta di un ministro favorito, che suscita gelosie alla corte del re. I suoi rivali, dopo vari, vani tentativi di screditarlo presso il sovrano, suggeriscono a quest'ultimo di comunicare al suo favorito la propria decisione di ritirarsi dal regno per dedicarsi alla meditazione ed alla preghiera, affidando la reggenza e la tu-

¹¹⁰ Così il prologo descrive l'obiettivo dell'opera: «deseando que los omnes fiziessen en este mundo tales obras que les fuessen aprovechosas de las onras et de las faziencias et de sus estados, et fuessen más allegados a la carrera porque podiessen salvar las almaa» (J. MANUEL, *El conde Lucanor, o Libro de los ensiemplos del conde Lucanor et de Patronio*, edición, introducción y notas de J.M. BLECUA, Editorial Castalia, Madrid, 1969, p. 47).

¹¹¹ Come nell'*Exemplo XXXI*^o (J. MANUEL, *op. cit.*, pp. 178-182): il racconto è l'archetipo del vestito nuovo dell'imperatore, ma è indicativo che a far cadere il sovrano nella trappola dei sarti ingannatori sia in questo caso l'avidità. Ad attirarlo, infatti, è la dichiarazione dei truffatori che la stoffa che tesseranno sarà invisibile a chi non sia figlio del proprio presunto padre: in tal caso, l'eredità paterna sarebbe passata al fisco. L'*Exemplo LI*, *ivi*, pp. 254-262, narra di un re a tal punto superbo da stravolgere in questi termini il verso del *Magnificat* (Lc 1,52): «Et exaltavit potentes in sede et humiles posuit in natus» (sul senso, nella dinamica del racconto, di questo rovesciamento, cfr. L. DE LOOZE, *Subversion of Meaning in Part I of El Conde Lucanor*, in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 19, 1995, pp. 341-355, alle pp. 347-348). Verrà sottoposto ad umiliazioni ed alla perdita del trono, sino a che la misericordia divina non ne premierà il pentimento, restituendogli la corona.

¹¹² J. MANUEL, *op. cit.*, pp. 138-143 («los omnes buenos de su tierra pidiéronle por merced que les señalasse qual daquellos sus hijos quería que regnasse en pos él», p. 139).

¹¹³ *Ivi*, pp. 54-61.

tela dell'infante proprio al nostro ministro. La trappola è evidente: accettando la proposta del suo signore, il ministro mostrerà che a muoverlo è l'ambizione, e cadrà in disgrazia. Non rendendosi conto dell'inganno, egli è dapprima ben lieto della decisione del re, senonché, messo sull'avviso da un servo, riesce a salvarsi all'ultimo momento, presentandosi il giorno della partenza del sovrano in veste di penitente, pronto a seguire l'esempio del suo principe e a ritirarsi a sua volta nel deserto. Ovviamente il re abbandona il preteso progetto e accoglie con gioia l'ennesima smentita delle accuse portate dai rivali contro il suo favorito. Già la dinamica del rapporto sovrano – ministro/i mostra qui una maturità che sembra presupporre un rapporto più istituzionalizzato di quanto ci si aspetterebbe in questa epoca¹¹⁴. Ma il punto forse più significativo, almeno sotto il profilo delle funzioni della figura regale, è quello delle obiezioni che, prima che l'ambizione lo facesse vacillare, il nostro ministro aveva opposto al progetto del suo sovrano. Persino il ritirarsi in preghiera viene visto come una diserzione dall'ufficio di re, con effetti a cascata che possono travolgere l'intera società e il regno:

«dixol, que si esto fiziese, que faría muy grant deservicio a Dios en dexar tantas gentes commo avía en l' su regno que tenía él vien mantenidas en paz et en justia, et que era cierto que luego que él dende se partiese, que avría entrellos muy grant bollicio et muy grandes contien-das, de que tomaría Dios muy grant deservicio et la tierra muy grant dapño»¹¹⁵.

Sia pure espressa in forma di apologo, è una visione senz'altro in linea con la concezione della regalità che si è vista emergere dai trattati qui analizzati.

¹¹⁴ Ma la scelta di *amici, consilarii e officiales* da parte del re aveva meritato un capitolo apposito nel *De morali principis institutione* di Vincenzo di Beauvais († 1264): H.H. ANTON, *Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/ Frankreich: Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen*, cit., p. 109.

¹¹⁵ J. MANUEL, *op. cit.*, p. 57.

ELENA FERIOLI

LA LIBERTÀ DI DISSENSO IN DANTE: ATTUALITÀ DI UNA RIFLESSIONE TARDOMEDIEVALE*

Abstract: Questo contributo esplora gli elementi in grado di testimoniare l'apprezzamento di Dante Alighieri verso la libertà di dissenso: alcuni specifici passaggi delle sue opere (indizi diretti); la struttura dei gironi infernali e il significato implicito di alcuni dei relativi contenuti (indizi indiretti); determinati episodi, benché frammentari e variamente dibattuti dalla dottrina, della sua vita politica (indizi comportamentali). Lo scopo dell'indagine è duplice: da un lato, quello di evidenziare l'attualità della riflessione dantesca sul dissenso inteso come diritto/dovere di veicolare informazioni veritiere su quanto avviene nel contesto sociale di appartenenza; dall'altro, quello di rilevare l'impossibilità di ricondurre la tassonomia dantesca ai canoni del costituzionalismo contemporaneo, dove la libertà del dissenso è tutelata a prescindere dalla veridicità dei contenuti espressi dal dissenziente.

Parole chiave: libertà di espressione, dissenso, pluralismo.

The right to dissent in Dante: the present relevance of a late medieval reflection. This essay explores the elements which can testify Dante Alighieri's appreciation towards freedom of dissent: some specific passages of his works (direct clues); the structure of the infernal circles and the implicit meaning of some of their contents (indirect clues); some episodes of his political life, although fragmentary and debated by doctrine, (behavioral clues). The purpose of the investigation is twofold: on the one hand, to highlight the relevance of Dante's reflection on dissent understood as the right/duty to convey truthful information on what happens in the social context of belonging; on the other, to argue the difficulty of matching Dante's taxonomy with the canons of contemporary constitutionalism, where freedom of dissent is protected regardless of the truthfulness of the contents expressed by the dissenter.

Key words: freedom of expression, dissent, pluralism.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. Premessa

Questo contributo sul pensiero di Dante Alighieri in tema di dissenso nasce dall'iniziativa della sede ravennate del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Bologna *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità*.

La scelta di riflettere sull'importanza di uno spazio espressivo tutelato per critiche argomentate nei confronti del pensiero maggioritario del gruppo di riferimento (privato o pubblico), senza che ciò si traduca in un allontanamento dal gruppo o nell'isolamento all'interno del gruppo, è dettata da ragioni prevalentemente biografiche. Ammetto di non avere colto la ricchezza e la proattività del messaggio dantesco al tempo degli studi liceali, forse perché poco attratta dal magico potere dell'endecasillabo. Eppure, rimasi colpita dalle parole con cui Cacciaguida raccomanda a Dante di praticare la narrazione del 'vero' a prescindere dal disturbo eventualmente arrecato ai sistemi di potere.

Nei decenni successivi, soprattutto grazie allo studio e all'insegnamento del diritto comparato dei gruppi e delle minoranze, ho avuto occasione di esplorare la facoltà di un libero e motivato dissenso nei molteplici rapporti con altri soggetti (individuali, collettivi e giuridici) che fondano la dimensione sociale di ogni essere umano. E se, come dichiara lo stesso autore della *Commedia*, il fine generale dell'opera è quello di distogliere coloro che vivono in questa vita da uno stato di miseria per condurli a uno stato di appagamento, la pacifica manifestazione di un pensiero dettato da convinzioni profonde sugli obiettivi generali della comunità di attinenza, piuttosto che da convenienze occasionali legate a fini di mera autorealizzazione personale, può rappresentare un motivo di felicità¹.

¹ Oltre alle generali considerazioni di M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 109-123, le speculazioni sul nodo sapere-felicità nella cui scia si collocano quelle di Dante sono indagate con rigore da E. FENZI, *Conoscenza e felicità nel III e nel IV del Convivio*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, Atti del convegno di Madrid, 5-7 no-

Ciò spiega perché, nell'architettura dantesca, l'esilio non è raffigurato come un dramma individuale, bensì come uno strumento conoscitivo mediante il quale prendere coscienza del male e dell'ingiustizia del mondo (nel caso di specie la città di Firenze, per via delle dinamiche emergenti anche in altri contributi del presente volume) e tramite il quale rafforzare gli argomenti e le strategie necessari alla promozione di una radicale riforma politica e religiosa della comunità.

Muovendo da questo spunto, sono individuabili una serie di elementi in grado di testimoniare l'apprezzamento dell'Alighieri verso la libertà di dissenso: alcuni specifici passaggi delle sue opere (indizi diretti); la struttura dei gironi infernali e il significato implicito di alcuni dei relativi contenuti (indizi indiretti); determinati episodi, benché frammentari e variamente dibattuti dalla dottrina, della sua vita politica (indizi comportamentali).

Tali elementi saranno qui descritti in termini inevitabilmente sintetici. Lo scopo dell'indagine è duplice: da un lato, quello di evidenziare l'attualità della riflessione dantesca sul dissenso inteso come diritto/dovere di veicolare informazioni veritiere su quanto avviene nel contesto sociale di appartenenza; dall'altro, quello di rilevare l'impossibilità di ricondurre la tassonomia dantesca ai canoni del costituzionalismo contemporaneo, dove la libertà del dissenso è tutelata a prescindere dalla veridicità dei contenuti espressi dal dissenziente.

2. *Gli indizi diretti: personaggi della Commedia e argomenti di altre opere*

In riferimento alle tracce testuali dirette, nell'ambito della *Commedia* possiamo ragionare per personaggi, affidandoci alla sistematica interpretazione figurale della realtà – ben diversa dall'allegorismo

vembre 2012, a cura di C. CATTERMOLLE, C. DE ALDAMA, C. GIORDANO, Ediciones de la Discreta, Madrid, 2014, pp. 411-451.

puro – che ne rappresenta la cifra distintiva. I personaggi da considerare con attenzione sono Cacciaguida, Farinata e Catone.

Nel canto XVII del *Paradiso*, Dante descrive il significato del proprio viaggio come una missione provvidenzialistica voluta da Dio che lo rende un ‘profeta’ capace di indicare all’umanità la via della salvezza, riferendo tutto ciò che ha visto per denunciare errori e storture affinché divengano un monito utile al recupero della pace e della moralità. Il canto conclude una triade dedicata al trisavolo Cacciaguida, collocato nel cielo di Marte tra gli spiriti militanti per la fede in quanto soldato crociato in vita: con questo suo ‘piota’, il Poeta compie un *excursus* sulla Firenze antica, sulla morigeratezza che vigea nella città improntata ai valori della tradizione della famiglia patriarcale, al lavoro agricolo e artigianale, alla pudicizia e alla sobrietà dei costumi; poi, prosegue descrivendo il lento e inesorabile declino cittadino causato dalla bramosia di lucro e dalla corruzione; infine, su sollecitazione dell’amata Beatrice, sente la necessità di sciogliere un dubbio tormentante, ossia il significato delle oscure profezie già udite nel cammino ultraterreno a proposito del suo futuro².

Cacciaguida risponde con i toni schietti di un padre amorevole: così come l’ovidiano Ippolito fu costretto a lasciare Atene dal padre Teseo quando ingiustamente accusato dalla matrigna Fedra di averla insidiata, allo stesso modo Dante dovrà allontanarsi da Firenze. I passi sono talmente limpidi da non esigere parafrasi:

«Tu lascerai ogne cosa diletta
più caramente; e questo è quello strale
che l’arco de lo essilio pria saetta.
Tu proverai sì come sa di sale
lo pane altrui, e come è duro calle
lo scendere e ’l salir per l’altrui scale.
E quel che più ti graverà le spalle,
sarà la compagnia malvagia e scempia
con la qual tu cadrai in questa valle;

² *Paradiso*, XVII, vv. 15-141.

che tutta ingrata, tutta matta ed empia
si farà contr' a te; ma, poco appresso,
ella, non tu, n'avrà rossa la tempia.
Di sua bestialitate il suo processo
farà la prova; sì ch'a te fia bello
averti fatta parte per te stesso»
(*Par.*, XVII, vv. 55-69).

Ecco come Dante riceve conferma della dolorosa profezia: sarà costretto a lasciare tutto ciò che gli è più caro e a dipendere dalla benevolenza e dall'accoglienza di persone estranee al suo circuito familiare³. Quel che è peggio è che dovrà affrontare la delusione della 'compagnia malvagia' dei fuoriusciti Bianchi, rispetto alla cui scelta di rimpatriare con la forza (in seguito alla battaglia della Lastra nel 1304), Dante prenderà le distanze a costo di essere considerato un traditore. Eppure, prosegue Cacciaguida, il disallineamento dalle aggressive tattiche politiche del gruppo di riferimento si rivelerà, nel tempo, l'opzione più 'giusta'.

Cacciaguida ha un altro importante messaggio da comunicare al discendente. Infatti, lo esorta a evitare ogni forma di risentimento nei confronti dei concittadini poiché la sua vita si prolungherà ben oltre il tempo in cui le loro malvagità saranno punite:

«Poi giunse: "Figlio, queste son le chiose
di quel che ti fu detto; ecco le 'nsidie
che dietro a pochi giri son nascose.
Non vo' però ch'a' tuoi vicini invidie,
poscia che s'infutura la tua vita
vie più là che 'l punir di lor perfidie"»
(*Par.*, XVII, vv. 94-99).

³ Qui si allude all'ospitalità che il Poeta riceverà in Veneto presso gli Scaligeri e, in particolare, da Cangrande della Scala (cui parrebbe dedicato il *Paradiso*, in omaggio al costante impegno per il benessere della collettività, secondo la lettura di A. BARBADORO, *La condanna di Dante e le fazioni politiche del suo tempo*, in *Studi danteschi*, 1920, 2, pp. 5-74).

La parola passa nuovamente a Dante, che esprime con altrettanta chiarezza il proprio dilemma. Nel regno infernale e nel purgatorio ha visto e udito cose che, qualora riferite in terra, risulterebbero a molti estremamente sgradite; d'altro canto, se decidesse di essere 'al vero timido amico' cadrebbe nell'oblio («temo di perder viver tra coloro / che questo tempo chiameranno antico»). Che fare dunque? Rivelare senza remore o occultare parte della verità? In questi passaggi l'estrema inventività ed eterogeneità del linguaggio dantesco rasenta la sfrontatezza e registra improvvisi trapassi dal solenne al plebeo:

«Ben veggio, padre mio, sì come sprona
lo tempo verso me, per colpo darmi
tal, ch'è più grave a chi più s'abbandona;
per che di provedenza è buon ch'io m'armi,
sì che, se loco m'è tolto più caro,
io non perdessi li altri per miei carmi.
Giù per lo mondo senza fine amaro,
e per lo monte del cui bel cacume
li occhi de la mia donna mi levaro,
e poscia per lo ciel, di lume in lume,
ho io appreso quel che s'io ridico,
a molti fia sapor di forte agrume;
e s'io al vero son timido amico,
temo di perder viver tra coloro
che questo tempo chiameranno antico»
(*Par.*, XVII, vv. 106-120).

A questo punto Cacciaguida, pur convenendo che quanti hanno la coscienza sporca risentiranno delle verità raccontate da Dante, gli raccomanda di rivelare in termini autentici (ossia «rimossa ogni menzogna») tutto ciò che ha visto senza curarsi delle conseguenze. È divenuto proverbiale il monito «lascia pur grattar dov'è la rognà», segno di un registro linguistico tanto inadeguato al *Paradiso*, quanto forse adeguato alla meschinità delle persone alle quali è riferito.

La promozione di un motivato e veritiero dissenso è cristallina. Questo scambio contiene un punto centrale e mai smentito della ri-

flessione dantesca: la descrizione oggettiva dei fatti, sebbene molesta nell'immediato, una volta metabolizzata rappresenterà un nutrimento vitale per l'umanità che avrà occasione di conoscerla. Oggi sappiamo che il *Paradiso* è stato scritto da un Dante in esilio da anni, sicché l'incoraggiamento a non essere 'timido amico del vero' andrebbe inteso come rivolto ai lettori anziché all'autore: diffondere dati oggettivi, quand'anche disagevoli per i gruppi di potere dominanti (religiosi o civili), da un lato può evitare la dimenticanza da parte dei posteri e, dall'altro, sostiene una pubblica opinione vigile e consapevole⁴. Qui si intravede quella funzione istituzionale e dialogica del dissenso che, nei secoli successivi, sarebbe stata incapsulata nel principio pluralista e sarebbe stata garantita mediante specifici presidi giuridici di tutela delle minoranze politiche:

«La luce in che rideva il mio tesoro
ch'io trovai lì, si fé prima corusca,
quale a raggio di sole specchio d'oro;
indi rispuose: «Coscienza fusca
o de la propria o de l'altrui vergogna
pur sentirà la tua parola brusca.
Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rognà.
Ché se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nodrimento
lascerà poi, quando sarà digesta.
Questo tuo grido farà come vento,

⁴ La costante ricerca di una ricaduta concreta del sapere allontana Dante dalla dimensione contemplativa suggerita da Tommaso d'Aquino per compensare la (congenita) imperfezione del sapere e, con esso, della felicità (a conferma della potenziale 'laicità' del suo pensiero, come colto da E.L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au moyen âge: Dante et ses antécédents*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris, 1981). In altri termini, il Poeta «passa da un emanazionismo di tipo neoplatonico a un naturalismo di tipo aristotelico» e demolisce la «costruzione tommasiana basata sull'opposizione teologica tra "imperfetto" e "perfetto"», sostenendo che «ogni atto di conoscenza è sempre perfetto e in quanto tale perfettamente appagante» (così E. FENZI, *Conoscenza e felicità nel III e nel IV del Convivio*, cit., sp. p. 436).

che le più alte cime più percuote;
e ciò non fa d'onor poco argomento.
Però ti son mostrate in queste rote,
nel monte e ne la valle dolorosa
pur l'anime che son di fama note,
che l'animo di quel ch'ode, non posa
né ferma fede per essempro ch'aia
la sua radice incognita e ascosa»
(*Par.*, XVII, vv. 121-141).

Nell'ottica di un'esegesi del pensiero aligheriano in tema di libertà di dissenso, il secondo dei personaggi rilevanti è Farinata degli Uberti, *leader* dei ghibellini fiorentini incontrato nel girone infernale degli eretici⁵. Dopo un primo scambio di stoccate, la comunanza di un esilio causato dalla mancata subordinazione a talune scelte del rispettivo gruppo di appartenenza stempera la conflittualità al punto che Dante augura a Farinata che i suoi discendenti possano 'trovar pace'.

In verità, oltre allo *status* di esule, i due condividono una premura per la città di Firenze e per il benessere della sua comunità talmente profonda da tacitare la faziosità delle logiche vendicative propria degli equilibri politici medievali e da consentire un rispettoso dialogo. Purtroppo, in questo passaggio argomentativo della corrente analisi si banalizza un dibattito esegetico particolarmente complesso. Infatti, nella dottrina specialistica, la struttura etico-teologica del cd. canto di Farinata alimenta due principali filoni interpretativi: da un lato sta chi (come De Sanctis), astrae la figura di Farinata dal contesto per esaltarne la dimensione patriottica e morale al punto da ipotizzarne una sorta di insensibilità superomistica alle pene infernali; dall'altro sta chi (come Marchese) ridimen-

⁵ Nel canto X dell'*Inferno*, Dante lo incontra nel girone degli eretici. Nel 1250, Farinata era stato esiliato a Siena con la famiglia e, nel 1260, aveva partecipato alla battaglia di Montaperti; dopo il conflitto, nel corso di un convegno ghibellino a Empoli durante il quale si ipotizzava la distruzione di Firenze, l'opposizione di Farinata era risultata decisiva a evitare l'assedio.

sione l'autosufficienza dell'eroe monolitico tanto cara ai romantici per mettere in discussione la presunta autosufficienza di militanze politiche intransigenti. In questa seconda ottica, il tema dominante del canto – e quindi il messaggio ultimo dell'autore – sarebbe allora quello della fragilità dell'impegno politico puramente razionalistico e mondano perché inevitabilmente individualistico e negatore di ogni reale spirito comunitario a causa dell'idolatria della parte⁶.

Un ultimo personaggio da inserire nelle nostre valutazioni è Marco Porcio Catone (noto come Catone Uticense). Le ragioni che hanno spinto Dante a porre come custode del purgatorio (e forse degno della prospettiva del paradiso) un pagano, per di più suicida e anticesariano, sono al centro di una vivace *querelle* scientifica che ora non è dato ripercorrere⁷. Fatto sta che il Catone dantesco rappresenta il simbolo della dignità dello spirito umano, intesa come libertà morale, fermezza di carattere, senso della giustizia e della responsabilità del singolo per il bene comune. Una figura in cui Dante si rispecchia per avere riconquistato la libertà dopo l'esperienza del male, attraverso una difficile consapevolezza del sé terreno⁸.

Abbandonando il ragionamento mediante personaggi per passare a quello mediante argomenti, la dedizione alighieriana alla 'libertà del vero' trova ulteriori indizi testuali in altre opere. Alludo, in particolare, agli spunti ricavabili dal *Convivio* e dalla *Monarchia*. Tali opere sono particolarmente efficaci nella comprensione della «duplice disposizione filosofica dantesca, quella divulgativa e quella creativa, la feconda ripetizione di pensieri già detti e la produzio-

⁶ Cfr. A. ZORZI, *Consigliare alla vendetta, consigliare alla giustizia. Pratiche e culture politiche nell'Italia comunale*, in *Archivio storico italiano*, 2012, pp. 263-284.

⁷ Sull'interpretazione 'figurale' di Catone, v. E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Bologna, 1974, sp. pp. 213-215, nonché E. RAIMONDI, *Metafora e storia*, Einaudi, Torino, 1970, sp. pp. 75-83.

⁸ In questo senso J. KELEMEN, *Eterodossia e ortodossia nel pensiero di Dante*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*. Atti del convegno di Madrid, 5-7 novembre 2012, cit., pp. 393-409. Sul punto, si rinvia anche al contributo di A. DE OTTO, *Felicità terrena e felicità eterna: Dante e il fattore religioso nel prisma del diritto*, in questo volume.

ne originale di riflessioni che intendono comunicare nuove e scomode verità»⁹.

Il primo spunto degno di nota si trova nel quarto trattato del *Convivio*, dove si esclude che il termine *reverentia* implichi la subordinazione totale e l'esclusione di ogni dissenso (*Cv*, IV, VIII, 10-13). Discutendo la definizione, attribuita all'imperatore Federico II, della «nobiltà come antica ricchezza e belli costumi», Dante spiega come si possa legittimamente dissentire dall'autorità imperiale distinguendo l'atteggiamento «inriverente», di per sé inammissibile perché nega la dovuta riverenza all'autorità, dal semplice atteggiamento «non riverente» che, invece, può risolversi nel ben diverso «disdicere non offendendo»¹⁰. Va detto che il Poeta radicalizza simile distinzione equiparando una reverenza solo apparente alla 'inriverentia': sarebbe, cioè, «contraddittorio usare un atteggiamento di 'reverenza' ove fosse richiesta la 'non reverenza'»¹¹.

Il secondo spunto – che parzialmente mitiga l'estremismo del primo – è contenuto nel capitolo XII della *Monarchia*, dove il libero arbitrio è definito come il massimo dono fatto da Dio alla natura umana. È indubitabile che il dissenso corrisponda ad una forma di 'autodeterminazione' e sia pertanto riconducibile alla nozione di libero arbitrio. Tuttavia, resta difficile comprendere se la libertà intesa dall'Alighieri abbia una dimensione meramente morale o anche una dimensione specificamente politica.

Lui stesso spiega che il giudizio è libero quando non si lascia guidare dall'appetito, ma anzi lo muove e così muove sé stesso¹². Eppu-

⁹ Così I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, in *Etica & Politica* (www2.unis.it/etica/), n. 2 del 2002, pp. 1-27, sp. p. 1, che individua i tratti essenziali del pensiero etico-politico dantesco nei due grandi temi dell'intenzionalità essenzialmente morale di tutte le opere maggiori e la posizione privilegiata che la morale occupa rispetto alle altre scienze (tesi già presente nell'interpretazione formulata da E. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano, 1987, sp. p. 131).

¹⁰ I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, cit., sp. p. 8.

¹¹ *Ivi*, p. 9, dove come esempio di lecita 'non riverenza' si cita appunto l'intervista di Dante contro il papa simoniacò Nicolò III (*Inferno*, XIX, vv. 100-103).

¹² All'uso retto e ordinato della libertà accenna anche Virgilio quando si congeda dall'allievo al termine della salita del purgatorio, nella convinzione che Dan-

re, egli sostiene anche che gli uomini siano incapaci di raggiungere ordine e libertà nelle realtà limitate e autonome dei singoli regni o città e che, di conseguenza, solo sotto la guida di un monarca universale il genere umano possa godere di una piena padronanza di sé (*Monarchia*, I, XII, 8). In virtù di simile organizzazione concettuale, la *libertas* della volontà assume un valore relativo e una natura essenzialmente morale, spesso assimilata dallo stesso autore all'idea di *rectitudo*; evidentemente, la libertà a cui pensa Dante poco ha a che vedere con le libertà negative della soggettività moderna, tanto più ampie quanto minori sono i loro vincoli¹³.

3. *Gli indizi indiretti: la geometria dell'Inferno*

Cambiando terreno per passare ai sintomi strutturali del plauso dantesco nei confronti della 'verità della parola', osserviamo adesso la geometria dei cerchi e dei gironi infernali. Una geometria di raffinata architettura, il cui tratto più sorprendente potrebbe essere visto nella concezione vendicativa della giustizia divina e nella minuziosa attenzione rivolta alla punizione dei malvagi (piuttosto che alla premiazione dei giusti)¹⁴.

Alla periferia dell'inferno sono collocati quanti hanno evitato di schierarsi con Dio o con Lucifero; al di là del parametro religioso,

te abbia compreso l'importanza del binomio libertà/umanità («Non aspettar mio dir né mio cenno; / libero, dritto e sano è tuo arbitrio / e fallo fora non fare a suo senno: / per ch'io te sovra te corono e mitrio»: *Purgatorio*, XXVII, vv. 139-142), su cui P. PORRO, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, II, *Purgatorio*, 1, *Canti I-XVII*, 2, *Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. MALATO, A. MAZZUCCHI, Salerno Editrice, Roma, 2014, pp. 523-560.

¹³ Ancora P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà/1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI, Carocci, Roma, 2014, pp. 171-190.

¹⁴ Cfr. T. BONETTI, *Dante e il 'regime amministrativo' dell'Inferno*, in questo volume.

spicca la disistima dell'Alighieri nei confronti di chi si è dimostrato incapace di prendere posizioni nette (così escludendo che l'ignavia possa in qualche modo assumere le forme di una rigorosa neutralità). Nei cerchi più vicini a Lucifero (l'ottavo e il nono), il Poeta fiorentino alloggia le macro categorie dei fraudolenti verso chi non si fida e di quelli verso chi si fida; poi l'ottavo cerchio è ulteriormente sotto-articolato in una serie di gironi accomunati dalla stigmatizzazione di eterogenee fraudolenze (ruffiani e seduttori, adulatori e lusingatori, simoniaci, maghi e indovini, barattieri, ipocriti, ladri, consiglieri fraudolenti, seminatori di discordia, falsari).

Il canto degli ipocriti (*Inferno*, XXIII) è quello che meglio si presta alle nostre considerazioni. Sebbene esso vanti un numero così alto e qualificato di letture tali da renderne impervio un inquadramento complessivo, siffatte letture sembrano convergere su alcuni aspetti strutturali e contenutistici in grado di confermare la tesi qui proposta¹⁵. L'immagine iniziale mostra Dante e Virgilio «come frati minori» che avvertono la difficoltà del passaggio che li impegna ed il cui sodalizio si fa particolarmente stretto: al loro cospetto, una moltitudine di peccatori gira lenta e stanca vestendo abiti monacali appesantiti da cappe di piombo ricoperte d'oro¹⁶. Ben si capisce come la rappresentazione figurata rifletta l'etimologia data al termine 'ipocrisia' da Isidoro di Siviglia, che ne ha proposto la discendenza da 'yπο' e 'crisis' (ossia 'ricoperti d'oro'); sicché il peccato consisterebbe nell'essere preziosi all'esterno, ma interiormente miseri. Ne sono effigie due 'frati gaudenti' (Catalano e Loderigo) i quali, fra i vari importanti incarichi politici nell'Italia di fine Duecento, furono reggitori di Firenze dopo la battaglia di Benevento del 1266 con

¹⁵ Cfr. M. SCOTTI, *Il canto degli ipocriti (Inf. XXIII)*, in *Lectura Dantis Fridericiana*, a cura di F. TATEO, D.M. PEGORARI, Palomar, Bari, 2004, pp. 155-197, a cui rimando per una sintesi della tradizione esegetica del canto.

¹⁶ Per più ampie considerazioni v. L. BATTAGLIA RICCI, *Canto XXIII. "Immagini di fuor/immagini d'entro": nel mondo della menzogna*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, I, *Inferno*, 1, *Canti I-XVII*, 2, *Canti XVIII-XXXIV*, a cura di E. MALATO, A. MAZZUCCHI, Salerno Editrice, Roma, 2014, pp. 740-769.

il mandato di conciliare Guelfi e Ghibellini (finendo, poi, per favorire la parte Guelfa come voluto da papa Clemente IV).

Quanto appena osservato avvalorava l'idea che Dante fosse portatore di un'ansia speculativa 'potenzialmente laica'. In questo senso, risulta convincente la prospettiva di chi sostiene che questa bolgia non si limiti a raffigurare la polemica contro una Chiesa corrotta e mondana, bensì costituisca uno dei principali episodi della consacrazione dell'Alighieri come 'promotore della verità' che, a prescindere dalle differenze tonali delle tre cantiche, coglie ogni occasione per esaltare l'importanza di una fedele manifestazione esteriore di quanto provato all'interno (quella piena corrispondenza tra ciò che è nel cuore e ciò che è sulla bocca che caratterizzava lo stilnovismo di cui lui stesso era stato espressione nella prima fase della sua attività letteraria)¹⁷.

4. *Gli indizi comportamentali: l'attività politica di Dante Alighieri*

È giunto il momento di chiedersi in quale misura questo ricco apparato speculativo sulla libertà di autodeterminazione e sulla coerenza fra pensiero e azione sia stato effettivamente praticato da Dante Alighieri durante la partecipazione alla vita istituzionale fiorentina nei pochi anni che vanno dalla sua prima apparizione in un consiglio (1295) al suo bando (1302). Gli incarichi ricoperti furono molteplici: il Consiglio generale del Comune (luglio-ottobre 1295); il Consiglio dei Trentasei del Capitano (1295-1296); il Collegio delle Capitadini delle Arti e dei Savi per l'elezione dei Priori (dicembre 1295); il Consiglio dei Cento (giugno-settembre 1296);

¹⁷ A. COMOLLO, *Il dissenso religioso in Dante*, Olschki, Firenze, 1990, p. 154 ss.; P. ACANFORA, *Myths and the political use of religion in Christian Democratic culture*, in *Journal of Modern Italian Studies*, 2007, pp. 307-338; E. FENZI, "Inferno" XXIII, *il canto degli ipocriti (con un'ipotesi su Guittone)*, in "Luogo è in Inferno...". *Viaggio a Malebolge*, a cura di G. CAPPELLI, M. DE BLASI, UniorPress, Napoli, 2018, pp. 127-167 (consultabile all'indirizzo <http://www.fedoabooks.unina.it/index.php/fedoapress/catalog/view/103/92/593-1>).

il priorato (giugno-agosto 1300); ancora il Collegio delle Capitulini delle Arti e dei Savi per l'elezione dei Priori (aprile 1301); l'Ufficio dei diritti del Comune e delle strade (aprile 1301); il Consiglio dei Cento (aprile-ottobre 1301)¹⁸. Il vuoto di notizie sulla partecipazione di Dante alle istituzioni fiorentine nel periodo intercorrente fra ottobre 1296 e maggio 1300 è, probabilmente, l'effetto di una perdita di documenti in piena coincidenza con la fase in cui la pressione di Bonifacio VIII su Firenze si intensifica e la divisione fra Bianchi e Neri si inasprisce¹⁹.

Negli ultimi decenni, gli studi sul punto sono stati rinvigoriti da ricerche interdisciplinari capaci di sistematizzare dibattiti prima spesso sviluppati in dimensione prevalentemente settoriale. La laconicità delle attestazioni, di per sé, non avrebbe permesso di andare molto lontano se non fosse stata integrata dalla accurata conoscenza del contesto in cui quei documenti sono stati prodotti. Non è certo questa la sede per rendere conto di tali studi, ma vale la pena evidenziare almeno alcuni degli aspetti che riecheggiano fra gli esploratori del tema.

Alla luce delle risultanze emerse soprattutto nel corso del simposio del 2014 a Roma *La Sapienza* e documentate nel fascicolo 1/2017 della Rivista *Reti Medievali*, un primo dato da sottolineare è che l'interesse di Dante verso la riflessione politica rappresenta la causa, piut-

¹⁸ Quindi l'attività politica dell'Alighieri si è concentrata nell'arco di pochi anni. Essa è stata caratterizzata da intensità e diversificazione di impegni, nessuno dei quali di scarsa importanza nell'economia della vita comunale fiorentina dell'epoca (come sottolinea A. BARBERO, *Dante*, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 145, persino l'incarico 'urbanistico' sulle strade era delicatissimo perché incideva sugli spazi di mobilità dei popolani del contado). La datazione qui riportata suggerisce che Dante, nei giorni da lui stesso descritti, anni dopo, come quelli in cui era stato vicino a 'dannarsi', fosse appunto immerso in complessi negoziati politici derivanti da alcune delle cariche indicate (cfr. L. TANZINI, «Ardua negotia». *Strumenti ordinari e straordinari nelle istituzioni fiorentine al tempo di Dante*, in *Dante attraverso i documenti. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze [1295-1302]*, a cura di G. MILANI, A. MONTEFUSCO, sezione monografica di *Reti Medievali Rivista*, 2017, 1, pp. 327-343).

¹⁹ A. ZORZI, *Dante tra i Bianchi e i Neri*, in *Dante attraverso i documenti. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, cit., pp. 391-413.

tosto che l'effetto, del suo impegno politico attivo: in questa direzione spinge chi aggancia la rottura dell'unità della poesia stilnovistica ai conflitti socio-politici del tempo²⁰. Come noto agli storici, il dibattito relativo ai percorsi di ristrutturazione della politica e della giustizia comunale dopo il 'biennio rivoluzionario' dominato da Giano della Bella, verteva soprattutto sulla nuova configurazione del Popolo (con le Arti maggiori affiancate da quelle minori e contestuale possibilità di iscrizione anche da parte di chi, come lo stesso Alighieri, non esercitava di fatto il mestiere), nonché sulle modalità di definizione e di persecuzione giudiziaria della classe dei 'magnati'. Tale quadro giustifica le politiche di un Bonifacio VIII che, proprio per arginare l'attacco ai privilegi ecclesiastici perseguito da Giano della Bella, esalta i popolari moderati per reprimere quelli radicali.

Un secondo e diffuso riscontro evidenzia come lo schieramento per cui Dante militava abbia registrato un'evoluzione significativa. Stando ai documenti, se nel primo biennio fu assertore del ridimensionamento del peso del Popolo fiorentino, quando tale schieramento si articolò in ulteriori 'correnti interne', egli assunse l'identità di Bianco²¹. Oltre che dalla originaria compiacenza nei confronti degli interessi economici della banca dei Cerchi, i popolani moderati Bianchi erano accomunati dal collante ideologico del progetto di un 'bene comune generale'. Questo dato è fondamentale per comprendere la sensibilità dantesca verso un embrionale 'pluralismo politico' inteso come superamento di una visione strettamente economica e individualista degli equilibri istituzionali del potere²².

²⁰ G. MILANI, *Dante politico fiorentino*, in *Dante attraverso i documenti. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, cit., pp. 511-563; E. FENZI, *Dante politico: note per un profilo*, in *Dante Studies*, 2019, pp. 23-59.

²¹ E. SESTAN, *Comportamento e attività di Dante in Firenze come uomo politico e di parte*, in *Il processo a Dante*, a cura di D. RICCI, Arnaud, Firenze, 1967, pp. 26-31.

²² In proposito, *ex multis* si segnalano B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, sp. p. 303; F. PIVA, *La (ri)scoperta di Dante in Francia tra secolo dei Lumi e primo Ottocento*, in *Studi francesi*, 2009, pp. 264-277; e C. DI FONZO, *Dante e il potere del popolo*, in *Pagine inattuali. Rivista di filosofia e letteratura*, 2012, 2, sp. p. 199 ss.

Dante ebbe modo di promuovere il gruppo dei Bianchi parlando e votando. Le attestazioni ci restituiscono l'immagine di un politico ben inserito malgrado la scarsa esperienza pregressa, le cui doti retoriche hanno rafforzato l'autorevolezza degli interventi quand'anche oppositivi (come avviene in occasione del dibattito sull'invio di truppe a supporto di Bonifacio VIII, quando il parere contrario di Dante stimola altri dissensi e riesce quanto meno a introdurre limiti di tempo e di spesa nella delibera che autorizza l'invio). Tuttavia, sarebbe improprio ascrivergli una fisiologica postura dissenziente nelle deliberazioni consigliari da lui partecipate.

Una terza controversia biografica, funzionale all'indagine sulla coerenza fra l'attività politica dantesca e i contenuti delle sue opere, riguarda l'onestà del Poeta. L'accusa di baratteria che gli costò l'esilio, fu davvero immeritata? Una parte dei suoi interventi a favore dei Guelfi bianchi fu davvero illegittima?

Si tratta di un dubbio destinato a rimanere irrisolto. In un sistema giuridico sostanzialmente privo di rigidi riferimenti costituzionali, dove ogni norma poteva modificare quelle precedenti, era quasi impossibile distinguere una forzatura delle leggi da una loro più piena realizzazione. A ciò si aggiunga che, soprattutto in certe realtà comunali, l'*arbitrium* necessario alla soluzione di problemi urgenti secondo modalità alternative a quanto stabilito dagli statuti «poteva essere visto come un modo per aggirare gli ostacoli alla realizzazione della giustizia o un modo per aggirare le regole che avrebbero garantito che la giustizia si realizzasse»²³.

A parere di alcuni cronisti dell'epoca e di numerosi commentatori contemporanei, un simile disallineamento andrebbe oltre la mera ambiguità delle decisioni con cui il priorato di cui Dante fe-

²³ G. MILANI, *Premessa*, in *Dante attraverso i documenti. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, cit., pp. 179-187, sp. p. 183. In termini esemplificativi: comparire in più consigli nello stesso semestre era in qualche misura tacciabile di illegittimità dai sostenitori del principio di rotazione delle cariche, pur essendo largamente praticato nei fatti; iscriversi a un'arte come membro estraneo al mestiere era una prassi legittimata dalle riforme del 1295, benché reputato iniquo da quanti lo intuivano come uno stratagemma per trasformare le corporazioni professionali in organizzazioni politiche sganciate dalla loro funzione originaria.

ce parte cacciò i Neri da Pistoia e richiamò i confinati Bianchi lasciando gli oppositori al soggiorno obbligato²⁴. Tale incongruenza fra la parola e l'azione potrebbe trovare una credibile giustificazione nell'ipotesi che sia stata proprio la torsione illiberale della signoria fiorentina cui Dante assistette di persona a esasperare il suo slancio esistenziale verso progetti comunitari fondati sulla tolleranza dell'altro, sul dialogo e sulla libertà di dissenso²⁵.

5. Conclusioni

Nell'ambito dell'analisi qui proposta, non occorre documentare quale natura abbia avuto l'esperienza personale da cui Dante ha tratto ispirazione per la difesa di una rigorosa manifestazione del 'vero'. E nemmeno formulare valutazioni su quanto Dante abbia meritato l'esilio che gli ha garantito una fama eterna.

Che la verità renda liberi, era stato detto da Gesù molto prima che da Dante (Gv 8,31-42). Allora, uno dei pregi della riflessione alighieriana da segnalare è la potenziale secolarizzazione del messaggio evangelico, nella misura in cui si eleva una libera narrazione di dati veritieri sull'azione dei pubblici poteri a una sorta di 'diffuso dovere morale' capace di giovare alla vita sociale degli uomini e alla coscienza civica della collettività.

Nel dibattito alimentato dal Convegno e nei contributi di questo volume, è stato variamente dimostrato che le opinioni di Dante

²⁴ Come appuntato da L. BRUNI, *Vita di Dante*, in *Le vite di Dante dal XIV al XVI secolo. Iconografia dantesca*, a cura di M. BERTÉ, M. FIORILLA, S. CHIODO e I. VALENTE, Salerno Editrice, Roma, 2017, par. 23-24, Dante ha dedicato vari passaggi epistolari alla confutazione di simili accuse di imparzialità. Ciò nonostante, il consenso attuale sembra propendere per l'intenzionale arbitrarietà di alcune delibere dell'esecutivo comunale datate settembre 1301; per la discussione sull'effettiva responsabilità di quel collegio v. diffusamente F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, il Mulino, Bologna, 2003.

²⁵ Tale ipotesi rafforza l'idea che il tema del traviamiento superi la dimensione religiosa e teologica per assumere implicazioni politico-biografiche (sul punto cfr. almeno le argomentazioni di G. MILANI, *Appunti per una riconsiderazione del bando di Dante*, in *Bollettino di italianistica*, 2011, pp. 42-70).

sul rapporto fra libertà e autorità sono molteplici e talvolta mutevoli²⁶. Più specificamente, come anticipato in premessa, questo intervento ha inteso accertare se il dissenso è considerato da Dante una parte essenziale del suddetto rapporto. Le impressioni conclusive sono essenzialmente due.

La prima è che Dante individua la possibilità di ovviare ai mali del mondo nella ricostituzione non tanto di una pace paradisiaca, quanto di un realistico equilibrio delle forze che devono agire in modo trasparente e convivere nel reciproco riconoscimento. Siamo certamente ancora lontani dalla democrazia procedurale kelseniana; eppure si intravede quell'esigenza di superare gestioni esclusivistiche del potere che, nei secoli successivi, avrebbe fatto del principio pluralista il cardine del costituzionalismo contemporaneo soprattutto mediante la tutela della libertà di pensiero e di critica²⁷.

La seconda, complementare alla prima, suggerisce che la possibilità di diffondere informazioni veritiere sulle dinamiche socio-politiche dei gruppi rappresenta anche uno strumento privilegiato di corretta risoluzione dei conflitti. Anche a questo proposito, la concezione medievale è irrimediabilmente segnata da un universalismo poco propizio a differenziazioni strutturali del potere politico; sicché, per Dante, la libertà di dissenso mira ad infrangere la logica della vendetta istituzionale senza, tuttavia, configurarsi come diritto strettamente funzionale alla costruzione di ordinamenti pluralistici.

²⁶ Si rinvia al contributo di U. BRUSCHI, *Legittimazione e funzioni della regalità nella Monarchia e nella trattatistica europea coeva: uno sguardo comparativo*, in questo volume.

²⁷ Sulla fascinazione di Kelsen per Dante cfr. i diversi approcci di V. FROSINI, *Prefazione all'edizione originale Kelsen e Dante*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, Mimesis, Milano-Udine, 2017, pp. 17-27; T.E. FROSINI, *Postfazione*, *ivi*, pp. 211-215; O. LEPSIUS, *Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy*, in *European Journal of International Law*, 2016, pp. 1153-1167; e l'accurato studio di S. VIDA, *Dante in Kelsen*, in questo volume.

TOMMASO BONETTI

DANTE E IL 'REGIME AMMINISTRATIVO' DELL'*INFERNO**

Abstract: Il contributo, muovendo dalla topografia, dall'assetto strutturale e dalla proiezione funzionale dell'*Inferno* dantesco, mira a rileggerne i contorni al fine di iscriverlo in un ipotetico e immaginario regime, soggettivamente e oggettivamente, amministrativo; viene azzardata, in altri termini, una rappresentazione giusamministrativistica dell'*Inferno* dantesco, provando ad applicare alla dimensione infernale della *Commedia* alcuni dei principi, delle categorie e degli istituti del moderno diritto delle pubbliche amministrazioni. Pur scontando inevitabili forzature interpretative, comunque dichiarate fin dall'inizio, l'autore tenta così di offrire una chiave alternativa di lettura di un classico letterario, anche nell'ottica di trarne suggestioni e spunti di riflessioni utili finanche per il moderno studio del diritto amministrativo.

Parole chiave: *Inferno* dantesco, amministrazione infernale, organizzazione amministrativa, attività amministrativa, amministrazione di risultato.

The 'administrative organization' of Dante's *Inferno*. Starting from the topography, the structural order and the functional projection of Dante's *Inferno*, the essay aims to revise its outlines in order to inscribe it in a hypothetical and imaginary regime, subjectively and objectively, administrative; in other words, an administrative representation of Dante's *Inferno* is dared, trying to apply to the infernal dimension of the *Commedia* some of the principles, categories and institutions of modern public administration law. Despite the inevitable interpretative stretches, however declared from the beginning, the author attempts to offer an alternative key to the reading of a literary classic, also in order to draw suggestions and useful reflections even for the modern study of the Administrative Law.

Key words: Dante's *Inferno*, hell administration, administrative organization, administrative activity, result administration.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Lo scritto costituisce il testo revisionato dell'intervento tenuto al Convegno *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità*, organizzato dalla sede di Ravenna del Dipartimento di Scienze Giuridiche nei giorni 14, 15 e 16 ottobre 2021.

1. «Dante e il 'regime amministrativo' dell'*Inferno*»: una premessa

«Dante e il 'regime amministrativo' dell'*Inferno*» è un titolo che impone una precisazione preliminare.

Muovendo dalla topografia, dall'assetto strutturale e dalla proiezione funzionale dell'*Inferno* dantesco, infatti, nel proseguo si tenterà di rileggerne i contorni iscrivendoli in un ipotetico regime, soggettivamente e oggettivamente, amministrativo.

In prima battuta, di conseguenza, potrebbe apparire come una sorta di *divertissement*, più che una vera e propria indagine giuridicamente orientata.

Si azzarderà, in effetti, una rappresentazione giusamministrativistica dell'*Inferno* dantesco, provando in particolare ad applicare alla dimensione infernale della *Commedia* alcuni principi, categorie e istituti del moderno diritto delle pubbliche amministrazioni¹.

Le forzature decontestualizzanti e destoricizzanti saranno quindi innumerevoli e, al contempo, inevitabili; anche per questa ragione, quindi, il perimetro dell'indagine sarà limitato solamente all'*Inferno*, parendo invece temerario estenderlo anche al *Purgatorio* e soprattutto al *Paradiso*.

Invero, come si proverà ad evidenziare soprattutto nella parte finale dello scritto, da una siffatta rilettura dell'*Inferno* dantesco si trarranno suggestioni e spunti di riflessione utili forse anche per il moderno studio del diritto amministrativo, a ennesima riprova non solo della grandiosità, non essendovene evidentemente alcun bisogno, ma per certi versi anche della persistente vitalità dell'opera del Poeta².

¹ Per il testo della *Divina Commedia*, si cfr. *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. PETROCCHI, Le Lettere, Firenze, 1994.

² Gli studi sul rapporto tra Dante e il diritto non sono molti: di recente, però, si v. J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2013, trad. it. a cura di S. MENZINGER, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016; sullo studio del diritto durante la vita di Dante, si legga invece il recente lavoro di A. PADOVANI, *L'insegnamento del diritto a Bologna nell'età di Dante*, il Mulino, Bologna, 2021.

2. L'Inferno dantesco a regime amministrativo

Punto di partenza dell'itinerario immaginato è l'idea per cui l'*Inferno* dantesco possa essere effettivamente ricostruito – tra le pieghe dei molteplici strati interpretativi che, del resto, l'accompagnano da secoli – anche in chiave amministrativa, offrendo persino, come si è in qualche modo già anticipato, un ben preciso modello di amministrazione.

Come noto, d'altronde, lo stesso Dante non era digiuno di amministrazione, anche se ovviamente il contesto medievale nel quale visse e operò non era, né poteva essere, quello di un sistema a diritto amministrativo³.

Come parimenti noto, inoltre, Dante fu anche uno straordinario studioso dei poteri 'pubblici', del relativo assetto e delle corrispondenti dinamiche istituzionali, come soprattutto il *De Monarchia* attesta nitidamente, ancorché su queste problematiche non ci si soffermerà nel proseguo⁴.

Il diritto amministrativo, ad ogni modo, ha una origine tutto sommato recente, avendo acquisito una configurazione autonoma essenzialmente alla fine del Settecento, formandosi all'interno degli ordinamenti giuridici generali che si erano affermati in Europa dopo i trattati di Vestfalia ovvero gli Stati⁵.

È altrettanto vero, però, che le pubbliche amministrazioni e il diritto amministrativo non sono coevi: vi è, infatti, una rilevante

³ Sull'ordine giuridico medievale, si legga P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, rist., Laterza, Roma-Bari, 2017.

⁴ A riprova dell'interesse che le riflessioni di Dante hanno suscitato nel corso del tempo, anche in una prospettiva giuridica, è sufficiente ricordare, del resto, l'opera giovanile di Hans Kelsen, *Die Staatslehre des Dantes Alighieri*, del 1905, oggetto della recente riedizione H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, Mimesis, Milano-Udine, 2017, con postfazione di T.E. FROSINI, p. 211 ss.

⁵ Sulla genesi del diritto amministrativo, in questa sede è sufficiente rimandare alla sintetica rappresentazione che ne offre G. DELLA CANANEA, *Genesi e sviluppo del diritto amministrativo*, in G. DELLA CANANEA, M. DUGATO, B. MARCHETTI, A. POLICE, M. RAMAJOLI, *Manuale di diritto amministrativo*, Giappichelli, Torino, 2022, p. 5 ss.

distanza tra il periodo in cui le amministrazioni si sono formate e la genesi del diritto amministrativo.

L'esistenza di apparati amministrativi nell'ambito di regni, imperi e repubbliche è invece ampiamente attestata da fonti risalenti, ad esempio in relazione al contrasto alle epidemie.

Per altro verso, poi, diversi studiosi dell'opera dantesca hanno sottolineato che la topografia e la stessa struttura dell'*Inferno* restituiscono una «visione perversa e surreale»⁶ di una città governata dalla «rigida giustizia», dell'epoca in cui Dante viveva⁷.

Le possibilità di identificare, comunque impervie, possibili similitudini con un moderno sistema amministrativo, in particolare a diritto amministrativo, finiscono però qui, iniziando invece il percorso precedentemente delineato.

3. *L'Inferno dantesco come amministrazione in senso oggettivo e soggettivo*

E non può che iniziare con una domanda: *l'Inferno* dantesco presenta caratteri tali da poter essere qualificato come una pubblica amministrazione⁸?

Ebbene, ad avviso di chi scrive, *l'Inferno* dantesco integra innanzitutto gli estremi di una amministrazione in senso soggettivo od organico; viene presentato, infatti, come un organismo articolato in un insieme di uffici e organi, tutti preposti allo svolgimento dei compiti e delle potestà funzionali al perseguimento delle finalità generali a cui l'ente infernale è istituzionalmente preposto.

È, però, amministrazione anche in senso oggettivo o funzionale, in quanto consta di una serie di attività e operazioni materiali, tra loro concatenate, preordinate al raggiungimento dei fini assegnati.

⁶ J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, cit.

⁷ *Inferno*, XXX, v. 70.

⁸ Sul concetto di amministrazione pubblica nell'ordinamento italiano, si legga M. CAMMELLI, *La pubblica amministrazione*, il Mulino, Bologna, 2014.

Fini che, per quanto la nozione di interesse pubblico in senso proprio sia tra quelle più complesse e sfuggenti dell'intero panorama giuspubblicistico, certamente corrispondono a interessi generali che il Legislatore (divino) ha puntualmente identificato, sussunto e predeterminato come altrettanti interessi pubblici primari da soddisfare, in armonia – potremmo dire – con il principio di legalità in funzione di indirizzo.

Il sistema infernale appare così interamente permeato, tanto sotto il profilo organizzativo quanto in relazione al regime delle attività svolte, anche dal principio di funzionalizzazione.

L'*Inferno* dantesco, cioè, esiste e opera per la cura non di interessi propri e individuali, bensì per il concreto perseguimento di fini pubblici, nel senso di prefissati «colà dove si puote ciò che si vuole», come in ben due circostanze, per legittimare il viaggio, risponde Virgilio a due solerti funzionari preoccupati da una situazione che appariva alle forme tradizionali di svolgimento delle funzioni, oltre che alla prassi del contesto amministrativo di riferimento⁹.

4. *L'organizzazione infernale*

Delle amministrazioni pubbliche presenta altresì anche alcuni tipici tratti organizzativi: appare, infatti, come un sistema coordinato di soggetti, risorse e mezzi approntati dall'ordinamento per il perseguimento dei fini assegnati e, dunque, come veicolo per lo stesso esercizio del potere¹⁰.

A differenza delle formazioni in cui l'organizzazione è per lo più rimessa all'iniziativa dei relativi componenti, come quelle private, l'organizzazione infernale è poi interamente disciplinata secondo un modello meccanicamente e rigidamente predefinito.

⁹ *Inferno*, III, vv. 94-96.

¹⁰ Sull'organizzazione delle amministrazioni pubbliche nell'ordinamento italiano, si v. M. DUGATO, *Organizzazione*, in G. DELLA CANANEA, M. DUGATO, B. MARCHETTI, A. POLICE, M. RAMAJOLI, *Manuale di diritto amministrativo*, cit., p. 165 ss.

Dispone, del resto, di una sede e di una serie di dotazioni infrastrutturali, realizzate secondo schemi di governo degli assetti territoriali che ricordano le zonizzazioni e le localizzazioni proprie del razionalismo pianificatorio della prima stagione del racconto urbanistico.

Insiste, infatti, in una dimensione che, per quanto trascendente, si sviluppa lungo la profonda cavità a forma di imbuto che, come noto, si apre sotto Gerusalemme e raggiunge il centro della Terra¹¹.

Una cavità nelle quale sono per l'appunto approntate opere infrastrutturali strumentali allo svolgimento dei propri compiti: si pensi, ad esempio, alla città di Dite con le torri e le mura arroventate¹², ma anche agli stessi fiumi infernali come lo Stige e il Flegetonte nonché alle selve e alle sabbie dei gironi del VII cerchio, alle porte dell'inferno e così via.

È, ancora, composto da nove cerchi. E, addirittura, l'ottavo cerchio, Malebolge, ha una struttura ancora più articolata, essendo composto da dieci fossati¹³.

Ogni cerchio potrebbe essere così assimilato a una sorta di dipartimento o direzione generale più o meno complessa a loro volta articolate, come nel caso di Malebolge, in più servizi o unità organizzative responsabili, tutte comunque differenziate in rapporto alle specifiche funzioni da svolgere nei limiti del corrispondente perimetro competenziale.

Tutte, cioè, singolarmente preordinate allo svolgimento dei compiti rientranti nell'ambito delle relative competenze, nel quadro più generale del regime delle attribuzioni proprie dell'amministrazione infernale.

¹¹ *Inferno*, XI, vv. 1-115.

¹² Dite è una città immaginaria che Dante colloca nel sesto cerchio. Quando Dante e Virgilio vi giungono, la città appare loro recintata da alte mura collegate da torri, e circondata dalla palude dello Stige: *Inferno*, XI, vv. 1-12.

¹³ *Inferno*, XVIII, vv. 1-18.

5. *Il personale*

L'amministrazione infernale è popolata, oltre che dai destinatari dell'azione amministrativa, ovvero i dannati, anche da un personale ampio e variegato: i custodi dell'*Inferno* dantesco.

Funzionari che hanno anch'essi un inquadramento differente e che svolgono mansioni diverse.

Si considerino innanzitutto le principali figure demoniache che sembrano in qualche modo assolvere a funzioni dirigenziali, come Caronte e Minosse, ma anche Gerione, Cerbero, Pluto, Flegiàs, il Minotauro, la «regina dell'eterno pianto» e così via.

A questa fascia dirigenziale rispondono poi una multiforme e amplissima schiera di addetti che appaiono legati da rapporti di servizio con le singole unità organizzative: i diavoli della città di Dite, i Centauri, le Furie e le «nere cagne», i diavoli delle Malebolge e i Giganti¹⁴.

Soprattutto il caso dei diavoli delle Malebolge è emblematico: sono, infatti, finalisticamente orientati a svolgere alcuni compiti predeterminati ovvero straziare i dannati con «gli unghioni, con i raffi o runcigli», di cui si servono all'occorrenza per «ficcarli dentro» o «tirarli fuori dalla pegola spessa»¹⁵.

Hanno anche una sorta di 'capo ufficio', un dirigente, al quale sono gerarchicamente subordinati: Malacoda, il quale sceglie di volta in volta gruppi di dieci di loro che, ancorché probabilmente non proprio quali responsabili del procedimento, invia a pattugliare lungo l'argine sinistro della bolgia, affinché non vi siano dannati «ad 'accaffare' fuor di pegola»¹⁶.

¹⁴ *Inferno*, XXXI, vv. 19-33.

¹⁵ *Inferno*, XXII, vv. 70-74; XXI, vv. 52-57; e XXII, vv. 34-36.

¹⁶ *Inferno*, XXI, v. 37 ss., vv. 67-71.

6. *L'attività dell'amministrazione infernale*

Nella prospettiva data, un altro importante interrogativo riguarda la tipologia e il regime delle attività svolte dall'amministrazione infernale: in altri termini, cosa 'fa' e quali sono il fondamento e la natura dei poteri esercitati dall'amministrazione infernale?

Innanzitutto, ed è forse più una constatazione che una considerazione, l'azione dei poteri infernali consta di attività e operazioni materiali che non si esauriscono solamente in una dimensione punitiva, per quanto evidentemente prevalente, tenuto sempre conto delle finalità istituzionali che deve perseguire, ma anche in accertamenti – più che in valutazioni – tecniche (è il caso, ad esempio, di Minosse) e in verifiche e controlli (in particolare, in ordine alla piena ed effettiva irrogazione delle sanzioni).

Non solo. Consta, inoltre, anche nella gestione diretta di determinati servizi, a partire dai trasferimenti e dal sistema della mobilità, come attestano le attività svolte da Caronte e Flegiàs, persino sperimentando, come nel caso di Anteo quasi al termine del viaggio di Dante e Virgilio¹⁷.

Tutte queste attività e operazioni trovano il proprio fondamento, poi, in un insieme di regole prefissate che ne tipizzano rigidamente i contorni.

Regole, cioè, che definiscono le ragioni, come si è visto, per il cui perseguimento il potere dovrà essere esercitato, i presupposti di fatto necessari per giustificarne l'esercizio e le condizioni alle quali l'esercizio di quel potere sarà subordinato¹⁸.

Come per le altre amministrazioni pubbliche, inoltre, in forza delle norme attributive del potere l'amministrazione infernale «non

¹⁷ *Inferno*, XXXI, vv. 112-145. Sull'atipicità nella organizzazione dei servizi pubblici locali, si legga G. PIPERATA, *Tipicità e autonomia nei servizi pubblici locali*, Giuffrè, Milano, 2005.

¹⁸ Su questi profili la bibliografia è ovviamente sterminata, ci si limita quindi a rimandare a A. POLICE, *La legge, il potere amministrativo e le situazioni giuridiche soggettive*, in G. DELLA CANANEA, M. DUGATO, B. MARCHETTI, A. POLICE, M. RAMAJOLI, *Manuale di diritto amministrativo*, cit., p. 122 ss.

riceve una mera facoltà» di esercitare o meno il potere: «essendo infatti preordinato al perseguimento di un fine indicato dalla legge», anche per l'amministrazione infernale «l'esercizio del potere è doveroso», nel senso che deve essere sempre esercitato laddove ne ricorrano i presupposti e le condizioni normativamente dati¹⁹.

Infine, quanto alla natura del potere esercitato, pare trattarsi di un potere tendenzialmente vincolato e non discrezionale.

L'amministrazione infernale, in relazione alle singole fattispecie concrete, ha infatti essenzialmente il compito di verificare se ricorrano tutti i presupposti di fatto e tutte le condizioni al cui invero la norma attributiva del potere fa discendere il dovere per l'amministrazione di agire, con effetti anch'essi rigidamente predefiniti, segnatamente in forza della legge del contrappasso.

Un'attività, dunque, in cui in capo all'amministrazione infernale non sembra residuare alcun margine circa il libero apprezzamento del fatto o degli interessi coinvolti e in riferimento alla quale, pertanto, l'amministrazione è meccanicamente chiamata a verificare, in modo pedissequo, se – per l'appunto – ricorrono i presupposti e le condizioni previsti dalla legge²⁰.

Sempre in relazione al regime dell'attività, si potrebbe ulteriormente proseguire, soffermandosi ad esempio sulla situazione soggettiva dei dannati nei confronti del potere esercitato dall'amministrazione infernale, se di interesse legittimo oppositivo o pretensivo²¹, o ancora sul problema del potere sostitutivo, quale quello esercitato dal messo celeste di fronte alle porte della città di Dite, o su quello del formalismo di alcuni funzionari, come Caronte e Minosse, in contrasto all'approccio più sostanzialista di Virgilio che sarebbe interessante analizzare alla luce degli orientamenti giurisprudenziali.

¹⁹ A. POLICE, *La legge, il potere amministrativo e le situazioni giuridiche soggettive*, cit., p. 123.

²⁰ In generale, sulla discrezionalità amministrativa, è doveroso il rinvio a M.S. GIANNINI, *Il potere discrezionale della pubblica amministrazione*, Giuffrè, Milano, 1939.

²¹ Sull'interesse legittimo, si legga F.G. SCOCA, *L'interesse legittimo. Storia e teoria*, Giappichelli, Torino, 2017.

ziali relativi all'applicazione dell'articolo 21-*octies*, comma 2, della legge sul procedimento²².

È bene invece fermarsi qui, riservandosi solamente una breve chiosa finale.

7. *Sull'amministrazione dell'Inferno dantesco: una chiosa finale*

Alla luce del percorso condotto, è infatti opportuno porsi due domande più generali: l'amministrazione dell'*Inferno* dantesco che tipo di *amministrazione* è? E quali caratteri complessivamente presenta?

Ebbene, ricorrendo ancora una volta alle categorie della moderna scienza del diritto amministrativo, pare potersi affermare che quella infernale è un'amministrazione dai tratti intimamente arcaici, ma allo stesso tempo, almeno per certi versi, fortemente innovativi, quasi contemporanei.

Arcaica perché, in un ideale raffronto con lo stato presente del sistema amministrativo italiano, sembra rispondere a un modello amministrativo ormai superato da molti e non secondari punti di vista.

È infatti un'amministrazione fortemente verticistica, in cui non vi è formalmente e sostanzialmente alcuna separazione tra politica e amministrazione; un'amministrazione, quindi, a struttura piramidale, improntata a logiche gerarchiche in senso stretto, tanto nelle

²² In proposito, nell'ambito della scienza del diritto amministrativo, si v. i contributi raccolti in *L'invalidità amministrativa*, a cura di V. CERULLI IRELLI, L. DE LUCIA, Giappichelli, Torino, 2009; si cfr. anche S. CIVITARESE MATTEUCCI, *La validità degli atti giuridici tra teoria e dogmatica. Alcune riflessioni a partire da due libri recenti*, in *Diritto pubblico*, 2015, p. 227 ss.; prima dell'introduzione dell'articolo 21-*octies* nel *corpus* della legge 7 agosto 1990, n. 241, si leggano A. ROMANO TASSONE, *Tra diversità e devianza. Appunti sul concetto di invalidità*, in *Studi in onore di V. Ottaviano*, II, Giuffrè, Milano, 1993, p. 1117 ss.; A. POLICE, *L'illegittimità dei provvedimenti amministrativi alla luce della distinzione tra vizi cd. formali e vizi sostanziali*, in *Diritto amministrativo*, 2003, p. 735 ss.

relazioni con gli amministrati, i dannati, quanto nelle stesse relazioni interne, come nel caso dei diavoli di Malebolge.

È, ancora, un'amministrazione gelosa custode delle proprie prerogative e impermeabile a qualsivoglia interazione con l'esterno, come attestano le difficili interlocuzioni tra Dante e Virgilio, da una parte, e i funzionari infernali, dall'altra parte; è, inoltre, un'amministrazione che opera in maniera tendenzialmente deprocedimentalizzata e certamente non secondo logiche collaborative.

È, infine, un'amministrazione ossessivamente formalistica e ripetitiva, nel senso di burocratica, esercitando un'attività autoritativa che si connota per l'esistenza di una posizione di supremazia speciale tra l'istituzione e il dannato, che tende ad assolutizzare il perseguimento degli interessi alla cui cura è preposta, quasi «ponendo sé stessa al centro del problema», e che risulta intrinsecamente permeata da un approccio e da una «cultura tecnocratica e amministrativa» della punizione²³.

È insomma un'amministrazione che, osando un ulteriore parallelismo con l'ordinamento italiano, sembra assimilabile alla modellistica delle amministrazioni pubbliche antecedenti alla grande stagione di riforme degli anni Novanta del secolo scorso²⁴.

Al contempo, però, è un'amministrazione che presenta alcuni tratti molto innovativi, per l'appunto quasi contemporanei²⁵.

È, infatti, un'amministrazione decisamente orientata al risultato; è, cioè, un'amministrazione la cui attività non è solo normati-

²³ Riprendendo, in relazione al sistema penitenziario, riflessioni di D. MELOSI, M. PAVARINI, *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario*, il Mulino, Bologna, 1977, *passim*.

²⁴ Per un quadro storico degli itinerari evolutivi che hanno segnato l'amministrazione italiana, si legga G. MELIS, *Storia dell'amministrazione italiana*, il Mulino, Bologna, 1996.

²⁵ Sulle tendenze recenti del sistema amministrativo italiano, si v. S. CASSESE, L. TORCHIA, *Diritto amministrativo. Una conversazione*, il Mulino, Bologna, 2014, *passim*; M. CAMMELLI, *Amministrazione e mondo nuovo: medici, cure, riforme*, in *Diritto amministrativo*, 2016, p. 33 ss.; si v. anche i contributi in *La legge n. 241 del 1990, trent'anni dopo*, a cura di A. BARTOLINI, T. BONETTI, B. MARCHETTI, B.G. MATTARELLA, M. RAMAJOLI, Giappichelli, Torino, 2021.

vamente delineata, ma che appare in tutto e per tutto segnata da una immanente tensione verso il conseguimento del risultato legale stesso.

È, in altri termini, un'amministrazione costantemente preoccupata anche dell'idoneità del potere esercitato rispetto al conseguimento dei risultati legali che l'ordinamento gli ha assegnato ovvero la soddisfazione degli interessi pubblici primari²⁶.

Ciò che, a tacer d'altro, rende l'amministrazione infernale in linea con le traiettorie efficientistiche che, ormai da diverso tempo, permeano sempre di più i caratteri funzionali e strutturali anche dello stesso sistema amministrativo italiano, mettendo soprattutto in evidenza alcuni dei principali nodi problematici con cui, oggi come oggi, ci si sta confrontando²⁷.

Il che conferma una volta ancora, e non che ve ne fosse ovviamente bisogno, la bellezza e la straordinarietà della *Commedia*; d'altronde, per dirla invece con Italo Calvino, un «classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire».

E questo sembra poter valere anche per lo studio del diritto amministrativo.

²⁶ Sul concetto di amministrazione di risultato o per risultati, si v. S. CASSESE, *Che cosa vuol dire «amministrazione di risultati»*, in *Giornale di diritto amministrativo*, 2004, p. 941 ss.; si cfr. anche i contributi raccolti in *Principio di legalità e amministrazione di risultato*, a cura di M. IMMORDINO, A. POLICE, Giappichelli, Torino, 2004.

²⁷ Sulle traiettorie efficientistiche nell'ordinamento italiano, si v. R. URSI, *Le stagioni dell'efficienza. I paradigmi giuridici della buona amministrazione*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2016; in una prospettiva più generale, si legga M. DUGATO, *I nuovi confini della patologia degli atti amministrativi*, in *Munus*, 2020, p. 13 ss.

SILVIA VIDA

DANTE IN KELSEN*

Abstract: In un'opera giovanile, Kelsen considera la dottrina politica di Dante Alighieri anticipatrice della modernità, cogliendone il significato scientifico, prima che ideologico o politico. A partire da tale constatazione, questo scritto ipotizza che il 'Dante di Kelsen' riveli anche un 'Dante in Kelsen'. Allo scopo di verificare questa ipotesi, la prima parte del lavoro ricostruisce la lettura kelseniana della teoria politica di Dante, prestando particolare attenzione ai suoi capisaldi aristotelici – il *principium unitatis* e l'idea di intelletto potenziale – che interessano specialmente Kelsen. La seconda parte identifica alcuni germi danteschi nella *reine Rechtslehre*.

Parole chiave: Dante, Kelsen, Impero, libertà, trascendentale.

Dante in Kelsen. In an early work, Kelsen took Dante Alighieri's political philosophy to be an anticipation of modernity, appreciating its scientific rather than ideological or political significance. Starting from this observation, the present paper suggests that Kelsen's Dante also reveals a 'Dante in Kelsen'. In order to test this hypothesis, the first part of the paper reconstructs Kelsen's reading of Dante's political theory, paying particular attention to its Aristotelian tenets – the *principium unitatis* and the idea of *potential intellect* – which are of particular interest to Kelsen. The second part identifies some traits of Dante's thought in the *reine Rechtslehre*.

Key words: Dante, Kelsen, Empire, liberty, transcendentalism.

1. Introduzione

Hans Kelsen (1881-1973) ha dedicato alla filosofia politica di Dante la sua prima monografia, pubblicata nel 1905 col titolo *Die Staatslehre des Dante Alighieri*¹. In questa opera giovanile, Kelsen definisce il pensiero politico di Dante, specialmente quello desu-

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

¹ Il volume fu pubblicato dall'editore viennese Deuticke a partire dalla tesi di laurea di Kelsen. È stato tradotto in italiano col titolo *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, a cura di G. MONATERI, E. FROSINI, Mimesis, Milano-Udine, 2017 (ed. or. 1974; v. nota 8, *infra*).

mibile dalla *Monarchia*, «alba del rinascimento»², mostrandone il carattere sistematico e la capacità di porsi come una trattazione «scientifica»³ e anticipatrice della modernità. Secondo Kelsen, «[l']ideale imperiale di Dante (*Kaiserideal*) [...] è l'espressione di una convinzione scientifica, per cui egli scorgeva in uno stato mondiale monarchico la salvezza dell'umanità»⁴. Che Dante abbia dedicato un'opera a questo tema costituisce già di per sé, agli occhi di Kelsen, un merito scientifico. Infatti, anche se l'idea di una Monarchia universale attraversa tutta la pubblicistica medievale, tuttavia, prima di Dante, «non si conosce un solo scritto che sia stato specificamente dedicato a questo argomento»⁵, e in cui la *Weltanschauung* medievale trovi «la [sua] realizzazione più lucida e consequenziale»⁶. Il carattere teleologico della dottrina dello Stato presentata nel libro I della *Monarchia* supera infatti, secondo Kelsen, la prospettiva teologico-politica all'epoca prevalente⁷.

L'insistenza sulla scientificità del pensiero politico dantesco insinua il dubbio che la lettura kelseniana non sia meramente storico-ricostruttiva. L'ipotesi che informa questo scritto è che nello studio kelseniano su Dante emergano prospettive di analisi che saranno compiutamente elaborate come componenti della teoria trascendentale del diritto, o dottrina pura⁸. Non si tratterebbe, insomma,

² *Ivi*, p. 32; cfr. *ivi*, p. 54.

³ *Ivi*, p. 160.

⁴ *Ivi*, p. 48.

⁵ Secondo Kelsen, sebbene l'idea di una Monarchia universale attraversi tutta la pubblicistica politica del medioevo, da Agostino in poi, essa costituisce un «tacito presupposto» che Dante ha il merito di scientifico di esplicitare e trattare organicamente: cfr. *ivi*, p. 160.

⁶ *Ivi*, pp. 73, 158. Cfr. A. MERLINO, *Storia di Kelsen. La recezione della Reine Rechtslehre in Italia*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2012, p. 96.

⁷ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., pp. 95-106.

⁸ Ciò richiede anzitutto di chiarire che la circostanza storica che vede nascere l'opera kelseniana, in un'epoca in cui Kelsen era ancora un suddito dell'impero asburgico, non sembra avere alcuna implicazione per la sua lettura di Dante. Non è però di questa idea V. FROSINI, *Prefazione all'edizione originale Kelsen e Dante*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 21, per il

di uno studio periferico, con «un che di estremo» e di eterogeneo rispetto agli scritti più tardi destinati a divenire classici del pensiero giuridico novecentesco⁹. Come vedremo, Kelsen non segue Dante nel ritenere l'Impero universale il *non plus ultra* della politica. Dell'Impero, inteso come costruzione ideale, egli coglie piuttosto il valore teoretico, anzitutto il carattere dell'unità. A Kelsen interessa il significato scientifico dell'idea imperiale, non quello ideologico.

La verifica di questa ipotesi si struttura in due parti. La prima contiene una ricostruzione sommaria della lettura kelseniana del pensiero politico dantesco, in particolare di due dei suoi capisaldi aristotelici: il *principium unitatis* e l'idea di intelletto potenziale. La seconda parte individua, a partire da tale lettura, alcuni germi danteschi nella *reine Rechtslehre*, alla cui edificazione Kelsen si dedicerà di lì a qualche anno. C'è qualcosa dell'Impero universale dantesco nella teoria logico-trascendentale dell'unità del diritto così come nel 'sogno della libertà' attraverso il diritto. C'è, insomma, un Dante di Kelsen ma anche un po' di Dante in Kelsen: la scienza del diritto kelseniana emerge da una sensibilità filosofica non solo neo-kantiana¹⁰, ma anche dantesca, quindi aristotelica. O almeno c'è più sensibilità dantesca di quanto solitamente si pensi.

2. *Il Dante di Kelsen: reductio ad unum, libertà e Kulturstaat*

La *Monarchia* di Dante Alighieri è un trattato politico sull'Impero, il principato che sta sopra tutti gli altri, relativamente a ciò

quale il fatto che Kelsen fosse allora cittadino dell'Impero asburgico ha condizionato fortemente la sua prospettiva di analisi.

⁹ V. FROSINI, *Prefazione all'edizione originale Kelsen e Dante*, cit., p. 7 (originariamente in V. FROSINI, *Kelsen e Dante*, Boni editore, Bologna, 1974, p. 13). Frosini sostiene anche che Kelsen ha avuto il pregio di condurre una «analisi letteraria di un problema essenzialmente politico» (*ibidem*).

¹⁰ Sull'epistemologia neo-kantiana di Kelsen si veda A. ARTOSI, *Hans Kelsen e la cultura scientifica del suo tempo*, Gedit, Bologna, 2006; cfr. H. DREIER, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Nomos, Baden-Baden, 1986.

che ha principio e fine nel tempo, cioè «sopra di ciò che ha dimensione temporale»¹¹. L'opera non tratta genericamente dello Stato o del regno, bensì della Monarchia universale, del potere universale dell'Impero. Le questioni discusse da Dante sono ben note: l'Impero è necessario al buon governo del mondo? È esclusivo appannaggio di Roma? La sua autorità deriva da Dio o dal papa? Il modo in cui egli affrontava quegli interrogativi è ritenuto da alcuni studiosi rivoluzionario, da altri tipico dell'epoca, e quindi poco originale¹². Kelsen è tra coloro che considerano Dante in anticipo sui tempi e già proiettato nella modernità¹³.

L'attenzione di Kelsen lettore di Dante si concentra in particolare sul principio dell'unità dell'autorità politica e del diritto, nonché sulla traduzione in atto del potenziale intellettuale umano, che presuppone la realizzazione di tale unità.

L'architettura dell'universo dantesco è quella della trattatistica medievale: l'universo è una catena che lega la terra intera, l'umanità e le società particolari, così come ogni individuo, una catena

¹¹ *Monarchia*, I, II, 2.

¹² Altre questioni controverse ineriscono alla datazione, che è per lo più congetturale e di solito collocata nella seconda decade del 1300: cfr. D. QUAGLIONI, *Introduzione*, in DANTE, *Monarchia*, a cura di D. QUAGLIONI, Mondadori, Milano, 2015, p. XXXIII ss. (questa è l'edizione dell'opera di Dante qui utilizzata); C. FREY, *Preface*, in C. LEFORT, *Dante's Modernity. An Introduction to the Monarchia*, ICI Press, Berlin, 2020 (ed. or. 1993), pp. IX-XI. Sull'importanza del volume kelseniano dedicato alla teoria politica di Dante si veda F. RICCOBONO, *Interpretazioni kelseniane*, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 1-32. Contribuiscono all'interesse per questa opera kelseniana, piuttosto prolungato nel dibattito italiano, anche M. CAU, *Hans Kelsen et la théorie de l'État chez Dante*, in *Laboratoire Italien. Politique et société*, 2005, pp. 125-150; E. ANCONA, *Dante l'antisovrano. Attualità di una riflessione tardomedievale*, in *Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia*, 2011, pp. 343-350.

¹³ Scrive Kelsen; «Quindi, a prescindere dal fatto che lo scritto del Poeta sulla monarchia universale [...] sia visibilmente superiore a pubblicazioni simili del suo tempo, la dottrina dantesca dello Stato è l'espressione più eccellente della dottrina medievale e nello stesso tempo – per lo meno in molti punti – il suo superamento. Ed è per ciò che la dottrina dantesca dello Stato suscita il nostro interesse, per il fatto che in essa Dante, uomo medievale della Scolastica, combatte contro Dante, uomo moderno del Rinascimento»: H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 32. Cfr. *ivi*, p. 54.

in cui nessun anello può essere omesso senza distruggere l'insieme. Lo Stato terreno è soltanto una parte di tutto l'edificio del mondo, un membro organico dello Stato divino che abbraccia cielo e terra¹⁴. Come ogni essere o comunità, purché essa formi un'unità, lo Stato terreno è una copia dell'universo¹⁵, un riflesso «della signoria di Dio, alla quale esso sta nella relazione del microcosmo col macrocosmo»¹⁶. Nel libro I, cap. XV della *Monarchia*, Dante afferma che l'unità suprema è Dio, da cui tutto il bene promana: la volontà di Dio è dunque la fonte originaria del diritto e della giustizia¹⁷. Ciò vale sia per il mondo esteriore, il *cosmos*¹⁸, sia per il mondo interiore, o morale, in cui vige un'identica esigenza di *ordinatio ad unum*. L'umanità stessa è strutturata organicamente secondo il principio dell'unità: dalla *domus* e dal *vicus* sino alla *civitas* e al *regnum*. I regni, infine, stanno tutti nella solida struttura della Monarchia, cioè dello stato universale che abbraccia l'intera umanità. Sulla sommità di questa grandiosa costruzione stanno l'imperatore e il papa, ognuno dei quali è soggetto, nella propria sfera giurisdizionale, alla sovranità di Dio.

Della cosmologia dantesca a Kelsen interessa anzitutto estrapolare il *principium unitatis*, il quale poggia «sull'autorità e l'ideale», non certo sull'esperienza¹⁹. In Dante, il principio di unità è garanzia

¹⁴ *Monarchia*, I, VI-VII.

¹⁵ *Monarchia*, III, XVI.

¹⁶ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 73.

¹⁷ *Ivi*, p. 76. La giustizia umana, di conseguenza, consiste solamente nella conformità alla volontà divina (*Monarchia*, II, II, 4). Come ricorda Kelsen, Dante fa sua la dottrina tomistica del diritto, che distingue tra *lex divina*, cioè le norme espresse direttamente ed esplicitamente da Dio, il diritto divino in senso stretto, e la *lex naturalis*, cioè la legge voluta da Dio ma solo mediatamente, dato che il diritto naturale proviene direttamente dalla natura delle cose che è lo strumento di Dio o dell'arte divina (*Monarchia*, II, *passim*): cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 77 ss.

¹⁸ Il centro del mondo esteriore è la terra a forma sferica circondata da nove cieli, al di là dei quali c'è l'empireo. L'inferno riempie l'interno della terra, e nell'infimo cerchio di esso c'è Satana, il principio del male. Il questo macrocosmo esteriore trovano posto, come sappiamo, il monte del purgatorio e il giardino dell'Eden: cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 75.

¹⁹ *Ivi*, pp. 75, 169-170.

del bene; dal molteplice, al contrario, scaturisce il male. Conflitto e discordia sono espressione del molteplice, mentre unità significa concordia, tranquillità e pace. Solo l'Impero, che è uno e si estende a tutta l'umanità, può realizzare la pace. Nel libro I, cap. VII della *Monarchia*, e poi nel *Convivio*, libro IV, cap. IV, Dante riprende la dottrina aristotelica della natura socievole dell'uomo. Gli individui necessitano, per realizzarsi, della 'cittade', la quale cerca la fratellanza con le 'circonvicine cittadi', costruendo così una rete di rapporti che dà vita a 'lo regno', il quale, a sua volta, realizza la *reductio ad unum* a livello 'locale'. Il processo di formazione statale – proprio come in Aristotele – è concepito come formazione graduale e crescita organica originata dalle tendenze e dai bisogni dell'anima umana, tra cui quello della pace, che dovrebbe spingere i regni a unirsi in uno Stato mondiale.

Affinché si consegua il grande fine dell'umanità, lo Stato deve anzitutto assolvere tre essenziali compiti politici – pace, giustizia, libertà – che sono a loro volta condizioni ideali e necessarie dell'unità statale. La pace, anzitutto, consente al genere umano di dedicarsi alle attività congeniali al suo spirito, cioè di transitare dalla potenza all'atto²⁰. L'amministrazione della giustizia, che compete in ultima istanza al monarca mondiale, è indispensabile al mantenimento della pace²¹, e permette di assolvere al compito supremo di restaurare la libertà degli uomini.

Kelsen rammenta che il desiderio della pace pervade tutta la *Divina Commedia*. Più importante ancora è il fatto che lo Stato universale realizzi la pace quando è possibile figurare l'imperatore come supremo giudice di pace. Nella *Monarchia* Dante scrive:

²⁰ *Ivi*, p. 91. Ovviamente, a Kelsen non sfugge il dato che l'esaltazione dell'ideale di pace deriva dallo spirito del cristianesimo diffuso nel periodo di Dante, fin dai tempi di Agostino, e fino al *Defensor pacis* di Marsilio da Padova. Cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., cap. 10. Per una ricostruzione storico-concettuale dell'interesse kelseniano per il pacifismo giuridico, e sulla sua rilevanza nel pensiero successivo dell'autore, si veda D. ZOLO, *Hans Kelsen: International Peace through International Law*, in *European Journal of International Law*, 1998, pp. 306-324.

²¹ *Monarchia*, I, II.

«E dovunque può esservi controversia, ivi deve esserci giudizio; in caso contrario vi sarebbe uno stato di cose imperfetto, non suscettibile di perfezionare: la qual cosa è impossibile, poiché Dio e la natura non vengono meno nelle cose necessarie. Tra due principi quali che siano, dei quali l'uno noi sia affatto soggetto all'altro, può sorgere una controversia, o per loro colpa o anche per colpa dei loro sudditi [...]; dunque tra questi bisogna che vi sia un giudizio. E poiché l'uno non può esercitare la cognizione nella causa dell'altro, dal momento che l'uno non è soggetto all'altro (giacché "il pari non ha potere sul suo pari"), bisogna che ci sia un terzo fornito di una più ampia giurisdizione, che nell'ambito delle sue competenze domini su entrambi»²².

A commento della rilevanza di questo passo, il cui significato è più logico-razionale che politico, Lefort scrive che la necessità di un monarca universale argomentata in questo modo non è fondata esclusivamente sulla richiesta di un giudizio imparziale in sé e per sé, di una giurisdizione, ma viene per lo più dall'esigenza di una giustizia superiore e trascendente che, traslando da Dio fino al suo vicario in terra, si mostri attraverso le azioni di un soggetto umano completamente privo di animosità, libero da interessi e fini eteronomi che lo renderebbero parziale e imperfetto. Questa figura può essere solo quella di colui che, oltre i confini di un singolo regno, possiede un potere che nessuno gli può contestare: l'imperatore²³. Un potere di cui lui è il tramite più autorevole e che lo abilita in quanto garante di giustizia.

Tutto questo contribuisce a delineare il senso dell'interesse dantesco per la dialettica potenza-atto. Infatti, la Monarchia ha un fine oggettivo e universale, ma anche assoluto, quindi unitario, tale cioè da comprendere in sé tutti gli altri fini e rimanere identico attraverso i tempi e le possibili forme statuali²⁴. Come sostiene Kelsen, la sostanza dello Stato è il suo *telos*, non la sua forma contingente.

²² *Monarchia*, I, X, 1-3.

²³ C. LEFORT, *Dante's Modernity. An Introduction to the Monarchia*, cit., pp. 18-19.

²⁴ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 97.

te, un *telos* che si traduce nella forma *ideale* dell'Impero universale, non ancora storicamente realizzato. Secondo Kelsen, la peculiarità – e la modernità – della teoria di Dante consiste proprio nel giustificare lo Stato non solo in chiave religioso-teologica (il che sarebbe tipicamente medievale) ma anche in quanto ente *razionalmente* necessario alla realizzazione morale dell'uomo²⁵. Il carattere *teleologico* della concezione dantesca trova per Kelsen conferma in questo brano della *Monarchia*:

«È pertanto manifesto che il grado ultimo della possibilità dell'umanità in quanto tale è la potenza o virtù intellettuale. E poiché questa potenza non può essere ridotta in atto tutta quanta in una volta a opera di un solo uomo o di qualcuna delle comunità particolari [...], è necessario che il genere umano sia costituito da una moltitudine, per mezzo della quale questa potenzialità sia attuata interamente. Così come è necessaria una moltitudine di cose generabili perché tutta la potenzialità della materia prima si traduca sempre in atto»²⁶.

In Dante, come già in Aristotele, la psiche umana – che è duplice, è cioè al contempo materiale e spirituale – si dibatte tra potenza e atto e nello Stato ritrova unità e stabilità. Il tratto spirituale della natura umana, cioè la necessità di realizzare il proprio potenziale, e quello materiale, cioè l'aspirazione alla felicità, sono entrambe cause della formazione dello Stato²⁷. La loro armonizzazione (un'altra *reductio ad unum*) si realizza idealmente nella Monarchia, alla cui base stanno sia la soddisfazione di un bisogno spirituale sia l'imperativo della pace tra i regni, senza la quale la felicità è un'aspirazione vana.

²⁵ *Ivi*, p. 90.

²⁶ *Monarchia*, I, III, 7-8.

²⁷ Su questo aspetto della metafisica aristotelica, cioè sulla dialettica tra potenza e atto presente nel pensiero di Dante, e in particolare in *Monarchia* I, III, e sull'idea che per Dante come per Aristotele la potenza (possibilità) sia iscritta contemporaneamente nella definizione della natura umana e nella identificazione del 'fine ultimo dell'umana civiltà', si veda G. AGAMBEN, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 65-73.

Per Gilson e Lefort, come per Kelsen, il concetto aristotelico di intelletto potenziale costituisce un elemento della ‘modernità’ di Dante²⁸. Gli esseri umani conoscono le cose intelligibili grazie a principi di ragione insiti nella loro natura. La conoscenza discorsiva – noi diremmo teorica – rende gli esseri umani superiori agli altri animali in quanto capaci di orientarsi verso il *telos* che è loro proprio, verso la perfezione del loro stato mor(t)ale²⁹. In questa prospettiva, il significato della *Monarchia* non appare più soltanto politico-ideologico, ma anche scientifico-teoretico. Questa dimensione della teoria politica dantesca è strettamente connessa al compito supremo che essa assegna allo Stato, ossia la restaurazione della libertà. Si tratta di capire, a questo punto, quale libertà interessa a Dante; la tesi che qui viene sostenuta è che si tratti, in ultima analisi, della stessa libertà che preme particolarmente a Kelsen.

Quando si pensa al tema della libertà in Dante, la *Monarchia* non è il primo testo che viene in mente. Il tema, come noto, pervade tutta la *Divina Commedia*. Si pensi al canto I del *Purgatorio*, dove Virgilio presenta Dante come ‘cercatore di libertà’ a Catone Uticense, il custode dell’accesso al monte del purgatorio («Libertà va cercando, ch’è sì cara»), oppure al successivo canto XVI, il ‘baricentro’ della *Commedia*, in cui il cortigiano Marco Lombardo ripropone il tema dell’anima condizionata, non libera. L’anima umana, vi si dice, non nasce libera. Tuttavia, Dio, *immediate*, cioè senza la mediazione di altri enti, immette nell’anima (non la libertà, ma) la potenza del liberarsi, la possibilità di conquistare la libertà. La libertà che Dio ci dona è in potenza, non in atto³⁰. La libertà in atto è

²⁸ Si veda E. GILSON, *Dante the Philosopher*, Sheed & Ward, London, 1948, p. 166; C. LEFORT, *Dante’s Modernity. An Introduction to the Monarchia*, cit.; cfr. A. RUSSELL ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, cap. 5.

²⁹ Cfr. C. LEFORT, *Dante’s Modernity. An Introduction to the Monarchia*, cit., p. 6. Come abbiamo visto, il conseguimento del fine dello Stato nella Monarchia universale abbracciante l’intera umanità risponde a questo *telos*. Cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l’impero*, cit., pp. 96-97.

³⁰ Ricordiamoci che questo dono divino riesce persino a capovolgere il giudizio di Dante sul suicidio, esplicitamente condannato nel canto infernale di Pier

quindi il risultato di un'esperienza di liberazione che Dio rende solo possibile: è anzitutto «libertà di giudizio»³¹. Ed è proprio così che la *Monarchia* definisce il concetto³². Grazie a tale facoltà, l'uomo attualizza il suo potenziale *nello* Stato universale, nella partecipazione alla *civitas* (anche se questa implica necessariamente la partecipazione all'*Imperium*) che è baluardo contro la barbarie spirituale.

La libertà che Dante vagheggia nella *Monarchia* è libertà da un male intrinseco alla condizione umana: è il male del molteplice, il cui persistere spiega l'assenza di pace, giustizia e libertà. L'Impero è autorità politica sorretta da imperativi e finalità etici, al punto che Kelsen ascrive a Dante la prefigurazione del *Kulturstaat*³³, lo Stato che tutela la libertà umana, in particolare la libertà di giudizio che Dio ha donato all'umanità. Già in Aristotele, peraltro, il tema della libertà di giudizio, trattato nel libro I della *Metafisica*, sfocia in quello dello Stato di diritto³⁴. La *civitas* racchiude (anche) lo Stato di diritto che rende possibile il passaggio dalla potenza all'atto, che è un'esperienza di liberazione. Libertà, pace e giustizia non realizzano l'intelletto potenziale; sono, invece, il presupposto di tale realizzazione nel contesto organico dell'Impero universale³⁵.

Secondo Kelsen,

della Vigna, ma capovolto, come eccezione, in virtù dello scopo eroico di libertà 'politica' di quel gesto di Catone, che viene ripreso proprio nella *Monarchia*, II, V, 15.

³¹ La libertà non è solo, e non è in primo luogo, la libertà di partecipare al potere statale, all'*Imperium*, che invece è l'attributo moderno di dignità politica dell'individuo e del corpo sociale; bensì è la libertà che Dante interpreta come partecipazione alla *civitas*, cioè attuazione dell'intelletto potenziale individuale nel corpo politico collettivo (cfr. C. LEFORT, *Dante's Modernity. An Introduction to the Monarchia*, cit., pp. 11-12). È la libertà dalla barbarie dello spirito.

³² *Monarchia*, I, XII.

³³ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., pp. 64, 173.

³⁴ Cioè «non degli uomini, ma delle leggi»: Aristotele, *Politica*, 1286a.

³⁵ In sostanza, Dante dichiarerebbe che la vita contemplativa è superiore a quella attiva, anche se le due sono intimamente connesse: cfr. C. LEFORT, *Dante's Modernity. An Introduction to the Monarchia*, cit., pp. 6-7.

«i compiti che Dante assegna al suo Stato sono sostanzialmente più ampi e più estesi dello strettamente limitato fine del diritto. Pace, giustizia e libertà, che costituiscono appunto il [...] fine del diritto [...] hanno soltanto il valore di un fine medio, certamente sono soltanto presupposti necessari di un fine ultimo che è riservato allo Stato abbracciante l'intera umanità»³⁶.

La filosofia politica di Dante non pretende di determinare lo scopo di questa o quella costituzione, bensì il fine ultimo della vita in società. Il *telos* dell'Impero è la liberazione da ogni condizionatezza. È *forma*, una forma che porta Kelsen a leggere la Monarchia dantesca come 'Stato di cultura'. Il ponte teoretico che congiunge Dante a Kelsen attraverso i secoli si trova proprio nel concetto di 'Stato di cultura', concetto che, come si è appena detto, Dante avrebbe anticipato. Kelsen lo asserisce sulla scia di Franz Wegele, autore di *Vita e Opere di Dante*³⁷ e inventore dell'espressione *Kulturstaat*, che Kelsen differenzia da *Rechtsstaat*.

È sullo sfondo di questa opposizione che spicca il duplice fine dello Stato dantesco: c'è, accanto a quello giuridico-politico, che si risolve nella produzione e attuazione del diritto, un fine di civilizzazione, una tensione culturale universalizzante, che affiora anche nel *Convivio*³⁸. I due scopi o funzioni si integrano reciprocamente, tanto che Kelsen può affermare che la riflessione di Dante, che pure ripete motivi aristotelici con forti inflessioni cristiane, è essenzialmente scientifica. Proprio a partire da questa considerazione si può sostenere che, nel pensiero politico dantesco, la dottrina dello Stato universale svolge il ruolo che, nell'epistemologia della dottrina pura kelseniana, spetta alla 'teoria trascendentale' dell'ordinamento³⁹.

³⁶ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 100.

³⁷ F. VON WEGELE, *Dante Alighieri's Leben und Werke*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1879 (ed. or. 1852).

³⁸ Su questo punto si veda V. FROSINI, *Kelsen e Dante*, cit., p. 22.

³⁹ Come riconosce anche M. GARCÍA-SALMONES ROVIRA, «Le differenze teologiche e filosofiche tra i due autori forniscono certamente [...] una diversa comprensione del concetto di diritto. Ma, di fatto, dal punto di vista giuridico c'è molto più in comune tra la nozione di "impero" e di "ordine giuridico universale" di

3. *Dante in Kelsen: germi della dottrina pura*

La teologia politica che si rispecchia nella *Monarchia* sarebbe, dunque, una teoria scientifica e non ideologica dello Stato ideale, nel senso – kelseniano – di rispondente a criteri gnoseologici oggettivi, quindi unitari⁴⁰. Certo, il modo in cui Dante consegue l'unità gnoseologica è 'antico': è giusnaturalistico, non positivistico; è trascendente, non trascendentale. L'analogia strutturale è tuttavia evidente.

A sostegno della sorprendente qualificazione della dottrina dantesca dell'Impero universale come 'scientifica' si può forse addurre anche la lettura che ne dà Quaglioni, che in essa vede l'esordio della *Staatsform* in senso moderno. Quaglioni osserva che la *Monarchia* di Dante costituisce «la prima rappresentazione – sia pure “incompiuta” – di un modello giuridico-politico dal quale si genera teoricamente il moderno concetto di ordinamento»⁴¹. Se ciò è vero, allora la dottrina dello Stato dantesca reca in sé un germe della dottrina pura kelseniana, in cui la norma fondamentale è condizione logico-trascendentale di possibilità dell'unità dell'ordinamento giuridico. La modernità di Dante, il suo essere pensatore politico scientifico, consiste allora nell'affermazione del principio di unità, principio che pervade il maggiore dei suoi scritti politici. Si pensi al modo in cui Dante affronta, nel libro I, il tema dei rapporti tra la *Monarchia* universale e i regni inferiori⁴². L'una e gli altri si ricompongono ad unità in quanto emergenti, tutti, da un bisogno della

quanto non sembri a prima vista» (*The Project of Positivism in International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 294).

⁴⁰ H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000, cap. 9 (ed. or. 1934). Cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 123.

⁴¹ D. QUAGLIONI, *Introduzione*, cit., p. LXXIX.

⁴² Cfr. H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 169. Kelsen osserva che le differenziazioni nazionali sono estranee al suo pensiero (*ivi*, p. 170) poiché sono antitetiche all'idea di bene che la formazione organica dello Stato deve realizzare in quanto unità.

natura umana⁴³, quindi universale, e non da pulsioni particolaristiche o ‘sovranistiche’.

Tutto ciò ricorda le ragioni del monismo giuridico kelseniano, cioè l’idea di risolvere, con argomenti scientifici (trascendentali), gli ordinamenti giuridici particolari (statali) nell’universale trascendentale dell’ordinamento internazionale, la *reductio ad unum* operata dalla dottrina pura. Alla *reductio ad unum* dantesca, che riposa su argomenti trascendenti, corrisponde insomma quella trascendentale di Kelsen. La soluzione monistica, secondo cui gli ordinamenti statali sono parti di *un* ordinamento internazionale, è, per Kelsen, un’esigenza della ragione, non della politica. È un presupposto logico-trascendentale che si può riaffermare anche a dispetto dell’esperienza storica concreta, la cui fenomenologia pluralistica si rispecchia in costruzioni teoriche paradossali (la simultanea validità di norme in conflitto) e quindi fallaci.

Un primo germe dantesco è insomma individuabile nella tendenza di entrambi gli autori a utilizzare l’idea di unità dell’ordinamento come principio razionalistico e antiideologico, con l’avvertenza che la prospettiva monista kelseniana richiede di strutturare il parallelismo tra Monarchia universale e primato del diritto internazionale nel modo che qui abbiamo cercato di proporre: proprio come Dante vede l’imperatore-giudice di pace come colui che possiede l’autorità temporale sul mondo da esercitare attraverso il diritto, come colui che ha il potere di produrre la pace, ma non incarna il potere in sé e per sé⁴⁴, e lavora per la civilizzazione dell’umanità, allo stesso modo Kelsen vede l’unità del diritto come in grado di governare la molteplicità interna alla società internazionale, riconducen-

⁴³ In maniera simile, M. KOSKENNIEMI, *Introduction: International Law and Empire. Aspects and Approaches*, in *International Law and Empire: Historical Explorations*, a cura di M. KOSKENNIEMI, W. RECH, M. JIMÉNEZ FONSECA, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 1-18, p. 2, sostiene che «The neo-Kantian Kelsen was doubtless drawn to Dante owing to the latter’s logical and hierarchical notion of empire as an expression of the unity of humankind».

⁴⁴ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l’impero*, cit., pp. 127-128.

dola a unità giuridica, la sola che possa garantire le condizioni preliminari per la pace e libertà.

Il secondo germe dantesco, non meno importante, si può cogliere in corrispondenza del nesso tra libertà e unità (ideale) dell'ordinamento, che per Dante si realizza nell'Impero universale e per Kelsen è condizione di pensabilità del giuridico. Per la dottrina pura, l'assenza di determinazioni di carattere trascendente è condizione di possibilità del diritto positivo, inteso come espressione della libera volontà umana. In Dante, la libertà politica, di cui il diritto è manifestazione, è necessaria affinché l'intelletto umano possa tradursi da potenza in atto, cioè 'liberarsi'. Per Kelsen, analogamente, l'ordinamento giuridico moderno è anzitutto forma che rende possibile la libertà attraverso il diritto. L'ordinamento è quella forma che consente la libera posizione del diritto: non questo o quel diritto particolare, questa o quella norma, ma il diritto umano in quanto tale, libero da ipoteche trascendenti. La dottrina pura coglie la libertà di porre il diritto nella prospettiva che le è propria, quella trascendentale, che era ovviamente estranea al pensiero di Dante, per il quale la libertà, come l'Impero universale, che ne è il custode, è *sub specie aeternitatis*. La libertà del diritto nella *reine Rechtslehre* è invece solo la libertà possibile. Ciò nonostante, entrambe le prospettive si disegnano a partire da uno 'sguardo dall'alto', che trascende ogni determinazione particolare.

La dimensione storico-cronologica del movimento verso l'unità e la libertà interessa poco sia Dante sia Kelsen. L'Impero universale evocato da Dante non si attua secondo l'ordine del tempo, legando progressivamente Stato a Stato, ordinamento a ordinamento, per mezzo di atti giuridici contingenti, bensì *aionicamente*, per necessità etico-razionale. La *reductio ad unum* che è propria della cosmologia organicistica è un movimento verticale, liberatorio, a differenza del vano peregrinare da lido a lido di Ulisse nell'*Inferno*. Per Kelsen, analogamente, la libertà possibile del diritto non ha sede nel rapporto orizzontale tra ordinamenti (come vorrebbero i pluralisti), cioè nell'esperienza storica dell'emergere degli Stati sovrani, ma sull'as-

se verticale, logico-trascendentale, razionale, libero da condizionamenti particolaristici.

Con la sua dottrina pura, Kelsen invita a contemplare le cose del mondo dall'alto, nella totalità delle loro connessioni e rapporti, cioè nella loro unità, oltre l'orizzonte dello Stato sovrano e nella direzione di una «organizzazione unitaria di un ordinamento giuridico mondiale accentrato»⁴⁵. Una costruzione ideale in cui è difficile non avvertire echi dell'Impero universale dantesco.

4. Conclusioni

Oliver Lepsius ha sostenuto che le ragioni dell'interesse di Kelsen per il pensiero politico di Dante, e più in generale medievale, risiedono nell'opportunità di mettere a fuoco precocemente alcuni obiettivi scientifici conseguiti in un momento più maturo della sua riflessione: anzitutto, il tema della pace⁴⁶; in secondo luogo, la giustificazione individualistica del governo secolare e il rapporto tra Stato e individuo; infine, la rivendicazione della libertà di giudizio (per Dante), che Kelsen interpreterà in generale come la libertà intellettuale del giurista⁴⁷.

Un altro motivo di attrazione verso lo studio di Dante è il contrasto tra l'unità immaginata e la diversità/molteplicità del reale, anche se, aggiunge Lepsius, «con il suo background viennese [*Wiener*

⁴⁵ H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 169; cfr. *ivi*, pp. 153-154.

⁴⁶ Del medesimo avviso è M. PATRONO, *Latenza di idee. Un'analisi 'a posteriori' della prima opera pubblicata di Hans Kelsen: Die Staatslehre des Dante Alighieri (1905)*, in *federalismi.it*, n. 4 del 2022, pp. 753-765, in part. p. 760 ss., per il quale l'interesse di Kelsen per Dante è il *medium* per la sua più compiuta e successiva riflessione sulla pace. Inevitabile il riferimento al saggio di H. KELSEN, *Peace through Law*, University of Carolina Press, Chapel Hill (North Carolina), 1944 (tr. it. a cura di L. CIAURRO, Giappichelli, Torino, 2006).

⁴⁷ O. LEPSIUS, *Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy*, in *European Journal of International Law*, 2016, pp. 1153-1167, in part. p. 1160 ss.; p. 1164.

Kreis], Kelsen difficilmente avrebbe potuto affermare l'idea medievale che l'unità sia l'equivalente del bene e la diversità l'equivalente del male, e che il molteplice debba essere subordinato all'unità»⁴⁸. Eppure, come si è cercato di argomentare, la subordinazione della molteplicità all'unità è possibile da un punto di vista meramente gnoseologico. Se l'ipotesi è che l'interesse kelseniano per il *principium unitatis* non corrisponda all'adesione alla teologia politica dantesca (infatti, non vi corrisponde), ma abbia a che fare con le condizioni di conoscibilità (e validità) del diritto, esso non può entrare in conflitto con il relativismo etico e cognitivo di stampo neopositivistico abbracciato da Kelsen in altri ambiti⁴⁹. La tensione verso l'unità del diritto è una necessità trascendentale, non etico-so-stanziale; l'unità dell'ordinamento è un carattere scientifico, avaloriale e astorico, non fattuale o morale.

Tuttavia, che l'Impero globale di Dante sia caratterizzato come nozione astorica potrebbe considerarsi un difetto imputabile all'analisi kelseniana⁵⁰, tale cioè da snaturare la teoria dantesca assoggettandola a esigenze teoriche estranee al pensiero originale e più propriamente kelseniane. La ricostruzione astorica della dottrina dell'Impero universale sarebbe ideologica essa stessa e produrrebbe il senso di una contraddizione interna allo studio kelseniano. Anche in questo caso, però, il sospetto di incoerenza svanisce se consideriamo che dell'imperialismo di Dante Kelsen coglie la dimensione unitaria e 'scientifica', e che l'Impero universale non è difeso da Kelsen, né come esperienza contingente, né come finalità storicistica.

⁴⁸ *Ivi*, p. 1161.

⁴⁹ Non bisogna confondere il piano teorico con quello metateorico. In quanto a teoria dei valori, Kelsen è un relativista, e il relativismo è senz'altro sotteso al soggettivismo etico in tema di giustizia e alla teoria della democrazia. Nella teoria del diritto, invece, egli esclude che i valori etico-morali entrino nella definizione (e quindi nella conoscenza descrittiva, o scientifica) di norma giuridica/diritto positivo, mantenendo così la dottrina pura sul piano universalistico garantito dai presupposti trascendentali di pensabilità del diritto.

⁵⁰ Cfr. ancora O. LEPSIUS, *Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy*, cit., p. 1165.

In altri termini, per Kelsen la libertà nel diritto e attraverso il diritto, e la pace che l'unità del diritto è in grado di conseguire sono, rispettivamente, un presupposto antideterministico e antinaturalistico di pensabilità del diritto, e il *potenziale* esito di tale idea di unità normativa. Proprio come per Dante l'unità è la potenza, e la molteplicità è uno dei modi dell'atto, per Kelsen unità e libertà stanno insieme concettualmente perché la prima non incarna in nessun modo un *telos* estrinseco allo sviluppo storico di ogni forma contingente del potere, cioè un *telos* trascendente e storicistico, né un *telos* immanente alla realizzazione dell'Impero temporale. L'unità è solo l'ideale (cioè trascendentale) unità dell'ordinamento giuridico. Come si è visto, il tema dell'intelletto potenziale, il dualismo potenza-atto, è sbilanciato sul momento della potenza/possibilità. Come scrive Kelsen a proposito di Dante, l'unità dell'Impero poggia «sull'autorità e l'ideale», non certo sull'esperienza⁵¹.

Non sembra certo casuale che l'esigenza fondamentale del pacifismo giuridico kelseniano sia espressa, nelle opere successive, come richiesta di una giurisdizione mondiale, di una Corte di giustizia internazionale che si faccia garante dell'imparzialità nelle risoluzioni delle controversie tra Stati. Sembrano cadere, in altri termini, le possibili critiche ai presunti pericoli di derive imperialiste o globaliste: nessun sovrano mondiale potrebbe sostituire la sovranità particolare degli Stati già screditata dal monismo; nessun sovrano globale potrebbe realizzare l'unità del diritto che Kelsen concepisce come unità logico-razionale. L'unità è condizione di possibilità, non atto, o effetto, dell'ordinamento giuridico imperialistico.

Se pensassimo l'unità come trascendente o immanente, e la pace come esito *reale* di un particolare ordinamento giuridico, dovremmo sostenere che l'interesse kelseniano per l'unità del diritto derivi più dagli effetti simbolici prodotti dalla teoria dantesca dell'Impero universale, e meno dalla individuazione, che la dottrina pura del diritto persegue, dei presupposti di pensabilità del diritto. Occorre evitare di tradire il senso del pensiero kelseniano facendone

⁵¹ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, cit., p. 75.

l'espressione di una filosofia della storia che prefigura la realizzazione dell'idea di *civitas maxima* nella nascita di uno Stato globale⁵². Se così fosse, perderemmo di vista il senso dell'antiimperialismo e del pacifismo giuridico come ideali kelseniani⁵³.

⁵² Così Zolo interpreta il monismo kelseniano e il primato del diritto internazionale su quello dello Stato: D. ZOLO, *Hans Kelsen: International Peace through International Law*, cit., cioè come abbandono di ogni cautela metodologica e formulazione di in una sorta di profezia storica. Per Zolo, Kelsen prefigurerebbe il diritto internazionale come vera e propria «organizzazione dell'umanità» e perciò tutt'uno con l'idea «etica suprema». Secondo l'autore ciò troverebbe conferma in H. KELSEN, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, trad. it. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Giuffrè, Milano, 1989, in part. p. 300.

⁵³ Propugnati da Kelsen e ben compresi da Koskenniemi, il quale scrive: «In liberal and international jurisprudence, law's empire is an altogether necessary, positive quality that gives expression to the essential unity of the law and the community created by it. This dimension of the matter can scarcely be better highlighted than by drawing attention to the assessment by the twentieth century's most brilliant jurist, Hans Kelsen, of the work of Dante Alighieri's *De monarchia* from 1314»: M. KOSKENNIEMI, *Introduction: International Law and Empire. Aspects and Approaches*, cit., pp. 1-2.

NICCOLÒ LANZONI

LA COMUNITÀ INTERNAZIONALE IN DANTE: IL *MONARCHIA**

Abstract: Tra il 1310 e il 1313, in coincidenza della discesa di Enrico VII in Italia, Dante scrive il *Monarchia*. L'opera auspica l'istituzione di una Monarchia universale al fine di ristabilire la pace, la giustizia e la libertà degli individui in uno scenario politico in tumulto. Diversi critici hanno sostenuto che il *Monarchia*, lungi dal rappresentare una mera utopia ideologica, esporrebbe una vera e propria teoria dello Stato e/o della Comunità internazionale. Il presente contributo è volto a fornire un'analisi sulla teoria della Comunità internazionale in Dante. Esso si divide in tre parti: la prima descrive brevemente il contenuto del *Monarchia*. La seconda illustra la fortuna dell'opera e l'altalenante influenza che la stessa ha avuto sugli autori di diritto internazionale successivi. La terza ricostruisce, elabora e attualizza la teoria della Comunità internazionale in Dante sotto forma di 'Monarchia istituzionale' e di 'Monarchia normativa'. L'obiettivo è dimostrare come, dopo oltre sette secoli, il *Monarchia* costituisca ancora fonte di riflessione e di spunti sul problema del modello di *governance* globale e sui compiti precipui del diritto internazionale contemporaneo.

Parole chiave: Dante, Comunità internazionale, *Monarchia*, Nazioni Unite, *jus cogens*.

Dante's International Community: The *Monarchia*. Between 1310 and 1313, coinciding with Henry VII's descent into Italy, Dante wrote the *Monarchia*. In a political scenario in turmoil, this work advocates the establishment of a universal Monarchy in order to restore peace, justice and the freedom of individuals. Several scholars have argued that Dante's *Monarchia*, far from representing an ideological utopia, lays out an original theory of the State and/or the International Community. This contribution aims to provide an analysis of the theory of the International Community in Dante. It is divided into three parts: the first briefly describes the content of the *Monarchia*. The second illustrates the fluctuating influence it has had on subsequent authors of International Law. The third reconstructs, elaborates and actualises Dante's theory of the International Community in the form of 'Institutional' and 'Normative Monarchy.' The purpose is to show how, after more than seven centuries, the *Monarchia* still constitutes a source of reflection and insights into the problem of global governance and the main tasks of contemporary International Law.

Key words: Dante, International community, *Monarchia*, United Nations, *jus cogens*.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Introduzione*

Tra il 1310 e il 1313, in coincidenza della discesa di Enrico VII in Italia, Dante scrive il *Monarchia*¹. L'opera auspica l'istituzione di una Monarchia universale al fine di ristabilire la pace, la giustizia e la libertà degli individui in uno scenario politico in tumulto. Diversi critici hanno scorto un forte valore giuridico nel *Monarchia*². In particolare, esso, lungi dal rappresentare una mera utopia ideologica, esporrebbe una vera e propria teoria dello Stato e/o della Comunità internazionale. Il presente contributo è volto precisamente a dimostrare come, dopo oltre sette secoli, il *Monarchia* costituisca ancora fonte di riflessione e di spunti sul problema del modello di *governance* globale e sui compiti precipui del diritto internazionale contemporaneo, vale a dire il mantenimento della pace e della sicurezza internazionali, nonché la promozione della giustizia e della libertà dei popoli e degli individui nel mondo. Esso si divide in tre parti: la prima descrive brevemente il contenuto del *Monarchia*. La seconda illustra la fortuna dell'opera e l'altalenante influenza che la stessa ha avuto sugli autori di diritto internazionale successivi. Particolare attenzione verrà qui dedicata al rapporto tra il *Monarchia* e gli scritti di Kelsen. La terza ricostruisce, elabora e attualizza la teoria della Comunità internazionale in Dante sotto forma di 'Monarchia istituzionale' e di 'Monarchia normativa'.

2. *Contenuto del Monarchia*

Il *Monarchia* è diviso in tre libri. Ciascun libro è volto a fornire risposta a una delle tre questioni che Dante pone rispetto alla «Monarchia temporale», vale a dire «se essa sia necessaria al buono stato del mondo; in secondo luogo, se il popolo romano abbia rivendicato a sé di diritto l'ufficio di Monarca; e in terzo luogo, se l'autorità

¹ L'edizione impiegata è a cura di D. QUAGLIONI, Mondadori, Milano, 2021.

² D. QUAGLIONI, *Introduzione*, cit., p. LVI ss.

del Monarca dipenda da Dio immediatamente oppure da un ministro o vicario di Dio» (I, II, 3).

Nel libro I, Dante risponde positivamente alla prima questione, relativa alla necessità della Monarchia temporale. Egli definisce la «pace universale» quale «il più grande dei beni» (IV, 2) e, con gusto aristotelico, osserva che «quando diverse cose sono ordinate ad un unico fine, conviene che una di loro regoli e diriga, e che le altre invece siano regolate e dirette» (V, 3). Il principio dell'unità, a guisa divina, è quindi necessario per garantire la pace, nonché la giustizia. Inoltre, Dante afferma che «il genere umano si trova nel suo stato migliore quando gode della massima libertà», intesa quale «libertà di arbitrio» (XII, 6). Il genere umano, però, «dipende da sé e non da altri solo sotto l'impero del Monarca», poiché è soltanto questi che, attraverso la legge, raddrizza i soprusi di consoli, principi e re. Nel libro II, Dante sostiene «su principi razionali [e] coi principi di fede cristiana» (X, 1) che «il popolo romano di diritto e non per usurpazione si arrogò sopra tutti gli uomini l'ufficio del Monarca, che si chiama Impero» (III, 1). Il contenuto di questo libro è prettamente storico. Nel libro III, Dante affronta la questione dei rapporti di potere tra il Sacro Romano Impero (SRI) e il Papato. Dalla sua posizione più o meno salda di guelfo bianco, egli teorizza una sorta di separazione dei poteri: l'imperatore esercita il potere temporale al fine, già menzionato, di garantire la pace, la giustizia e la libertà del genere umano; il papa esercita il potere spirituale al fine di condurre il genere umano alla vita eterna (XVI, 10). I due poteri sono autonomi e indipendenti, sebbene l'imperatore debba «reverenza» nei confronti del papa (XVI, 18).

3. *Fortuna dell'opera: da Bartolo a Wolff*

Il *Monarchia* circolò rapidamente ma con fortune alterne³. Bartolo da Sassoferrato riconobbe per primo il valore giuridico dell'o-

³ Cfr. D. QUAGLIONI, *op. cit.*, p. V ss.

pera⁴. Egli affermava la supremazia giuridica e politica dell'imperatore quale «Dominum et Monarcham totius orbis»⁵. Si tratta, tuttavia, di una supremazia *de jure* e non anche *de facto*⁶. Questa considerazione è dettata da un avveduto realismo. Nel XIV secolo la penisola italiana si è ormai affrancata dal SRI. Le Signorie, le libere Repubbliche e i regni si schierano a favore dell'imperatore o del papa ma, di fatto, agiscono quali *superiorem non recognoscentes*⁷. In questo contesto, la figura dell'imperatore sublima in una dimensione ideale in qualità di garante della cooperazione tra popoli e dell'unità cristiana contro gli infedeli⁸. La posizione di Bartolo è dunque una più articolata elaborazione di quella di Dante. Come ha scritto il Sereni, «the empire is envisaged by Bartolus as the necessary universal society, in which all the powers of Christendom must cooperate. In Italy, Dante [...] had invoked the authority of the empire on the same ideal plane»⁹. La teoria dantesca-bartoliana della Monarchia quale forza unificatrice della cristianità e baluardo di pace, giustizia e libertà nel mondo, con la possibile eccezione di Francesco de Vitoria¹⁰, non trovò numerosi seguaci. Il fatto è che, con la morte di Carlo V (1558), il progetto di un Impero universale cristiano può dirsi definitivamente fallito. La riforma protestante aveva minato alle fondamenta l'idea stessa di unità cristiana in Europa. E, già dal 1512, la dizione ufficiale del SRI era cambiata in Sacro Romano Impero della Nazione Germanica, quasi a relegare lo stesso in un contesto soltanto regionale¹¹. Per gli Stati nazionali la

⁴ D. QUAGLIONI, *op. cit.*, p. IX.

⁵ A.P. SERENI, *The Italian Conception of International Law*, Columbia University Press, New York, 1943, p. 60.

⁶ M. KOSKENNIEMI, 'International Community' from Dante to Vattel, in *Vattel's International Law from a XXIst Century Perspective*, a cura di V. CHETAIL, P. HAGENMACHER, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2011, p. 53.

⁷ A.P. SERENI, *op. cit.*, p. 59.

⁸ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, p. 163.

⁹ A.P. SERENI, *op. cit.*, p. 60.

¹⁰ Cfr. M. KOSKENNIEMI, 'International Community' from Dante to Vattel, *cit.*, pp. 58-61.

¹¹ M. KOSKENNIEMI, 'International Community' from Dante to Vattel, *cit.*, p. 54.

dottrina dell'autorità imperiale sanzionata dal Papato non costituiva altro che un intollerabile e anacronistico tentativo di ingerenza negli affari interni¹².

Ciò non significa che l'insegnamento di Dante cadde del tutto in oblio. La teorizzazione di un centro di potere sovranazionale personificato da un monarca universale quale fonte di pace, giustizia e libertà si ritrova infatti in Tommaso Campanella¹³, Gottfried von Leibniz¹⁴ e Christian Wolff. In particolare, quest'ultimo introduce il concetto di *civitas maxima* quale unione tra tutti gli Stati del mondo: uno «Stato supremo»¹⁵, democratico poiché composto da Stati «moralmente eguali»¹⁶ ma retto da un monarca (*rector*), il quale, guidato dalla natura, utilizza la ragione per stabilire lo *jus gentium*¹⁷. La *civitas maxima* rappresenta una finzione giuridica utile a distinguere il diritto internazionale naturale, il quale origina dalla volontà del monarca, e il diritto internazionale positivo, il quale origina dalla volontà degli Stati¹⁸. Ma, al di là di questa (controversa) distinzione, l'affinità tra la Monarchia di Dante e la *civitas maxima* di Wolff è evidente: si tratta di due costruzioni teoriche, la prima ideale, la seconda fittizia, volte a garantire, tramite lo strumento del diritto, la convivenza tra entità 'sovrane' e la felicità del genere umano¹⁹.

¹² Cfr. M. KOSKENNIEMI, 'International Community' from Dante to Vattel, cit., p. 63 ss.

¹³ Si veda P. SCHRÖDER, *The Concepts of Universal Monarchy and Balance of Power in the First Half of the Seventeenth Century – A Case Study*, in *International Law and Empire: Historical Explorations*, a cura di M. KOSKENNIEMI, W. RECH, M. JIMÉNEZ FONSECA, Oxford University Press, Oxford, 2017, p. 85.

¹⁴ Si veda M. KOSKENNIEMI, 'International Community' from Dante to Vattel, cit., pp. 67-68.

¹⁵ C. WOLFF, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, in *The Classics of International Law*, II, a cura di J.B. SCOTT, Clarendon Press, Oxford, 1934, prolegomena 10, p. 13, traduzione nostra.

¹⁶ C. WOLFF, *op. cit.*, prolegomena 16, p. 15, traduzione nostra.

¹⁷ C. WOLFF, *op. cit.*, prolegomena 21, p. 17.

¹⁸ P. LANGFORD, I. BRYAN, *From Wolff to Kelsen: The Transformation of the Notion of Civitas Maxima*, in *Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, a cura di P. LANGFORD, I. BRYAN, J. MCGARRY, Brill, Leiden-Boston, 2019, p. 167.

¹⁹ Per Dante, cfr. *supra*. Per C. WOLFF, *op. cit.*, prolegomena 8, p. 11.

4. (segue) *Kelsen e Lo Stato in Dante*

Tra i più celebri studiosi del *Monarchia* spicca la figura di Hans Kelsen. Le ragioni che spinsero il massimo teorico della dottrina pura del diritto a dedicare la sua prima monografia all'opera di Dante sono diverse. La prima è di gusto personale. Kelsen apprese del *Monarchia* in una lezione del corso di storia della filosofia del diritto. Lo studio dell'opera dovette appassionarlo molto, giacché pubblicò la monografia prima di terminare il dottorato²⁰. La seconda ragione è storica. Nel 1905, Kelsen, nato a Praga e residente a Vienna, era un giovane suddito dell'Impero austro-ungarico. Quest'ultimo rappresentava l'erede naturale del SRI: un esteso Stato sovranazionale multietnico, situato al centro d'Europa, d'origine feudale, devoto alla religione cattolica e retto dalla Casa d'Asburgo. È possibile che Kelsen scorgesse un parallelo tra il caotico scenario politico dell'epoca di Dante e le spinte centrifughe irredentiste che, agli inizi del XX secolo, cominciavano ad agitare l'Impero austro-ungarico²¹. La terza ragione è giuridica. Nel *Monarchia*, Kelsen intravede e reputa di poter estrapolare una «dottrina generale dello Stato secondo il Poeta»²². È possibile che le intenzioni di Kelsen tradiscano un «anacronismo essenziale». Infatti, «che possa parlarsi di una dottrina medievale dello “Stato” è assai dubbio, così come dubbio è che possa rinvenirsi la stessa idea di Stato in un'opera [...] dedicata [alla] monarchia universale», un'istituzione antitetica a quella dello Stato moderno²³. Attualizzare, non senza forzature²⁴, il *Monarchia* è comunque una scelta di metodo, con buona probabilità funzionale a svolgere di riflesso una prima indagine su quelle questioni che

²⁰ O. LEPSIUS, *Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy*, in *European Journal of International Law*, 2017, pp. 1153-1155.

²¹ O. LEPSIUS, *op. cit.*, p. 1164.

²² H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 31.

²³ G. MONATERI, *Presentazione. Kelsen e Dante, oltre Schmitt?*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 9.

²⁴ Approfondite e discusse in M. CAU, *To the Roots of the Universal Juridical Order: Hans Kelsen and the Staatslehre of Dante Alighieri*, in *Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, cit., pp. 101-107.

vent'anni più tardi Kelsen razionalizzerà nella *Dottrina generale dello Stato*. In questo senso, e a dispetto del titolo, l'opera ci dice forse di più sulla (futura) teoria dello Stato in Kelsen che sulla teoria dello Stato in Dante²⁵.

Ma quali sono queste questioni? Esse attengono alla fonte di legittimità, al fine, alla forma e alla struttura dello Stato, nonché al rapporto tra Stato e diritto e tra Stato e religione. La questione della fonte di legittimità si intreccia con quella del fine dello Stato. Nel *Monarchia* la fonte di legittimità dello Stato è la volontà di Dio²⁶. Essa non è tuttavia 'fonte diretta', ma «si manifesta soltanto mediamente nel corso della storia, come causa remota»²⁷ per mano dei popoli: assiri, egizi, greci e romani (II, VIII). Questa concezione prettamente teologica della storia trova compimento nel fine dello Stato. La Monarchia è teleologicamente orientata alla realizzazione della felicità terrena del genere umano. Il monarca non è *legibus solutus*, giacché «i cittadini non sono tali per i consoli, né la nazione per il re, ma al contrario, i consoli sono tali per i cittadini e il re per la nazione» (I, XII, 11). La Monarchia di Dante evoca così agli occhi di Kelsen un prototipo dello Stato di diritto (*Rechtsstaat*)²⁸. Circa la forma dello Stato, la predilezione di Dante per la Monarchia è coerente con una *Weltanschauung* tipicamente medievale, ispirata al *principium unitatis* e nella quale «tutto ciò che è buono [...] consiste nell'uno» (I, XV, 4)²⁹. È soltanto nell'unità e nella concordia che la Monarchia può realizzare la felicità terrena del genere umano, «ma ciò non può essere se non vi sia una sola volontà, signora e dominatrice di tutte le altre unità [...]» (I, XV, 9). In questo argomento si inserisce il ruolo del monarca quale «terzo fornito di una più ampia giurisdizione, [il] giudice primo e supremo» che risolve le con-

²⁵ V. FROSINI, *Kelsen e il pensiero giuridico italiano*, citato in T.E. FROSINI, *Postfazione*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 214.

²⁶ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 91.

²⁷ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 93.

²⁸ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., pp. 100-101. Si veda anche M. CAU, *op. cit.*, pp. 97-98.

²⁹ Si veda anche M. CAU, *op. cit.*, pp. 96-97.

troverse tra i principi (I, X, 4-5). La forma è dunque propedeutica al raggiungimento del fine dello Stato. Circa la struttura dello Stato, Dante dedica solo qualche passaggio a descrivere come la Monarchia debba organizzarsi e rapportarsi con i regni, le Repubbliche e le altre entità³⁰. Kelsen ricostruisce questo rapporto quale rapporto tra centro e «province più o meno autonome», una «formazione organica» in cui «la regolamentazione degli affari locali [...] viene affidata all'autorità locale» mentre «per tutti gli affari comuni importanti la legislazione rimane esclusivamente riservata al monarca universale»³¹. La questione del rapporto tra Stato e diritto si riallaccia a quella del fine dello Stato. Così come «ogni giurisdizione è precedente al suo giudice», la Monarchia «è prima del suo giudice, che è l'Imperatore» (III, X, 10). Di conseguenza, il monarca non gode dell'autorità di disporre liberamente della Monarchia: egli non può scinderla, non può permutarla e non può distruggerla³², giacché «a nessuno è lecito fare per mezzo dell'ufficio che gli è commesso quel che è contrario a quello stesso ufficio» (III, X, 5). Il fatto che l'agire del monarca incontri dei limiti è corollario dell'inseparabilità tra Stato e diritto. Essi tendono al medesimo fine, poiché «chiunque persegue il bene della cosa pubblica persegue il fine del diritto [...]» (II, V, 1). La consustanzialità tra Stato e diritto realizza quasi un'inversione: la Monarchia non è fonte del diritto, ma è «il diritto umano [che] è il fondamento dell'Impero» e «all'Impero non è lecito fare alcunché contro» di esso (III, X, 8); similmente, le leggi non sono stabilite dal monarca, ma è questi che «è necessitato dal fine che si propone nel dare le leggi» (I, XII, 12)³³. Infine, quanto al rapporto tra Stato e religione, si è già detto intorno al 'riparto giurisdizionale'

³⁰ Si vedano I, II, 2; I, VI, 4; I, XI, 16; I, XIV, 4-5; III, X, 10.

³¹ H. KELSEN *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., pp. 165-166, 170.

³² III, X, 5, 8, 10.

³³ Come notato da Kelsen, «in una tale concezione del rapporto tra Stato e diritto è naturale l'accettazione di una determinazione del supremo potere statale da parte del diritto. A Dante tutta la pienezza del potere dell'*Imperium* appare vincolata giuridicamente», *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., pp. 127-128.

tra Monarchia e Papato. Basti qui aggiungere che «forse si potrebbe da questi presupposti dedurre una subordinazione della Chiesa allo Stato; però l'idea che Dante abbia tratto da sé una di queste conseguenze è falsa»³⁴, come anche dimostra la controversa allusione alla «reverenza» comunque dovuta da Cesare a Pietro (III, XVI, 18).

5. *La teoria della Comunità internazionale in Dante*

Com'è noto, per convenzione si considera quanto meno improprio parlare, in senso giuridico, di una Comunità internazionale prima della Pace di Vestfalia (1648)³⁵. L'eccessiva tendenza a compartimentalizzare la storia del diritto internazionale rischia tuttavia di lasciar passare in secondo piano un fatto; e cioè che la perdita progressiva di potere del SRI, un processo ormai concluso tra il XIII e il XIV secolo, non provocò il collasso delle regole di convivenza tra le varie entità a esso sottostanti. Al contrario, «medesimo continuò ad esserne il diritto: proprio quel diritto che si era formato nel primo medioevo sotto l'egida del Papa e dell'imperatore e il cui valore perdurò oltre al decadere politico di queste autorità»³⁶. Queste osservazioni agevolano – e, se si vuole, legittimano – una rilettura del *Monarchia* in chiave di diritto internazionale moderno e contemporaneo. In essa, la Monarchia e/o il monarca simboleggiano il diritto internazionale e/o un'istituzione internazionale incaricata di mantenere la pace e la sicurezza internazionali, nonché di amministrare la giustizia e risolvere le controversie tra Stati. A questo proposito, il Mancini notava che: «[i]l Trattato Dantesco non è che una teoria di *Diritto Pubblico esterno*, un sistema di rapporti giuridici internazionali, il disegno di una Costituzione mondiale degli Stati, e

³⁴ H. Kelsen, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 153.

³⁵ A.M. Tanzi, *Introduzione al diritto internazionale contemporaneo*, Cedam, Padova, 2019⁶, p. 7.

³⁶ G. Balladore Pallieri, *Le dottrine di Hans Kelsen e il problema dei rapporti tra diritto interno e diritto internazionale*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1935, p. 70.

di una specie di Confederazione umanitaria fra tutte le Nazioni della terra. [I]l libro appartiene alla storia della scienza del Diritto delle Genti»³⁷. L'opera di Dante si atteggia così a capostipite degli studi sull'istituzione di un'associazione, una confederazione o una vera e propria Repubblica mondiale di Stati al fine di promuovere la pace internazionale³⁸.

Altrettanto eloquente è il rinnovato interesse di studiosi e intellettuali nel *Monarchia* in seguito alla fine della Prima Guerra Mondiale, con l'istituzione della Società delle Nazioni³⁹. Il confronto con l'Europa di Dante è improvvisamente chiaro: l'assenza di un'istituzione sovraordinata è stata concausa dell'implosione dell'ordine internazionale⁴⁰. Queste considerazioni si ripropongono negli anni '30, in coincidenza della crisi di autorità della Società delle Nazioni e del profilarsi di un nuovo conflitto mondiale⁴¹. Lo stesso Kelsen pare ispirarsi a Dante nella concezione dei rapporti tra ordinamento giuridico internazionale e ordinamenti giuridici interni maturata durante la Prima Guerra Mondiale e per la prima volta descritta ne *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*. Kelsen è fautore dell'approccio monista più estremo e, di conseguenza, della supremazia incondizionata dell'ordinamento giuridico internazionale, il quale è originario ed esclusivo e ingloba ogni ordinamento giuridico interno⁴². In siffatto ordinamento la

³⁷ P.S. MANCINI, *Della vocazione del nostro secolo per la riforma e la codificazione del diritto delle genti e per l'ordinamento di una giustizia internazionale*, Civali, Roma, 1874, p. 22.

³⁸ Si veda, per tutti, A. SKORDAS, *Peace, Proposal for the Preservation of*, in *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, 2016, par. 9 ss.

³⁹ *Inter alia*, H.L. RANDALL, *The Legal Antecedents of a League of Nations*, in *Yale Law Journal*, 1919, p. 308.

⁴⁰ P.M. CORDOVANI, *La «Monarchia» di Dante e la Società delle Nazioni*, in *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 1919, p. 6.

⁴¹ Si vedano, per esempio, G. BALLADORE PALLIERI, *op. cit.*, p. 69; e J.B. SCOTT, *Law, the State and the International Community*, I, Columbia University Press, New York, 1939, p. 226.

⁴² H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, a cura di A. CARRINO, Giuffrè, Milano, 1989, p. 299 ss.

sovranità degli Stati va «radicalmente rimossa»⁴³. Questa costruzione è conforme a esigenze epistemologiche di matrice neokantiana in quanto presupposto di una conoscibilità oggettiva del fenomeno del diritto quale scienza⁴⁴. La *reductio ad unum* kelseniana evoca così il *principium unitatis* dantesco. Ciò diventa evidente quando Kelsen sposta il piano della riflessione dalla gnoseologia alla politica del diritto: l'esistenza di un ordinamento giuridico universale non è necessaria solo per un'oggettiva conoscibilità del diritto, ma anche, più pragmaticamente, per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionali⁴⁵. Il parallelo tra la Monarchia e l'ordinamento giuridico universale trova ulteriore conferma negli estesi e ripetuti richiami che Kelsen fa al pensiero e al lessico di Wolff⁴⁶. In particolare, Kelsen illustra la propria concezione di Comunità internazionale «come personificazione dell'ordinamento giuridico mondiale o universale, *come Stato mondiale o universale, come civitas maxima*»⁴⁷. In disparte il rapporto tra Kelsen e Wolff⁴⁸, si è detto in precedenza circa la consonanza tra l'ideale della Monarchia e la finzione della *civitas maxima*. Kelsen sottolinea che «questa idea [di ordinamento giuridico universale] era già viva ancora prima che vi fosse una teoria del diritto internazionale: nell'idea dell'*Imperium romanum*, idea che attraversa tutto il medioevo e gli inizi dell'età

⁴³ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., p. 469.

⁴⁴ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., pp. 461-465.

⁴⁵ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., p. 468. E si veda M. KOSKENNIEMI, *Introduction: International Law and Empire. Aspects and Approaches*, in *International Law and Empire: Historical Explorations*, cit., p. 3.

⁴⁶ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., pp. 355-402. L'autore torna a impiegare il concetto di *civitas maxima* in *Les rapports de système entre le droit interne et le droit international public*, XIV, Brill, Leiden-Boston, 1926, pp. 319, 322, 325-326.

⁴⁷ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., p. 367.

⁴⁸ Su questo punto si veda P. LANGFORD, I. BRYAN, *op. cit.*

moderna»⁴⁹. Si è discusso molto sull'ambiguità che il concetto di *civitas maxima* assume in Kelsen⁵⁰. Eppure, quest'ultimo è sempre stato esplicito nel fare riferimento allo Stato universale quale Stato in senso stretto e non, alla stregua di Wolff, quale mera finzione⁵¹.

Infine, c'è molto dell'utopia dantesca nel «progetto cosmopolita» (*kosmopolitisches Projekt*) kelseniano⁵². In Dante, «al Monarca spetta il governo di tutti [gli uomini], in modo diretto e immediato» (I, XI, 16). La Monarchia non si limita tuttavia a produrre e applicare il diritto teleologicamente, ma costituisce un vero e proprio Stato di cultura (*Kulturstaat*) poiché «ha, come finalità intrinseca, la protezione della *humana civitas* [...] in senso cristiano»⁵³. In sostanza, essa è strumento ecumenico, portatrice e promotrice della religione cristiana intesa come cultura unitaria nel mondo. La Monarchia quale Stato di diritto trova così naturale completamento nella Monarchia quale Stato di cultura⁵⁴. Analogamente, in Kelsen la sovranità si dissolve e cade qualsiasi diaframma dualista tra l'ordinamento giuridico internazionale e il genere umano. Gli individui partecipano al medesimo ordinamento giuridico e sono soggetti di diritto internazionale. L'unità si perfeziona non soltanto sul piano della conoscibilità e della forma, ma anche su quello dell'etica. Al processo di unificazione giuridica degli Stati nello Stato univer-

⁴⁹ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., p. 402. È interessante notare come, sebbene Kelsen non menzioni qui esplicitamente il *Monarchia*, si crei quasi una sovrapposizione tra la teoria della Comunità internazionale in Kelsen e la teoria dello Stato in Dante, come elaborata dal giovane Kelsen.

⁵⁰ Si veda C. LEBEN, *The Advancement of International Law*, Hart Publishing, Oxford-Portland, 2010, p. 198 ss.

⁵¹ Questa convinzione trova espressione anche in alcuni lavori successivi come *La pace attraverso il diritto*, a cura di L. CIAURRO, Giappichelli, Torino, 1990, p. 42; *Lineamenti di teoria pura del diritto*, a cura di R. TREVES, Einaudi, Torino, 2000³, pp. 168-169, e *Diritto e pace nelle relazioni internazionali*, a cura di L. CIAURRO, Giappichelli, Torino, 2009, p. 138.

⁵² M. CAU, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁵³ V. FROSINI, *Kelsen e Dante*, cit., pp. 18-20, 22. E si veda M. CAU, *op. cit.*, pp. 97-98.

⁵⁴ V. FROSINI, *Kelsen e Dante*, cit., p. 23.

sale corrisponde infatti il processo di unificazione etica dei popoli nell'umanità⁵⁵.

6. *Monarchia istituzionale e Monarchia normativa*

La Monarchia dantesca può venire in rilievo secondo due accezioni diverse nel diritto internazionale contemporaneo.

La prima e più immediata è la Monarchia quale 'Monarchia istituzionale'. Questa accezione presuppone considerare la Monarchia alla stregua di un'istituzione sovranazionale dotata di una qualche autorità sugli Stati⁵⁶. Ritrarre il monarca «in figura d'un segretario generale delle Nazioni Unite»⁵⁷ è certamente un'esagerazione, sebbene sia possibile riscontrare qualche affinità tra la Monarchia e l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU).

L'ONU costituisce un'organizzazione universale i cui compiti precipui sono il mantenimento della pace e della sicurezza internazionali e la promozione della giustizia e del rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali dei popoli⁵⁸. In particolare, l'art. 1, par. 4, della Carta ONU stabilisce che l'ONU costituisce «un centro di coordinamento dell'attività delle nazioni volta al conseguimento di questi fini comuni». Ai sensi del capitolo VII della Carta ONU, il Consiglio di sicurezza adotta raccomandazioni o risoluzioni anche vincolanti nei confronti della Comunità internazionale, di singoli Stati, di attori non statali e di individui e detiene, quanto meno formalmente e salvi i casi di legittima difesa⁵⁹, il monopolio dell'uso della forza nella risoluzione delle controversie internazionali⁶⁰. In

⁵⁵ H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., p. 468.

⁵⁶ Si veda anche P.S. Mancini, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁷ V. Frosini, *Kelsen e Dante*, cit., p. 18.

⁵⁸ Carta ONU (1945), preambolo e art. 1.

⁵⁹ Carta ONU, art. 51.

⁶⁰ Articoli 39-42. Gli Stati membri «convengono di accettare e di eseguire le decisioni del Consiglio di sicurezza», Carta ONU, art. 25.

origine, peraltro, l'ONU avrebbe dovuto disporre delle proprie forze armate⁶¹. L'art. 103 della Carta ONU rafforza il ruolo dell'ONU quale istituzione sovraordinata, stabilendo che gli Stati membri non possono contrarre obblighi in contrasto con quelli contenuti o comunque derivanti dalla Carta stessa⁶². A ciò si aggiungono ulteriori elementi di *governance*: la Corte internazionale di giustizia (CIG) può rendere un'opinione consultiva «su ogni questione giuridica»⁶³.

Questa opinione non è vincolante, ma tende ad avere importanti implicazioni politiche, specie quando tocca questioni sottese a una controversia internazionale⁶⁴. Altri organi, come il Comitato economico e sociale, il Consiglio per i diritti umani e l'Ufficio dell'Alto Commissario per i diritti umani adottano raccomandazioni non vincolanti, redigono rapporti, compilano studi e indicano conferenze su un ampio numero di temi sensibili⁶⁵. Le Agenzie specializzate, come l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura, l'Organizzazione mondiale della sanità e il Fondo monetario internazionale, dispiegano «vasti compiti internazionali» nei propri ambiti di competenza⁶⁶. Il Segretario generale, pur senza incarnare il monarca, esercita un *soft power* considerevole sulla politica internazionale⁶⁷.

D'altronde, le differenze sono evidenti. L'ONU non realizza l'accentramento statale di potere legislativo, esecutivo e giudiziale auspicato da Dante. Inoltre, il rapporto potestativo tra istituzio-

⁶¹ Carta ONU, articoli 43-47.

⁶² Cfr., *inter alia*, J. VIDMAR, *Norm Conflicts and Hierarchy in International Law: Towards a Vertical International Legal System?* in *Hierarchy in International Law: The Place of Human Rights*, a cura di E. DE WET, J. VIDMAR, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 18 ss.

⁶³ Statuto della CIG, art. 65, par. 1.

⁶⁴ Da ultimo, *Legal Consequences of the Separation of the Chagos Archipelago from Mauritius in 1965, Advisory Opinion, I.C.J. Reports 2019*, p. 95.

⁶⁵ Carta ONU, art. 62; risoluzioni dell'Assemblea generale nn. 60/251 del 3 aprile 2006, parr. 2-5 e 48/141 del 7 gennaio 1994, parr. 3-5.

⁶⁶ Carta ONU, art. 57.

⁶⁷ Cfr., estensivamente, *Secretary or General? The UN Secretary-General in World Politics*, a cura di S. CHESTERMAN, Cambridge University Press, New York, 2007.

ne e membri è invertito: in Dante, il governo dei principi «spetta mediante il Monarca, per il fatto che il loro governo discende da quel governo supremo» (I, XI, 16). La Monarchia, in quanto espressione della volontà divina, gode quindi di potestà originaria, mentre i principi di potestà derivata. L'ONU, in quanto organizzazione internazionale, gode invece di potestà derivata, mentre gli Stati membri di potestà originaria⁶⁸. Coerentemente, anche il riparto delle competenze è invertito: in Dante, la Monarchia gode di competenza generale, mentre i principi di una competenza funzionale al disbrigo degli affari locali⁶⁹. Al contrario, l'ONU gode di una competenza funzionale al perseguimento del proprio oggetto e scopo, mentre gli Stati godono di competenza generale⁷⁰. Ancora, il monarca crea diritto, l'Assemblea generale adotta risoluzioni non vincolanti; la giurisdizione del monarca sulle controversie tra principi è obbligatoria, quella della CIG sulle controversie tra Stati è consensuale; la Monarchia è composta da e si rivolge al genere umano, l'ONU è composta da e si rivolge agli Stati membri, e così via.

La seconda accezione da considerare è la Monarchia quale 'Monarchia normativa'. Questa accezione idealizza la Monarchia quale insieme di regole e principi gerarchicamente sovraordinati e, dunque, imperativi e inderogabili. Sebbene una riflessione sul cosiddetto 'processo di costituzionalizzazione' del diritto internazionale esuli dal presente contributo⁷¹, è opportuno qui segnalare che, oltre ai già menzionati capitolo VII e art. 103 della Carta ONU, l'introduzione della categoria del 'diritto imperativo' (*jus cogens*), tra cui si annoverano il divieto dell'uso della forza nella risoluzione delle con-

⁶⁸ A.M. TANZI, *Introduzione al diritto internazionale contemporaneo*, cit., pp. 218-219.

⁶⁹ Su questo punto si veda *supra*.

⁷⁰ A.M. TANZI, *Introduzione al diritto internazionale contemporaneo*, cit., pp. 218-219.

⁷¹ Cfr., *inter alia*, J. KLABBERS ET AL., *The Constitutionalization of International Law*, Oxford University Press, New York, 2009, e K. ZEMANEK, *The Metamorphosis of Jus Cogens: From an Institution of Treaty Law to the Bedrock of the International Legal Order?*, in *The Law of Treaties Beyond the Vienna Convention*, a cura di E. CANNIZZARO, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 398 ss.

troverse internazionali, il rispetto dei diritti dell'uomo e il principio dell'autodeterminazione dei popoli⁷², ha verticalizzato il diritto internazionale in conformità a priorità di tipo etico⁷³. In altre parole, lo *jus cogens*, di chiara ascendenza giusnaturalistica, orienta la Comunità internazionale verso il perseguimento di *determinati obiettivi*, quali la pace, la giustizia e la libertà dei popoli e degli individui. Esso dispiega una duplice funzione: una funzione giuridica, poiché rappresenta un limite invalicabile per l'attività degli Stati (per esempio, il contrasto con lo *jus cogens* determina la nullità di un accordo internazionale⁷⁴, l'illegittimità di una contromisura e l'inapplicabilità delle circostanze di esclusione dell'illiceità)⁷⁵; e una funzione etica, poiché uniforma forzatamente la volontà degli Stati al rispetto di un minimo comun denominatore di valori sostanziali. Questa duplice funzione travalica il livello interstatale. La condotta in violazione di una regola di *jus cogens* può infatti costituire, a livello individuale, un crimine internazionale⁷⁶. Lo *jus cogens*, alla stregua della Monarchia dantesca, funge così da fondamento di una Comunità internazionale di diritto e di una Comunità internazionale di cultura nel diritto internazionale contemporaneo.

⁷² A. ORAKHELASHVILI, *Peremptory Norms of International Law*, Oxford University Press, New York, p. 60 ss.

⁷³ J. VIDMAR, *op. cit.*, p. 13 ss. e, soprattutto, p. 28.

⁷⁴ Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati (1969), articoli 53 e 64 e Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati tra Stati e organizzazioni internazionali e tra organizzazioni internazionali (1986), articoli 53 e 64.

⁷⁵ Progetto di articoli sulla responsabilità internazionale degli Stati (2001), articoli 26 e 50, par. 1, lett. d).

⁷⁶ Pur nell'assenza di una vera e propria coincidenza tra violazione di una regola di *jus cogens* e commissione di un crimine internazionale, G. GAJA, *Obligations Erga Omnes, International Crimes and Jus Cogens: A Tentative Analysis of Three Related Concepts*, in *International Crimes of State: A Critical Analysis of ILC's Draft Article 19 on State Responsibility*, a cura di J.H. WEILER, A. CASSESE, M. SPINEDI, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011, p. 159.

7. Considerazioni conclusive

Ne *Lo Stato in Dante*, Kelsen nota la propensione «particolarmente dominante in Italia, a mettere Dante in relazione con tutte le cose possibile e porlo come profeta e precursore di situazioni che il Poeta, malgrado tutta la sua genialità, non si sarebbe neppur sognato»⁷⁷. Nondimeno, il *Monarchia* ha senza dubbio influenzato il pensiero dei giuristi e filosofi del diritto successivi. Esso costituisce infatti il punto di partenza di una riflessione plurisecolare e che ruota intorno al fondamentale quesito «se la Monarchia temporale [...] sia necessaria al buono stato del mondo» (I, II, 3). Nel XIV secolo, la Monarchia dantesca appariva alla stregua di una mera utopia. Analogamente, nel XXI secolo, risultano poco realistici obiettivi quali l'istituzione di uno Stato globale o di un'organizzazione sovranazionale dotata di maggiori poteri legislativi, esecutivi e giudiziali, ovvero l'adozione di una Costituzione internazionale al fine di promuovere la pace e la sicurezza internazionali, nonché la giustizia e la libertà dei popoli e degli individui. Il quesito, tuttavia, resta e torna a imporsi ciclicamente, specie in coincidenza di periodi di crisi nelle relazioni internazionali. Né la discussione circa la desiderabilità di una Monarchia istituzionale o normativa è rimasta confinata in una dimensione astratta: l'istituzione della Società delle Nazioni prima e dell'ONU poi, nonché di altre organizzazioni internazionali e sovranazionali – si pensi all'Unione europea – e l'elaborazione della categoria dello *jus cogens* segnalano la costante tendenza verso un modello di Comunità internazionale maggiormente accentrato e gerarchizzato. L'annoso dibattito, attualmente in corso, sulla riforma del Consiglio di sicurezza è solo l'ultima manifestazione di questa tendenza⁷⁸.

⁷⁷ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, cit., p. 170, n. 14.

⁷⁸ Cfr., *inter alia*, A.M. TANZI, *Notes on the 'Permanent Conference of Revision' of the United Nations Charter at the 50th Anniversary of the Organization*, in *Rivista di diritto internazionale*, 1995, p. 723 ss. e, più di recente, K. SCHAEFER, *Reform-*

In conclusione, un'interpretazione diacronica del *Monarchia* restituisce, a seconda dei punti di vista, la teoria dello Stato e/o della Comunità internazionale in Dante. Il presente contributo ha inteso dimostrare come questa teoria non solo abbia esercitato, in via diretta o indiretta, un'influenza notevole sui successivi autori di diritto internazionale ma come conservi tuttora un fascino straordinario sia sotto forma di costruzione giuridica che di ideologia politica, poiché si propone di risolvere un problema quanto mai attuale, vale a dire quello della *governance* globale. In questo senso l'opera rappresenta un momento di svolta nella storia del diritto internazionale⁷⁹.

ing the United Nations Security Council: Feasibility or Utopia?, in *International Negotiation*, 2017, p. 62 ss.

⁷⁹ Come ha scritto M. KOSKENNIEMI: «Everything about future thought on the international community was contained there», *International Community' from Dante to Vattel*, cit., p. 54.

PIERALBERTO MENGOSZI

DANTE E L'EUROPA DEI CERCHI CONCENTRICI, OGGI*

Abstract: L'autore parte dall'osservazione che gli orizzonti perseguiti dalle opere di Dante Alighieri sono legati alla sua coscienza di appartenere ad una cultura in divenire trascendente i confini degli Stati e destinata ad esprimersi nei secoli nell'aspirazione dei popoli a riconoscersi una comune identità. In linea con questo impulso si è realizzata e precisata nel tempo l'integrazione europea. In una celebrazione tenutasi all'inizio degli anni '90 nell'Università di Bologna era stato avvertito che tale integrazione si stava realizzando nel quadro di un suo dilatarsi attraverso cerchi concentrici che la portavano ad aprirsi. L'autore passa poi a descrivere come nel tempo l'integrazione europea si caratterizzi oggi per il suo aprirsi verso i Paesi dell'Europa orientale e verso quelli dell'Europa centro-settentrionale, dando luogo a più larghi centri concentrici, illustrando i due distinti modi in cui l'Unione si sta aprendo ai rapporti con un Paese portatore di valori e principi analoghi a quelli comunitari come il Canada e con Paesi presentanti culture diverse ed un differente grado di sviluppo economico.

Parole chiave: Dante Alighieri, Unione europea, cerchi concentrici, integrazione europea, allargamento, apertura.

Dante and the Europe of concentric circles today. The author starts from the observation that the horizons pursued by Dante Alighieri's works are linked to his awareness of belonging to a culture in the making, transcending the borders of States and destined to express itself over the centuries in the aspiration of peoples to recognise a common identity. In line with this impulse, European integration has been realised and refined over time. At a celebration held in the early 1990s at the University of Bologna, it was warned that this integration was taking place within the framework of its expansion through concentric circles that led to its opening up. The author then goes on to describe how, over time, European integration is now characterised by its opening up towards the countries of Eastern Europe and towards those of Central and Northern Europe, giving rise to wider concentric circles, illustrating the two distinct ways in which the Union is opening up to relations with a country that holds values and principles similar to those of the Community, such as Canada, and with countries with different cultures and a different degree of economic development.

Key words: Dante Alighieri, European Union, concentric circles, European integration, enlargement, openness.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. Gli orizzonti perseguiti dalle opere di Dante Alighieri, pur se espressi nell'amarezza della lontananza obbligata dal luogo natio, sono legati alla sua coscienza di appartenere ad una cultura in divenire, trascendente i confini degli Stati. In sintonia con questa sua coscienza, la critica moderna sostiene che egli, nella sua *Divina Commedia*, avrebbe tenuto presente il 'Libro della scala' narrante l'ascesa del profeta Maometto all'ottavo cielo al cospetto di *Al-lah*¹, nonostante quel libro fosse opera della letteratura araba, all'epoca ritenuta rivale ed eretica. L'attenzione a questo si spiega con la sua convinzione che i popoli fossero destinati ad esprimersi nei secoli nella aspirazione a riconoscersi una comune identità. Nel 1865, celebrando i 600 anni dalla nascita del Poeta, Victor Hugo ha, per ciò, indicato il suo merito di avere incitato gli esseri umani a muovere, passo dopo passo, verso la realizzazione di una loro comunione aprendo la strada per arrivare ad una fratellanza, ad una pace e ad un'armonia atte ad escludere l'esistenza di stranieri e di più patrie.

In linea con l'impulso che a questo modo ha trovato in Dante una tanto significativa manifestazione, si è realizzata e precisata nel tempo l'integrazione europea. Trent'anni fa, in un Convegno tenutosi nell'Università di Bologna, era stato avvertito che quell'integrazione si stava realizzando nel quadro di un suo dilatarsi attraverso cerchi concentrici che la portavano ad aprirsi verso i Paesi dell'Europa centro-settentrionale e verso quelli dell'Europa setten-

¹ Quel libro gli era stato fatto conoscere dal suo Maestro, Brunetto Latini, in traduzioni effettuate a Toledo sotto l'egida del re Alfonso X detto Il Savio, promotore della conoscenza, anche quella proveniente da fonti mussulmane. Sul punto cfr. F. CAPONE, *Dante, la Commedia e la Scala di Maometto*, in <https://www.focus.it/cultura/curiosita/dante-divina-commedia-scala-maometto> (26 luglio 2021), il quale rileva che Dante, in linea con detto atteggiamento di attenzione alla letteratura araba e con buona pace delle lotte religiose, ha messo i filosofi arabi Avicenna ed Averroè nel limbo, in attesa che salgano in paradiso il giorno del Giudizio universale e sempre nel limbo, non all'inferno, ha posto Saladino, sultano di Siria ed Egitto, il condottiero della riconquista mussulmana della Terra Santa, riconoscendone valore e rettitudine.

trionale che costituivano l'Associazione Europea di Libero Scambio (EFTA)².

Dopo la concreta realizzazione di questa apertura l'Unione si caratterizza oggi per il suo aprirsi, dando luogo a più larghi centri concentrici. Illustrerò due distinti modi in cui l'Unione si sta aprendo ai rapporti con un Paese portatore di valori e principi analoghi a quelli comunitari come il Canada e con Paesi presentanti culture diverse ed un differente grado di sviluppo economico.

2. A partire dagli anni '60, e sempre più intensamente nel tempo, le istituzioni comunitarie hanno affermato l'autonomia loro e del loro ordinamento giuridico. Conseguenza ne è stata che ha assunto molto rilievo l'art. 344 TFUE, a termini del quale «gli Stati membri si impegnano a non sottoporre una controversia relativa all'interpretazione o all'applicazione dei Trattati a un modo di composizione diverso da quelli previsti dai Trattati stessi». Questa disposizione ha costituito un limite alla capacità degli Stati membri di concludere tra loro accordi sugli investimenti, nonostante che questi fossero importanti per l'intensificazione degli scambi intracomunitari e per la realizzazione concreta del mercato unico. Quegli accordi erano accompagnati da sistemi di risoluzione delle controversie capaci di discendere dagli investimenti di uno Stato negli altri Stati membri concretati dall'istituzione di Tribunali bilaterali internazionali (TBI) operanti tra essi. In relazione al funzionamento di questi l'indicata autonomia dell'Unione e del suo diritto ha trovato una concreta invocazione nella sentenza pregiudiziale che la Corte di giustizia ha reso il 6 marzo 2018 nel caso *Achmea*, con riferimento ad una controversia tra questa e la Repubblica slovacca in relazione all'esecuzione di una pronuncia di un TBI istituito con un accordo tra questa Repubblica ed i Paesi Bassi³. Questa sentenza, centrata

² *Atti del convegno su Dante e l'enciclopedia delle scienze, un omaggio dell'Alma Mater al poeta*, a cura di E. PASQUINI, Clueb, Bologna, 1991.

³ Corte di giustizia, Sentenza del 6 marzo 2018 (Grande Sezione), Repubblica Slovacca c. *Achmea BV*, Causa C-284/16, EU:C:2018:158. Su tale pronuncia cfr. A. BRIGUGLIO, *Achmea and the day after Achmea*, in *Rivista dell'arbitrato*, 2018, p.

sull'affermazione che l'ordinamento giuridico dell'Unione, e quindi anche la sua autonomia, trova la sua chiave di volta nella competenza esclusiva della Corte di giustizia ad interpretare definitivamente il diritto dell'Unione europea stabilita dall'art. 267 TFUE, ha ritenuto che detto accordo urta con quest'ultimo articolo e con l'art. 344 TFUE.

La nettezza di questa posizione è stata invocata recentemente con una domanda di parere proposta dal Belgio con riferimento alla firma, a nome dell'Unione europea, dell'accordo economico e commerciale globale (CETA) tra il Canada, da una parte, e l'Unione ed i suoi Stati membri, dall'altra. Quell'accordo, oltre a prevedere che sue numerose disposizioni siano applicate a titolo provvisorio⁴, contempla un meccanismo di soluzione delle controversie imperniato sull'operare di un Tribunale e di un Tribunale di appello. Adottando, il 30 aprile 2019, detto parere la Corte ha dato segno di avvertire che con quell'accordo l'Unione intendeva consolidare il cerchio dei rapporti dei propri operatori con operatori canadesi per contribuire, nell'interesse comune, allo sviluppo armonioso del commercio mondiale in una società dinamica che guarda al futuro. Ha, di conseguenza, abbandonato la rigidità con cui in precedenza costantemente affermava l'autonomia dell'ordinamento giuridico dell'Unione, legata ad una stretta considerazione della chiave di volta di questo costituita dalla sua competenza esclusiva ad interpretare definitivamente il diritto dell'Unione. Ha ritenuto compatibile con questo il fatto che l'accordo in questione prevedesse per il Tribunale CETA la possibilità di considerare (*to consider*) il diritto interno

974; A. CIAMPI, *Postilla. Perché il diritto europeo rimanga com'è, la nozione autonoma di "giurisdizione nazionale" deve cambiare*, in *Giurisprudenza italiana*, 2018, p. 1977; C. CONSOLO, *La foglia di fico del (negato, ma per gli arbitri ICSID ancor più insostenibilmente) rinvio pregiudiziale. Da Denuit ad Achmea*, *ivi*, p. 1975; L. MELCHIONDA, *The European Court of Justice ruling in Achmea v. Slovak Republic: more questions than answers*, in *Diritto del commercio internazionale*, 2018, p. 337; M. STELLA, *Cala il sipario sull'arbitrato degli investimenti "intra-UE": la Corte UE esige che le liti tra investitori e Stati membri siano decise da giudici togati*, in *Giurisprudenza italiana*, 2018, p. 1969.

⁴ Cfr., al riguardo, la Decisione UE 2017/38 del 28 ottobre 2016.

di una parte convenuta davanti ad esso che per gli Stati membri implica la considerazione del diritto dell'Unione europea direttamente applicabile nel suo territorio. Ha ritenuto sufficiente che il Tribunale CETA, nel considerarlo, tenga conto dell'interpretazione prevalente di questo effettuata dalle autorità dell'Unione. Non ha potuto trascurare che a) la competenza esclusiva della Corte di giustizia ad interpretare il diritto UE opera nell'ordinamento giuridico dell'Unione accanto al principio di mutua fiducia tra gli Stati membri e questo è basato sulla comunanza ad essi di valori e principi e b) il Tribunale CETA è destinato ad essere formato anche da giudici canadesi. Ha, però, riconosciuto a questi giudici il potere di 'considerare' il diritto comunitario ritenendo che essi si ispirino a principi che, pur non essendo identici a quelli dell'Unione, non sono da questi sostanzialmente diversi.

3. L'esigenza di consolidare i propri rapporti con altri Paesi del mondo per contribuire, nell'interesse comune, allo sviluppo armonioso del commercio mondiale in una società dinamica che guarda al futuro è stata sempre più sentita dall'Unione europea. Ciò ha portato questa a ricercare il consolidamento di un'ulteriore cerchia di rapporti ricomprendente anche quelli con Paesi a sviluppo economico diverso da quello dei suoi membri. Sotto l'impulso dell'UNCITRAL ha sentito la necessità di contribuire alla realizzazione a questo fine di un accordo istitutivo, a titolo provvisorio, di un Tribunale di primo grado e di un Tribunale di appello, nonché in prospettiva di un Tribunale multilaterale, competenti anche in materia di investimenti. Al riguardo, da un lato, non era dato per l'Unione superare, come accaduto per il Canada, la competenza esclusiva della Corte di giustizia ad interpretare il diritto dell'Unione europea come parte del diritto degli Stati membri, perché al sistema in questione è destinato a partecipare, oltre agli Stati dell'UE, uno Stato con valori e principi simili a quelli dei suoi Stati membri. D'altro lato, la conclusione del negoziato relativo all'istituzione del Trattato multilaterale si prospettava difficile in quanto la più gran parte degli Sta-

ti destinati ad aderirvi, diversi dagli Stati membri dell'Unione, sono legati da Trattati bilaterali per la soluzione delle controversie al cui operare partecipano rappresentanti di ciascuno di essi, che li rende fiduciosi del rispetto della propria legislazione nazionale e reticenti a sostituirli con un sistema che potrebbe avverarsi meno attento alle proprie esigenze.

Sotto il primo profilo i negoziatori dell'accordo ed in particolare l'Unione non hanno potuto trascurare il fatto che, secondo il Trattato di Lisbona, questa concorre «al commercio libero ed equo»⁵ e che il campo degli investimenti diretti rientra nella politica commerciale comune che «contribuisce allo sviluppo armonioso del commercio mondiale» così come «alla soppressione delle restrizioni agli scambi internazionali»⁶. Di conseguenza essi hanno, innanzitutto, considerato che questi elementi, integrati tra gli elementi costituzionali dell'ordine giuridico dell'Unione, rendono la partecipazione di questa e degli Stati membri agli accordi istitutivi il Trattato multilaterale relativo agli investimenti compatibile con il diritto comunitario. In ragione del fatto che l'Unione, già partecipando all'elaborazione dell'accordo CETA, a) aveva espresso il proprio impegno ad operare per la creazione di detto Tribunale multilaterale, configurando questo come aperto all'adesione di Stati che partecipano ai valori ed ai principi che sono alla base di detto accordo ma che non sono necessariamente identici o simili a quelli di tutte le parti aderenti e b) aveva ritenuto che esistesse un criterio in linea con i nuovi principi del Trattato di Lisbona per l'adesione di uno Stato a quel Trattato. L'Unione, e con essa gli altri partecipanti al negoziato, avevano individuato tale criterio nel semplice fatto che quello Stato fosse parte ad un precedente accordo di investimento in quanto ciò implicava che questo, prima di accedervi, dev'essere riconosciuto da un altro Stato come condividente con esso i principi del commercio libero ed equo, dato che un tale accordo non può essere concluso che se questi sono condivisi. Con la conseguenza

⁵ Art. 3, par. 5, TUE.

⁶ Art. 206 TFUE.

che risulta dilatata al massimo la cerchia dei rapporti che, in materia, l'Unione può consolidare con il resto del mondo.

4. La subordinazione a detto semplice criterio per l'adesione al Trattato multilaterale degli Stati caratterizzati da uno sviluppo economico diverso da quello degli Stati membri dell'Unione lascia, però, sussistere la riluttanza dei primi a sostituire quel Trattato ai trattati bilaterali che una gran parte di essi ha concluso con Stati che effettuano investimenti nei loro territori. Al riguardo l'Unione, pur non facendo venir meno il proprio impegno per la conclusione del Trattato multilaterale promosso dall'UNCITRAL, sta tenendo viva un'idea, già espressa nel *Concept Paper* della Commissione del marzo 2015⁷, secondo la quale sarebbe opportuno, da un lato, consolidare la legittimità dei Tribunali arbitrali BIT, rinforzando la trasparenza delle loro procedure e l'imparzialità degli arbitri che operano in tali sistemi nonché la loro competenza a decidere ciò che risulta indispensabile alla tutela dei loro interessi nazionali e, dall'altro, attribuire al Tribunale multilaterale una competenza d'appello per risolvere le controversie più complesse e per definire una linea interpretativa comune riguardo a questioni giuridiche che richiedono una soluzione coerente⁸. Non vi è dubbio che questa idea è particolarmente idonea a consolidare l'ulteriore cerchia di relazioni dell'Unione con Stati terzi perché concilia l'esigenza d'improntare queste ad un'idea del rispetto del diritto con un'adeguata attenzione alle norme ed alle consuetudini dei Paesi a sviluppo economico diverso da quello degli Stati membri dell'Unione. Ciò in piena sintonia con lo spirito e gli aneliti umani con cui Dante Alighieri ci ha avvertito che per realizzare la pace s'impone una sfida che potrà essere vinta solo coltivando anche principi di equità e di solidarietà.

⁷ *CONCEPT PAPER Investment in TTIP and beyond – the path for reform Enhancing the right to regulate and moving from current ad hoc arbitration towards an Investment Court.*

⁸ S. DI BENEDETTO, *La proposta europea di una Corte multilaterale sugli investimenti: tra critiche all'attuale sistema di ISDS e rischi di future inefficienze*, in *www.federalismi.it* (14 marzo 2018), p. 17.

PARTE III.
DANTE E LA GIUSTIZIA

VALERIO GIGLIOTTI

«GIUDICAR DI LUNGI MILLE MIGLIA».
DANTE CANTORE DI GRAZIA E GIUSTIZIA *

Abstract: Il sistema delle fonti dantesche sui concetti di ‘diritto’ e ‘giustizia’, teso tra polisemia dei saperi e sintesi di senso, trova fondamento nelle opere politiche dell’Alighieri: il *Convivio* e il *De Monarchia*. Su queste premesse si fonda poi il ‘viaggio’ di Dante-*viator* attraverso i tre regni cantati nella *Commedia*: un autentico pellegrinaggio escatologico dell’*Everyman* che, dalla dimensione etico-giuridica della giustizia che innerva la prima cantica, attraverso la purificazione del ‘giudizio’ nel *secondo regno*, giunge alla contemplazione della Grazia nel *Paradiso*, vertice al contempo della poetica dantesca quanto dell’orizzonte culturale, etico e spirituale del giurista e dell’uomo di lettere e di cultura del medioevo. La riflessione di Dante può essere fonte performante e attualissima per l’uomo contemporaneo, giurista o cittadino impegnato in quelle sfide della contemporaneità a cui è chiamato ognuno di noi, pellegrino del pos-moderno.

Parole chiave: pensiero politico di Dante, diritto, teologia, *Convivio*, *De Monarchia*, *Divina Commedia*, storia delle fonti giuridiche medievali, rapporti tra diritto ed etica.

«Giudicar di lungi mille miglia». Dante as a cantor of Grace and Justice. The system of Dante’s sources on the concepts of ‘Law’ and ‘Justice’, subtended between polysemy of knowledge and synthesis of meaning, has its foundation in his political works, *Convivio* and *De Monarchia*. On this premise is also based the ‘journey’ of Dante-*viator* through the three Kingdoms in the *Commedia*: an authentic eschatological pilgrimage of the ‘*Everyman*’ that from the ethical-juridical dimension of Justice that innervates the first *Cantica*, through the purification of the judgment in the second Kingdom, comes to the contemplation of Grace in Paradise, both the summit of Dante’s poetics as well as the cultural, ethical and spiritual horizon of the jurist and man of letters and culture of the Middle Ages. Dante’s thought can be a performing and very topical source for contemporary man, jurist or citizen engaged in those contemporary challenges to which each of us, pilgrim of the pos-modern, is called.

Key words: Dante’s juridical thought, law, theology, *Convivio*, *De Monarchia*, *Divine Comedy*, history of medieval juridical sources, relationship between law and ethics.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Il saggio è pubblicato anche con il titolo “*Amare e operare dirittura*”. *Giustizia, etica e diritto nell’opera di Dante*, in *Rivista di Storia del diritto italiano*, 2022, 1, pp. 97-119, con le rispettive autorizzazioni della Direzione della RSDI e dei Curatori della presente opera.

Dante Alighieri vive a cavaliere tra la stagione più alta e i primi segni della crisi del sistema giuridico medievale chiamato *ius commune*, ossia la coesistenza del diritto romano giustiniano reinterpretato dai glossatori prima e dai commentatori poi, del diritto canonico sistematizzato come scienza dai decretisti e dai decretalisti, e del diritto proprio, particolare, dei comuni, che si dotavano di statuti e consuetudini proprie. Se si volesse del resto, con una battuta, ricercare il giudizio di Dante sul diritto non dovremmo rimanere delusi nel riscontrare toni poco encomiastici, che non risparmiano nessuno dei tre ambiti che costituivano lo *ius commune* medievale. Nel *Convivio* Dante si esprime chiaramente con un monito rivolto ai giuristi che non perseguono il sapere per amore ma «per utilitate» e non «per sapere studiano ma per acquistare moneta o dignitate»¹. Non meno sferzante si dimostra con i canonisti, accusati, nella celebre invettiva di *Par.* IX per bocca del vescovo e trovatore occitano Folchetto da Marsiglia (Folco di Tolosa, Marsiglia, 1155 circa - 1231), di dedicarsi per denaro più allo studio delle decretali che a quello dei padri della Chiesa, vera fonte – come vedremo – del pensiero dantesco sul rapporto tra diritto e giustizia:

«La tua città, che di colui è pianta
che pria volse le spalle al suo fattore
e di cui è la 'nvidia tanto pianta,
produce e spande il maladetto fiore
c'ha disviàte le pecore e li agni,
però che fatto ha lupo del pastore.
Per questo l'Evangelio e i dottor magni
son derelitti, e solo ai Decretali
si studia, sì che pare a' lor vivagni.
A questo intende il papa e' cardinali;
non vanno i lor pensieri a Nazarette,
là dove Gabriëlo aperse l'ali»².

¹ DANTE, *Convivio*, III, XI, 10.

² *Par.*, IX, vv. 127-135.

Non di meno, tuttavia, anche quando si riferisce ad aspetti del diritto 'positivo', connesso alla legislazione locale e agli statuti comunali di Firenze, Dante non risparmia toni sarcastici e canzonatori per sottolineare l'eccessiva rapidità con cui le leggi mutano, contrapponendovi come modello virtuoso l'antica legislazione delle *po-leis* greche:

«Atene e Lacedemona, che fenno
l'antiche leggi e furon sì civili,
fecero al viver bene un picciol cenno
verso di te, che fai tanto sottili
provvedimenti, ch'a mezzo novembre
non giugne quel che tu d'ottobre fili»³.

Dunque se ci limitassimo a questa prima indagine restituita da alcune celebri dichiarazioni presenti nelle opere dantesche, non potremmo che concludere nel senso di una estrema diffidenza se non di una vera e propria ostilità dell'Alighieri nei confronti del mondo giuridico. Ma se appare complesso definire il «diritto comune», tanto perfino da dubitare che sia realmente esistito un «diritto veramente comune», non altrettanto si potrebbe dire per quanto riguarda l'etica: un'etica 'comune' a partire dal II secolo al XVII è esistita e si è saldamente inculturata in Occidente: l'etica cristiana. Dico etica e non morale, rinviando al calco greco ἥθος che nella distinzione aristotelica significa carattere, distinto dall'ἔθος che designa la consuetudine, il costume, e che contribuiva però a formare l'ἥθος, ma che in una fase arcaica indicava l'abitudine, la dimora del quotidiano, i comportamenti suggeriti dalla natura e dai bisogni⁴. Sarà lunga la strada prima che questo mondo delle abitudini diventi carattere personale, costume vero e proprio, o dottrina dell'etica, fino a si-

³ *Purg.*, VI, vv. 139-144.

⁴ Esiodo ne parla a proposito della «tana» degli animali, oppure per le «dimore dei popoli». Cfr., ESTODO, *Le opere e i giorni*, 525: «én t' apýrōi oikōi kai éthesi leugaléoisin (nella sua casa priva di fuoco e nelle sue tristi dimore)»

gnificare, come ricordava Heidegger, «soggiorno, luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo»⁵.

In questo senso allora potremmo dire che Dante fu altissimo cantore dell'*etica* e, sotto il profilo che a noi qui occupa, della Giustizia, virtù su cui a lungo si sofferma nel *Convivio* e nel *De Monarchia* e che innerva, potremmo dire, tutte e tre le cantiche della *Commedia*. Come sanare dunque questa apparente aporia salvaguardando un assunto fondamentale, ossia che per il paradigma classico, premoderno, il diritto deriva dalla giustizia e in qualche modo ne è 'operazione' e attuazione (*Nomen iuris ... est autem a iustitia appellatum*), mentre dalla modernità in poi è inaccettabile perfino solo pensare a una coincidenza tra etica e diritto?⁶ Proprio la tradizione classica occidentale, infatti, che attraversa la filosofia greca come il pensiero giuridico romano, influenzato a sua volta dallo Stoicismo, il medioevo e ancora buon parte della prima età moderna, fino al XVII secolo, contemplava una derivazione del diritto (o legge positiva) dalla virtù della Giustizia (ossia dal diritto naturale), entrambe dotate di normatività propria, ma entrambe operanti in connessione e interdipendenza tra loro, per cui i fini che entrambe perseguono, la beatitudine, terrena ed eterna, e la civile convivenza degli esseri umani, sono individuati dal diritto naturale mediante l'esercizio della virtù, e operativamente realizzati dal diritto positivo che dal primo dipende. L'esercizio costante della virtù, tramite la pratica, l'*abitudine*, permette all'uomo di passare dall'ideale della Giustizia ad essere uomo giusto (movimento discendente) e d'altro canto vivendo quotidianamente, ordinariamente da uomo giusto, gli per-

⁵ M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987², p. 306: «Ἡθός significa soggiorno (*Aufentält*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza».

⁶ Su queste tematiche si rinvia a D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna, 2004 e a P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna, 2015.

mette di indirizzarsi alla Giustizia perfetta, nella dimensione escatologica della beatitudine della vita eterna (movimento ascendente). Ovviamente il dibattito fu sconfinato e vastissimo; ma la prima osservazione che urge porre a fondamento del nostro discorso è questa: noi ci troviamo di fronte a due possibili nozioni di giustizia, che se mal interpretate potrebbero diventare due 'giustizie': una attiva e una passiva. La giustizia attiva (di Dio e dell'uomo) che consiste nel continuo ricercare e nel creare condizioni giuste per far ottenere all'uomo giustizia: l'ideale, la virtù, il limite umano. Tuttavia risulterebbe quanto meno ingenuo e fuorviante pensare ad una corrispondenza tra Giustizia divina e giustizia umana, specialmente sotto la prospettiva escatologica teologico-cristiana in cui la prima sembra rimanere sempre e comunque trascendente rispetto alla seconda.

Oppure potremmo intendere la giustizia come giustizia passiva, e tale fu l'idea dei Sofisti prima, in parte dell'Agostino antipelagiano e di Lutero e Calvino poi: la Giustizia di Dio è riversata solo nei meriti dell'azione vicaria di Cristo, solo la sua Grazia ci giustifica, l'uomo resta impotente di fronte al preordinato disegno salvifico di Dio, non ha margine di azione e di volontà; ecco che si può comprendere, in questa prospettiva, come il diritto positivo intervenga quale indispensabile sostituto della virtù a ristabilire *ab externo* l'ordine e la pace. È il paradigma del giusnaturalismo moderno di cui Machiavelli prima e Thomas Hobbes poi furono i profetici vessilliferi: in uno stato di natura originario, caotico, disordinato, in cui i consociati nella continua lotta di tutti contro tutti per far prevalere il proprio egoismo, creano paura, ecco intervenire dall'esterno un'autorità, il principe, che con lo strumento della legge e del comando impongono (non propongono) lo 'Stato di diritto', in cui scompare la *persona*, con i suoi diritti naturali alienati nelle mani del legislatore, e compare il *cittadino*, il soggetto di un diritto artificiale. Ma allora se l'uomo è nulla agli occhi di Dio è inevitabile conseguenza che Dio stesso sia nulla davanti all'uomo: e quindi poste queste premesse 'esplosive' il passo verso il relativismo borghese dell'Ottocento prima e verso il positivismo postmoderno e il nichilismo contemporaneo è davvero assai breve.

Astraendoci per un istante da questa visione deformante e provando a storicizzare il corso dell'evoluzione del pensiero giuridico occidentale ci accorgeremo subito che le 'due giustizie', in realtà, presentano una sintesi perfettamente compiuta nella tradizione teologico-giuridica medievale che si pone in perfetta continuità con la tradizione filosofica e retorica del mondo classico, da Aristotele a Cicerone, da Agostino a Boezio e giunge alla Scolastica e a San Tommaso, da cui tutti Dante attinge, anche tramite la mediazione di Brunetto Latini. Esiste però, in questa tradizione un elemento di congiunzione, una dimensione mediana delle giustizie: la misericordia che si traduce in *equità*, ossia un giudizio equitativo di carità, di amore, che è mobilissimo e che 'misura' con un metro (*kanòn* in greco, regolo in italiano) che è duttile, come il regolo usato per costruire Lesbo di cui parla Aristotele nel libro V dell'*Etica Nicomachea* e che, com'è noto, essendo costruito con il più duttile piombo, bene si modellava alla configurazione della pietra, metafora per affermare la superiorità dell'equità sul diritto delle leggi positive⁷.

Veniamo ora alle definizioni offerte da Dante, che a questa tradizione scolastica attinge largamente, ma che allo stesso tempo intende rinnovare, con un'esposizione filosofica più aforistica, le argomentazioni tecniche dei giuristi che egli evidentemente conosce ma con cui è in polemica.

Iniziamo quindi con le definizioni, tra loro distinte, che Dante offre di *diritto* e *giustizia* nella sua opera filosofico-morale, il *Convivio*, composto in volgare tra il 1304 e il 1307. Per quanto concerne la prima definizione Dante utilizza, in riferimento al *diritto*, l'espressione *Ragione scritta* (*Convivio*, IV, IX, 8):

«E con ciò sia cosa che in tutte queste volontarie operazioni sia equitade alcuna da conservare e iniquitade da fuggire (la quale equitade per

⁷ Sulle fonti dell'identità tra *Giustizia* e *Misericordia* in Dante mi permetto di rinviare a V. GIGLIOTTI, "Misericordia e giustizia li sdegnà". Su alcune fonti patristiche e giuridiche nel Canto III della *Commedia*, in *Dante: filosofia e poesia della Giustizia. Dalla Monarchia alla Commedia*, a cura di E. ARDISSINO, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 109-128.

due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa si sia o per non volere quella seguitare), trovata fu la Ragione scritta, e per mostrarla e per comandarla. Onde dice Augustino: «Se questa – cioè equitate – li uomini la conoscessero, e conosciuta servassero, la Ragione scritta non sarebbe mestiere»; e però è scritto nel principio del Vecchio Digesto: «La ragione scritta è arte di bene e d'equitate».

Occorre operare da subito una duplice notazione: il termine *ratio scripta* in Dante indica evidentemente il diritto romano giustiniano, la legge scritta dell'Impero, che è contrapposta all'*aequitas*, cioè alla dimensione equitativa che perveniva per tradizione e al diritto canonico tramite la mediazione dei padri della Chiesa. L'equità, massima espressione del diritto naturale, è indissolubilmente legata alla volontà dell'uomo e quindi se non è applicata è solo perché l'uomo o non la conosce o sceglie di non seguirla, divenendo appunto *iniquo*. Per poter «mostrare» e «comandare», ossia per «insegnare» e «far rispettare» l'equità, è istituita la «ragione scritta», ossia il diritto che, come viene ricordato da Dante stesso nel citare l' ammonimento di Sant'Agostino, sarebbe inutile se gli uomini conoscessero e osservassero l'*aequitas*. La seconda osservazione che emerge dal testo è la relazione strettissima tra diritto positivo ed equità, che non sono elementi contrapposti bensì funzionali l'uno all'altro, come già Dante desume dalla definizione del giurista Celso («ars boni et aequi») data in apertura del Digesto sotto il titolo *De iustitia et iure*:

«Diritto (*ius*) deriva da giustizia (*iustitia*), infatti, secondo l'elegante definizione che ne dà Celso, il diritto è l'arte che ha per oggetto il bene e l'equità»⁸.

Occorre ora indagare quali siano le definizioni di 'giustizia' offerte da Dante nel *Convivio*; da subito si noti come il tema venga ri-

⁸ Dig. 1, 1, 1: «Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde iuris nomen descendat; est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi».

preso in ben due luoghi dell'opera, rispettivamente nel *Trattato I* e nel *Trattato IV* a formare un dittico complementare che restituisce una nozione al contempo estremamente innovatrice pur collocata saldamente nel solco della tradizione dottrinale:

«E quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile; onde, avvenna che ciascuna virtù sia amabile ne l'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente ne la parte razionale o vero intellettuale, cioè ne la volontade. Questa è tanto amabile, che, sì come dice lo Filosofo nel quinto de l'Etica, li suoi nimici l'amano, sì come sono ladroni e rubatori; e però vedemo che 'l suo contrario, cioè la ingiustizia, massimamente è odiata, sì come è tradimento, ingratitudine, falsitade, furto, rapina, inganno e loro simili» (*Convivio*, I, XII, 9-10).

Questa prima riflessione pone l'accento su una dimensione della Giustizia che la differenzia rispetto alle altre virtù, ossia sulla sua intrinseca *humanitas*, come a dire che la Giustizia è una virtù «più a misura d'uomo» rispetto alle altre, in quanto, continua l'Alighieri, «è solamente ne la parte razionale o vero intellettuale, cioè ne la volontade». Ecco nuovamente emergere il tema aristotelico e poi tomista della volontà quale elemento differenziale e caratterizzante di questa virtù. Allo stesso tempo la definizione stabilisce anche che tanto più una virtù è umana tanto più essa sarà *amabile*, ossia soggetto attivo e passivo di amore nei confronti dell'uomo; si introduce così la seconda definizione di giustizia che compare nel *Convivio* e che più rileva per il nostro discorso:

«L'undecima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose» (*Convivio*, IV, XVII, 6)⁹.

⁹ Il capitolo XVII del *Trattato IV* si apre con la descrizione, tutta aristotelica, della scelta dell'elenco delle undici virtù che verranno trattate: *Convivio*, IV, 17, 1-3: «Appresso che vedute sono quelle due cose che parevano utili a vedere prima che sopra lo testo si procedesse, ad esso esponere è da procedere. E dice e comincia adunque: *Dico ch'ogni virtù principalmente vien da una radice: Vertute, dico, che fa l'uom felice In sua operazione.* E soggiungo: *Questo è, secondo che l'Etica dice, Un*

Delle undici virtù morali aristoteliche¹⁰ che vengono presentate in questo *incipit* del *Trattato IV* per glossare i versi 81-86 della lirica *Le dolci rime*, scritta probabilmente a Firenze fra il 1293 e il 1295 e qui commentata, a distanza di circa un decennio, la Giustizia è l'ultima, l'undecima, collocata quasi a chiave di volta del sistema aretologico dantesco con la funzione specifica di «ordinare noi ad amare e operare dirittura in tutte le cose». Una sola, breve espressione, ma densissima di significanti: al contempo, infatti, si dice che giustizia è principio ordinatore dell'uomo «ad amare e operare dirittura in tutte le cose» ma anche che Giustizia e drittura non sono sinonimi, bensì l'una è principio e causa efficiente dell'altra, dove la seconda indica la «rettitudine» e l'equità a cui deve tendere la quotidiana pratica dell'uomo e del cristiano in particolare.

Prendiamo ora in considerazioni le definizioni fornite da Dante nel *De Monarchia*, composto successivamente tra il 1311 e il 1313, anni della discesa di Arrigo VII in Italia¹¹. Qui volendo dimostrare la giuridicità dell'Impero attraverso la ricerca di una definizione del fine del diritto e della sua essenza Dante sostiene che la «descrizione» tratta dalla formulazione del giurista Ulpiano, che a sua volta la

abito eligente, ponendo tutta la diffinizione de la morale virtù, secondo che nel secondo de l'Etica è per lo Filosofo diffinito. In che due cose principalmente s'intende: l'una è che ogni virtù vegna d'uno principio; l'altra sì è che queste *ogni virtù* siano le virtù morali, di cui si parla; e ciò si manifesta quando dice: *Questo è, secondo che l'Etica dice*. Dove è da sapere che propiissimi nostri frutti sono le morali vertudi, però che da ogni canto sono in nostra podestate. E queste diversamente da diversi filosofi sono distinte e numerate; ma però che in quella parte dove aperse la bocca la divina sentenza d'Aristotile da lasciare mi pare ogni altrui sentenza, volendo dire quali queste sono, brevemente secondo la sua sentenza trapasserò di quelle ragionando».

¹⁰ Come rilevato da Gianfranco Fioravanti, sulla scorta di ipotesi già avanzate da Maria Corti, la lista delle undici virtù morali presentata da Dante in realtà potrebbe avere come fonte la *Summa Alexandrinorum*, successivamente integrata con concetti derivati probabilmente dal commento all'*Etica Nicomachea* di Tommaso d'Aquino e dal *De regimine principum* di Egidio Romano.

¹¹ Per una recente ed esaustiva introduzione alla collocazione della *Monarchia* nel contesto politico, giuridico e teologico coevi si rinvia al commento di D. QUAGLIONI a DANTE, *Monarchia*, Mondadori, Milano, 2015, e in particolare all'ampia *Introduzione* di Quaglioni, pp. V-LXXIX.

mediava da Celso e che confluirà nel Digesto (Dig. 1, 1, 1: «ius est ars boni et aequi»), che abbiamo visto essere recepita nel *Convivio*, non è sufficiente né esaustiva per illustrare quale sia l'essenza («quid est et quare»), ossia la *quidditas*) del diritto:

«1. Inoltre chiunque persegue il bene della cosa pubblica, persegue il fine del diritto. E che questa sia la conseguenza si dimostra così: il diritto è una proporzione reale e personale nella relazione tra uomo e uomo, la quale conservata conserva la società, e corrotta la corrompe. La nota descrizione dei *Digesti*, infatti, non dice che cosa è la sostanza del diritto, ma lo descrive mediante la nozione del suo uso. 2. Se dunque la nostra definizione comprende bene la sostanza e l'effetto, e il fine di qualsiasi società è il bene comune dei consociati, necessariamente anche il fine di ogni diritto sarà il bene comune; e sarà impossibile che esista un diritto che non persegue il bene comune. Perciò dice bene Tullio nella *Prima retorica*, che le leggi devono essere sempre interpretate in direzione dell'utilità della cosa pubblica»¹².

Occorre da subito osservare che la definizione offerta nella *Monarchia* ed esposta in forma gnomica, quasi di sentenza, risulta assolutamente nuova in quanto l'Alighieri non pare più condividere l'eshaustività dell'originaria formulazione ulpiana del diritto come «ars boni et equi»¹³, in quanto, egli argomenta, tale definizione descrive solo l'uso ma nulla ci dice sulla sua natura, sulla sua *quidditas*. Inol-

¹² DANTE, *Monarchia* II, V, 1-2: «1. Quicumque preterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur sic ostenditur: ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit – nam illa Digestorum descriptio non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo –; 2. si ergo definitio ista bene 'quid est' et 'quare' comprehendit, et cuiuslibet societatis finis est commune societatum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et impossibile est ius esse, bonum comune non intendens. Propter quod bene Tullius in Prima rethorica: semper – inquit – ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt».

¹³ Dig. 1, 1, 1, ed. Mommsen-Krüger, I, p. 1: «Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, nonos non solum metu

tre Dante si pone anche in polemica con la tradizione della glossa di Accursio, che rivendicava contro la lamentela di insussistenza definitoria del Digesto – simile a quella dantesca – di Pillio da Medicina († post 1207)¹⁴:

«si noti che qui respingo l'opinione di Pillio e degli altri che dissero che in questo titolo [*Inst.* 1,1, 3 = *Dig.* 1,1,1] non era stato definito il diritto [*ius*]. Il diritto è arte di bene ed equità, per merito della quale noi giuristi siamo definiti da qualcuno sacerdotei»¹⁵.

Del resto anche l'amico di Dante, Cino da Pistoia, commentando la glossa accursiana, se da un lato ammette che Celso «definisce di per sé il diritto» («diffinit ipsum ius»), d'altro canto in quella stessa occasione fornisce una propria definizione di diritto, «equità redatta in forma di precetti»¹⁶ che non è molto distante da quella che abbiamo visto essere contenuta nel volgarizzamento offerto da Dante nel *Convivio* (IV, IX, 8: «la ragione scritta è arte di bene e d'equitade»)¹⁷.

poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nosi fallor philosophiam, non simulatam affectantes».

¹⁴ Le notizie biografiche su Pillio sono scarse, ma non altrettanto la sua valentia di giurista esperto in particolare in diritto feudale e diritto canonico. Studiò diritto con ogni probabilità a Bologna, dove ebbe per Maestro Oderico Bonconsilii, l'unico che egli ricorda come tale, ma subì anche l'influenza di Piacentino, al quale doveva essere legato, giacché le sue glosse sono aggiunte a quelle di lui nell'apparato ai *Tres libri* del Codice. Cfr. E. CONTE, *Pillio da Medicina*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1983, *ad vocem*.

¹⁵ ACCURSIO, glo. «ius suum» ad *Inst.* 1, 1, 3, in *Glossa ad Institutiones*, col. 16: «et nota quod hic reprobo opinionem Pyllii et aliorum qui dixerunt quod in hoc titulo non diffiniebatur ius. Ius autem est ars boni et aequi cuius merito quis nos sacerdotes appellat».

¹⁶ CINO DA PISTOIA, *Lectura super ff. veteri, in l. iuri operam, ff. de iustitia et iure* [Dig. 1,1,1], n. 4, fol. 3r: «ius est aequitas in praecceptis redacta».

¹⁷ Cino, peraltro, nella sua *Lectura in Codicem* risalente agli anni 1312-1314, a proposito della *Lex Digna vox* afferma che l'imperatore è libero dalla legge per quanto concerne la necessità, ma è vincolato alla legge per quanto concerne l'onestà. *Tomii, id est, Digesti veteris, doctissima Commentaria*, Francoforte, 1578, fol. 26r.: «Dico ergo, quod Imperator est solutus legibus de necessitate: tamen de honestate ipse vult ligari legibus, quia honor reputatur vinculum sacri iuris». Cfr. D.

Dante si vuole, evidentemente, porre nel dibattito sottolineando la propria peculiarità, ossia la traduzione del concetto di diritto in forma più immediata e filosofica, basata su un principio di ragione: «il diritto è una proporzione reale e personale nella relazione tra uomo e uomo». Le fonti naturalmente sono quelle consuete, dal libro V dell'*Etica* di Aristotele, in cui il giusto è definito «un che di proporzionale» e la «proporzione [...] un'equità di rapporti»¹⁸, alla versione scolastica del *Commento* di S. Tommaso:

«Circa primum duo facit. Primo probat, quod medium iustitiae distributivae accipiatur secundum quamdam proportionalitatem. Secundo ostendit qualis sit illa proportionalitas, ibi: est ergo iustum proportionale et cetera»¹⁹.

Mi sento tuttavia di concordare con parte della critica²⁰ sul fatto che la fonte principale di tutta l'argomentazione dantesca sul rapporto di proporzionalità tra giustizia e imperatore giusto sia sicuramente da ravvisare nel *De regimine principum* di Egidio Romano che insisteva sul concetto di proporzionalità tra virtù e azione:

«Quocunque tamen modo sumatur iustitia, sine ea civitas vel regnum durare non potest. Bene ergo dictum est quod dicitur in magnorum moralium, ca. de iustitia. Quod iustum est quoddam *proportionabile* et continet urbanitates. Nam sicut anima continet corpus, qua recedente ea corpus dissolvitur et marcessit, sic iustitia continet urbanitates in civitates et regna: quia fine ea dissolvitur civitas. Et non possent regna subsistere valde igitur iniuriatur regno et regi qui iustitiam non observat. Si igitur iustitia est tantum bonum reges et regni summo opere rex studere debet ut in suo regno servetur iustitia; non solum his qui in regno nati sunt, sed etiam peregrinis et advenis. Cumque non negetur

QUAGLIONI, *Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno*, in *Annali del Seminario giuridico dell'Università di Palermo*, 2007-2008, pp. 52-67, 60-61.

¹⁸ ARISTOTELE, *Eth.*, V, 3, 1131^o, 29-30.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Sententiae Ethic.*, V, 4, 6.

²⁰ Cfr. D. QUAGLIONI, *Dante, Monarchia*, cit., pp. 204-205.

iustitia manifesti regi et regno infertur iniuria. Quod maxime decet reges esse iustos et in suo regno iustitiam observare»²¹.

Questo intrinseco elemento di *proporzionalità*, ossia di *misura*, diventa il sostrato epistemico su cui fondare il carattere di *eterodirezionalità* del diritto e di relazione comunitaria che diviene funzionale rispetto all'ulteriore elemento etico-aretologico che occupa la definizione di *giustizia* contenuta nel libro I della *Monarchia* (I XI, 2-7):

«La giustizia è nel più alto grado solo sotto il Monarca: dunque perché il mondo sia nella sua migliore disposizione si richiede che vi sia la Monarchia o Impero. A chiarimento della premessa minore bisogna sapere che la giustizia, considerata in sé e nella propria natura, è per così dire la dirittura ovvero la regola (*rectitudo sive regula*) tale da escludere ogni obliquità; per questo non ammette il più e il meno, proprio come la bianchezza (*albedo*) considerata astrattamente. Vi sono infatti alcune forme di questo genere, tali da poter entrare a far parte di un composto, e la cui essenza resta semplice e invariabile, come dice giustamente il Maestro dei Sei Principi. Tali qualità ricevono tuttavia un più e un meno da parte dei soggetti con i quali si combinano, a seconda che nei soggetti si trovi mescolato più o meno dei loro contrari. Dove dunque alla giustizia si mescola il minimo del suo contrario, sia per quel che riguarda l'abito, sia per quel che riguarda il suo operare, lì la giustizia è nel suo più alto grado; e allora veramente si può affermare, come diceva il Filosofo, che essa è "più luminosa della stella del mattino". È infatti allora simile a Febe, che nella serenità purpurea del mattino contempla il fratello all'opposto orizzonte. Per quanto riguarda l'abito, la giustizia trova talvolta opposizione nel volere; dove infatti la volontà non è pura da ogni cupidigia, la giustizia, benché presente, non c'è però in tutto lo splendore della sua purezza; trova infatti a resisterle in qualche modo, sia pur di poco, il soggetto che deve attuarla; per questo a ragione sono respinti coloro che tentano di turbare l'ani-

²¹ EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, 2, 11, ed. Impressum Venetiis per magistrum Bernardinum Verceilensem iussu domini Andree Toresani de Asula xxiii, 1502, fol. 12 r-v. (corsivo mio). La riflessione sulla giustizia attraversa i paragrafi 9-12 del capitolo II del libro I dell'opera.

mo del giudice. Per quanto invece riguarda l'operare, la giustizia trova opposizione nel potere; poiché essa infatti è una *virtù che si esercita nei confronti degli altri*, senza il potere di attribuire a ciascuno quel che è suo, come si potrà operare conformemente ad essa? Da ciò è evidente che quanto più il giusto sarà potente, tanto più la sua giustizia sarà ampia nel suo operato»²².

Tra i molti rilievi che questa straordinaria riflessione dantesca – quasi un compendio di ‘trattato sulla giustizia’ – offre, mi limiterò a due sottolineature. La prima riguarda la definizione sostanziale di giustizia quale «*rectitudo sive regula*»; definizione che, notava Gustavo Vinay, non è tale bensì «una similitudine con la quale Dante non intende far altro che fissare il momento assoluto della giustizia considerata in se stessa e spiegare come, nella sua essenza, essa non possa rispecchiare un grado maggiore o minore di riflessione» e che lo faceva concludere che *rectitudo* fosse riferita alla «“rettilinearità” che richiama alla “riga”, sola interpretazione qui ammissibile di “regula”». Tuttavia la formulazione «*iustitia est rectitudo*» compa-

²² DANTE, *De Monarchia*, I, XI, 2-7: «Iustitia potissima est solum sub Monarcha: ergo ad optimam mundi dispositionem requiritur esse Monarchiam sive Imperium. 3. Ad evidentiam subassumptę sciendum quod iustitia, de se et in propria natura considerata, est quedam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens: et sic non recipit magis et minus, quemadmodum albedo in suo abstracto considerata. 4. Sunt enim huiusmodi forme quedam compositioni contingentes, et consistentes simpliciter et invariabili essentia, ut Magister Sex Principiorum recte ait. Recipiunt tamen magis et minus huiusmodi qualitates ex parte subiectorum quibus concernuntur, secundum quod magis et minus in subiectis de contrariis admiscetur. 5. Ubi ergo minimum de contrario iustitię admiscetur et quantum ad habitum et quantum ad operationem, ibi iustitia potissima est; et vere tunc potest dici de illa, ut Philosophus inquit, “neque Hesperus neque Lucifer sic admirabilis est”. Est enim tunc Phebe similis, fratrem dyametraliter intuenti de purpureo matutine serenitatis. 6. Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliquid tamen sibi resistens; propter quod bene repelluntur qui iudicem passionare conantur. 7. Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior» (corsivo mio).

re già nel *De veritate* di S. Anselmo²³ e non mi pare sia in contrasto né con la connotazione etica di ‘dirittura morale’, utilizzata come vedremo nel *Convivio*, né con la dottrina tomistica che Dante dimostrerà di condividere nel seguito. Il lemma latino *rectitudo* è sicuramente un calco del greco *orthòtes* e proviene dal linguaggio geometrico-agrimensorio. Nel passo citato la giustizia è rappresentata sotto il profilo geometrico come ‘linea retta’, oppure come ‘regolo’ (*regula*) che la traccia (con evidente rinvio alla fonte aristotelica del regolo di piombo di Lesbo presente nell’*Etica Nicomachea* di cui si è già detto) e che opera una ‘equa’ suddivisione escludendo, da ambedue le sue parti (*hinc inde*), ogni linea obliqua (*obliquum*). Se passiamo però al significato traslato non si può non vedere come Dante intenda indicare la giustizia come ‘retta via’ o norma vera e certa, che rigetta ogni deviazione o traviamiento. Se confrontiamo questa occorrenza con le uniche altre due presenti nel trattato vedremo che il pendolo ermeneutico oscilla tra questi due poli: in *Mon.*, II, VII, 3 («E questo è giudizio di Dio; altrimenti la ragione umana nella sua rettitudine non seguirebbe l’intenzione della natura: il che è impossibile»)²⁴ il termine indica l’uso retto, logicamente cor-retto, della ragione naturale che deve adeguarsi all’*intentio naturae*; in *Mon.*, III, XIV, 5 («e quindi una continua sorveglianza affinché colui che ne fosse investito non deviasse dal cammino della rettitudine»)²⁵ viene utilizzato con significato etico di «retta via» in

²³ ANSELMO D’AOSTA, *De veritate*, 12, 191-192: «Sed quoniam docuisti me omnem ueritatem esse rectitudinem, et rectitudo mihi uidetur idem esse quod iustitia: iustitiam quoque me doce quid esse intelligam. Videtur namque quia omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse; et conuersim quia quod iustum est esse, rectum est esse. Iustum enim et rectum uidetur ignem calidum esse et unumquemque hominem diligentem se diligere. Nam si quidquid debet esse recte et iuste est, nec aliud recte et iuste est nisi quod debet esse, sicut puto: non potest aliud esse iustitia quam rectitudo. In summa namque et simplici natura, quamuis non ideo sit iusta et recta quia debeat aliquid, dubium tamen non est idem esse rectitudinem et iustitiam».

²⁴ *Mon.*, II, 7, 3: «Et hoc iudicium Dei est; aliter humana ratio in sua rectitudine non sequeretur nature intentionem: quod est impossibile».

²⁵ *Mon.*, III, XIV, 5: «et deinde cautela continua ne auctorizatus a tramite rectitudinis deuiaret».

cui consiste la norma etico-giuridica da cui non è consentito deviare. Del resto anche nell'unica attestazione del termine «rettitudine» in volgare, presente in *Convivio*, IV, XXI, 14, il significato è equivoco, in quanto indica, tanto il ramoscello che deve crescere diritto per poter fruttificare, quanto, in senso traslato e metaforico, il 'rigore' morale, la 'dirittura'²⁶.

La seconda notazione riguarda invece la dimensione di *eterodirezionalità* della giustizia, nel momento in cui viene definita come la «più umana delle virtù» in quanto «virtù che si esercita nei confronti degli altri». Nella formulazione dantesca ritroviamo evidentemente le due fonti principali risalenti alla tradizione giuridica romana e filosofico-scolastica: la nozione di giustizia in quanto volontà di attribuire a ciascuno il suo è riferibile a Dig. 1, 1, 10, cioè al tempo di Dante al Digesto Vecchio, mentre la nozione di giustizia in quanto *virtus ad alterum* è riferibile a Aristotele *Eth. Nic.* V 3, 1129 b 26 che Dante leggeva con il commento di Tommaso d'Aquino nella sopra ricordata *quaestio* LVII, art. 1 della IIa IIae.

Di conseguenza la libertà non consiste nel solo esercizio della volontà ma nell'esercizio della volontà liberata dalla concupiscenza. Probabilmente Dante conosceva queste definizioni dal Maestro Brunetto Latini, il quale nella *Retorica* parafrasava il testo del Digesto in questi termini:

«intendo ragione cioè giustizia, della quale dicono i libri della legge che giustizia è perpetua e ferma voluntade d'animo che dae a ciascuno sua ragione»²⁷.

ma la visione di Dante supera ancora una volta il dettato del testo giustiniano che viene reinterpretato in termini di assoluta novità.

²⁶ *Convivio*, IV, XXI, 14: «E però vuole santo Augustino, e ancora Aristotile nel secondo dell'Etica, che l'uomo s'ausi a ben fare e rifenare le sue passioni, acciò che questo tallo, che detto è, per buona consuetudine induri, e rifermisi ne la sua rettitudine, sì che possa fruttificare».

²⁷ B. LATINI, *Retorica*, ed. F. MAGGINI, p. 15.

Prendiamo ora in considerazione la *Commedia*, che è – come la ha recentemente definita Carlo Ossola – un *Poema degli Universalisti*²⁸, potremmo dire anche un ‘teatro degli universali’, in cui Dante convoca – nel tempo e nell’eternità – tutti gli uomini, di sempre e tutti i saperi propri di ogni uomo colto del suo tempo, tra cui anche il diritto inteso anzitutto – come abbiamo visto poc’anzi – come conseguenza della *dirittura* morale, ossia come ‘*recte agere*’, come operazione o *habitus* della Giustizia.

Dante è collocato nel tempo, ma un tempo che è insieme particolare e universale, un tempo presente, il suo tempo, quindi storicizzato in personaggi, eventi storici e politici del passato ma più spesso a lui contemporanei, e insieme presente collettivo che desidera ricomprendere l’umanità intera (*Inf.*, I, v. 1: «Nel mezzo del cammin di nostra vita...»). Assistiamo quindi a un’ermeneutica memoriale dell’allegoria di un’esperienza presente e insieme di un’ulteriorità, una dimensione che Ezra Pound ha definito dell’*Everyman*, in cui ognuno è tutti nella dimensione universale dell’umano:

«In un senso ulteriore è il viaggio dell’intelletto di Dante attraverso quegli stati d’animo in cui gli uomini, di ogni sorta e condizione, permangono prima della loro morte; inoltre Dante, o intelletto di Dante, può significare ‘Ognuno’, cioè ‘Umanità’, per cui il suo viaggio diviene il simbolo della lotta dell’umanità nell’ascesa fuor dall’ignoranza verso la chiara luce della filosofia»²⁹.

Dante è personaggio ma anche *exemplum*, visione. C’è una tensione costante che innerva tutte e tre le cantiche tra Dante narratore di una visione e il modo in cui questa visione è raccontata. Ed è un modo tutto medievale, proprio del sapere teologico e giuridico del suo tempo, ossia, la pedagogia *per exempla*: l’*exemplum* non è una ripetizione ma induce all’esperienza. È l’esperienza del singolo che

²⁸ C. OSSOLA, *Il poema degli universalisti*, in DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, a cura di C. OSSOLA, Marsilio, Venezia, 2021, pp. IX-LXII.

²⁹ E. POUND, *Dante*, in *Lo spirito romanzo* (1910), in *Opere scelte*, a cura di M. DE RACHEWILTZ, Mondadori, Milano, 1970 e 1997, pp. 813-814.

diviene esperienza di tutti³⁰. Ed è proprio questa la cifra straordinariamente medievale di Dante che non ha bisogno di essere collocato in avanti nel tempo facendolo diventare un precursore dell'Umanesimo: per Dante l'esperienza è fondamentale. Mentre nella concezione platonica l'esperienza vale poco nel sistema aristotelico-tomista della Scolastica a cui Dante si ispira vale moltissimo. E quanto scrive Tommaso riprendendo Aristotele, ossia che «la scienza umana deriva dall'esperienza»³¹ non lo ritroviamo forse nell'*orazione picciola* dell'Ulisse dantesco di *Inf.*, XXVI, vv. 116-120: «non vogliate negare l'esperienza...»? Per seguire «virtute e canoscenza» non deve forse l'uomo necessariamente passare per l'esperienza? Così se la sfida orgogliosa di Ulisse fallisce quella di Dante ha successo, ma per avere piena esperienza dovrà appunto attraversare – e noi tutti con lui – il percorso dall'inferno al paradiso, che è tutto un percorso interamente nel segno della Giustizia e della Grazia. Lo nota bene uno dei più acuti autori di riletture dantesche, Jorge Luis Borges:

«conosciamo [Dante] più intimamente dei suoi contemporanei. Direi quasi che lo conosciamo come lo conobbe Virgilio, che fu un suo sogno, un sogno di Dante. Indubbiamente, più di quanto lo poté conoscere Beatrice Portinari; indubbiamente più di ogni altro. Egli si pone e resta al centro dell'azione. Ogni cosa è vista attraverso di lui, non solo, ma egli ne è anche parte»³².

La ragione che giustifica il sistema etico dei tre regni è indicata da subito, da quando nell'antinferno Dante e Virgilio iniziano il percorso:

«Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto fattore;

³⁰ C. OSSOLA, *Il poema degli universali*, cit.

³¹ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, II^a-II^{ae}, q. 95, a. 5.2.

³² J.L. BORGES, *La Divina Commedia* (1980), in *Id.*, *Sette notti*, Feltrinelli, Milano, 1983, pp. 17-18.

fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e 'l primo amore.
Dinanzi a me non fuor cose create
se non eterne, e io eterno duro.
Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate»
(*Inf.*, III, vv. 1-9).

Possiamo quindi richiamare l'altro luogo della *Commedia*, in cui Dio si rivela fonte e mèta al contempo di questa *iustitia anceps*, originalissima ed unica sedimentazione, in Occidente, delle tradizioni greco-latina, cristiana ed ebraica.

Se tuttavia nel canto VI ci viene presentata, nel cielo di Mercurio, la figura emblematica di Giustiniano che «per volere del primo amore» dalle leggi trasse «il troppo e 'l vano» (*Par.*, VI, vv. 10-12) è tuttavia è solo negli ultimi canti che la Giustizia si rivela essere il tema centrale della *peregrinatio* di Dante, in quanto in essa si compie il raggiungimento del fine dell'uomo giusto, ossia la beatitudine, come indicato dalla fonte aristotelico-tomista. Sotto il profilo cosmologico l'empireo viene presentato come il modello formale dell'ordine impresso da Dio al cosmo, l'ultimo dei cieli che avvolgono la terra, il cielo cristallino, sfolgorante di luce, in cui hanno sede Dio, i cori degli Angeli e dei Beati e la *candida rosa*, identificata dalla stessa Beatrice nella Gerusalemme celeste, dove siedono le anime elette che sono cittadine. È in questa sede che è concepito l'ordine politico ideale cui è destinata l'*humana civilitas*:

«Noi siamo usciti fore
del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
luce intellettüal, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore.
Qui vederai l'una e l'altra milizia
di paradiso, e l'una in quelli aspetti
che tu vedrai a l'ultima giustizia»³³.

³³ *Par.*, XXX, vv. 38-45.

Abbiamo così ora a disposizione i termini della questione per poter addivenire ad una conclusione sul rapporto tra diritto e giustizia nell'opera di Dante, utile per comprendere anche l'istanza di recupero del paradigma 'classico' nel dibattito contemporaneo sulle scienze giuridiche. La questione, evidentemente centrale nelle opere di Dante, riguarda la fondatezza di una *giustizia a due dimensioni*, ossia di una dimensione del diritto che si nutre di due componenti, morale (la dimensione etica: la '*giustizia-virtù*') e giuridica (la '*giustizia-legge*'), inscindibilmente e strutturalmente interconnesse tra loro. Questo importante assunto, limpido nella tradizione classica, medievale e della prima età moderna, guardato poi con sospetto nel Seicento e combattuto violentemente dalla fine del Settecento in poi dal giuspositivismo, credo sia il punto di forza da cui ripartire, oggi, epoca post-moderna che si nutre di nuove 'mitologie'³⁴ e astrazioni, per un 'secondo rinascimento giuridico', ossia per riappropriare al diritto, nella sua dimensione sia sapienziale-interpretativa sia pratico-esperienziale, il ruolo centrale nella vita delle comunità civili e anche della Chiesa cattolica, che di tale verità è stata, da sempre, custode. E dico anche pratico-esperienziale in quanto la stessa dimensione retorica della formazione non teorica ma pratica dei giuristi medievali si nutriva, infatti, di trattati che accostano, senza scissione, le due componenti che rendono 'giusti': la virtù e il diritto. La formazione dei funzionari che si occupavano della cosa pubblica e che quindi assumevano una maggiore responsabilità rispetto a chi studiava diritto solo come *ars lucrativa*, passava o dalla scuola di Bologna con la laurea *in utroque iure* (diritto civile e diritto canonico) o (e non necessariamente in alternativa) dai trattati *De regimine principum* e *De regimine civitatis* per la formazione delle più alte cariche pubbliche. Nell'*Oculus pastoralis* (1220-1260 ca.)³⁵,

³⁴ Il riferimento è d'obbligo all'ormai classico e insuperato saggio di P. GROS-SI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2001.

³⁵ Su cui cfr. E. ARTIFONI, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in *Quaderni storici*, 1986, pp. 687-719; D. QUAGLIONI, *La 'civitas' medievale e le sue magistrature. L'Oculus pastoralis*, in *Il pensiero politico*, 2007, pp. 232-241; D. NAPOLITANO, *Taking another look at the Pastoral eye. New in-*

un trattato tramandato solo in due testimoni che rappresenta la più antica forma di letteratura podestarile, la massima sapienziale 'Amate la giustizia voi che giudicate la terra' (*Sap* 1,1) viene impiegata come *auctoritas* all'interno di un discorso esemplare volto all'esortazione morale degli ufficiali preposti all'amministrazione della giustizia comunale. Il podestà, infatti, viene istruito ad esortare i propri collaboratori affinché svolgano le proprie funzioni amministrative e giuridiche attentamente e diligentemente, tenendo a mente quel precetto che afferma «'Juste iudicati filii hominum, et diligite iusticiam qui iudicatis terram'»³⁶. Ma è proprio questa sentenza che viene composta nel canto XVIII del *Paradiso* (vv. 91-93) dalle anime degli spiriti giusti che danzano a formare le lettere di cui si compone il verso e di cui l'ultima, la 'M', resta fissa ad indicare l'iniziale della *Monarchia* da cui prenderà forma l'aquila, allegoria della Giustizia.

Questa prima conclusione non è tuttavia sufficiente, o meglio non mi pare soddisfare l'esigenza di senso che il giurista e il cittadino, l'uomo e la donna che vivono quotidianamente in «social catena», direbbe Leopardi, dovrebbero percepire come urgente. Per farlo occorre addivenire ad una seconda conclusione, che risponde ai propositi che ci eravamo posti, ossia ricomporre la struttura integrata del paradigma classico del diritto e superare questo modello passando dall'idea astratta di giustizia all'uomo (e donna) giusti. Riguardo al primo punto possiamo convenire che dalla lezione di

sights based upon a second copy of the Oculus pastoralis, in *Scriptorium*, 2018, pp. 76-92; per alcuni rilievi nelle opere di Dante cfr. GAIMARI, *L'amore per la giustizia nel Convivio: Dante fra Aristotele, Cicerone e Brunetto*, in *La letteratura italiana e le arti*, Atti del XX Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016), a cura di L. BATTISTINI, V. CAPUTO, M. DE BLASI, G.A. LIBERTI, P. PALOMBA, V. PANARELLA, A. STABILE, ADI editore, Roma, 2018, p. 6.

³⁶ Cfr. *Oculus pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*, a cura di D. FRANCESCHI, Accademia delle Scienze, Torino, 1966, 35: «Antequam incipiat potestas pro tribunali sedere et audire iuris ordine litigantes, officiales suos congregat in secreto et premeat singulos, ut in officiis sibi commissis seduli sint, studiosi et intenti, habentes semper corde tenus beatissimus illud preconium: 'Juste iudicati filii hominum, et diligite iusticiam qui iudicatis terram'». Cfr. anche B. LATINI, *Tresor*, 3.95.2, in cui appare il medesimo ammaestramento, dal momento che l'*Oculus* è proprio una delle fonti del terzo libro del *Tresor*.

Dante e della tradizione di cui è emblema emerge con chiarezza che occorre superare la dialettica tra diritto naturale e diritto positivo posta con violenza a partire da Machiavelli e giunta fino al positivismo di Kelsen e Bobbio. È opportuno quindi, in quest'ottica, tornare a parlare di una dimensione *integrata* del diritto, o, se si preferisce, di una struttura a chiasmo, di 'naturalità del diritto positivo' e di 'positività del diritto naturale', che si pongono in complementarità e non in contraddizione; contraddizione che diviene reale solo nel momento in cui si accoglie una nozione riduttivista che intende il diritto positivo come quel diritto non coincidente con il diritto-giustizia, che abbiamo visto essere da sempre la nozione di diritto fatta propria dalla tradizione occidentale greco-latina prima e cristiana poi.

Possiamo quindi concludere richiamando, in altro luogo della *Commedia*, sempre nella terza cantica, vertice del pensiero teologico e della poesia di Dante, la sintesi più nota e alta della tradizione patristica e giuridica a cui il Poeta attinse.

Siamo, ovviamente, nel cielo di Giove, il cielo degli spiriti giusti, che occupa i canti XVIII, XIX e XX. Come ha di recente evidenziato in un importante studio Giulio d'Onofrio³⁷, l'altissima figurazione presente nel canto XVIII che introduce Dante nel cielo di Giove trova un ascendente evidente nella tradizione del 'carne figurato' che dal *Panegyricus* di Porfirio Optaziano († 333-337 ca.) passa, attraverso Alcuino di York (732-804) al *Liber sanctae crucis* (o *De laudibus sanctae crucis*) di Rabano Mauro (784 ca. - 856), personaggio collocato da Dante nella seconda «ghirlanda» di santi sapienti nel quarto cielo accanto a Gioacchino da Fiore (1130 ca. - 1202), altro autore 'iper-figuralista' per eccellenza. Nel *Liber sanctae crucis* di Rabano Mauro la *figura* della croce si compone di cinque immagini, tra cui al centro è Cristo raffigurato quale Agnello del sacrificio e nei quattro bracci i «viventi» alati, descritti dalla tradizione apocalittica, a cui sono associati i quattro Evangelisti con le cor-

³⁷ G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, Città Nuova, Roma, 2020, in particolare pp. 193-204.

rispondenti dignità del Cristo e l'attribuzione di una virtù cardinale; l'uomo (o angelo) per Matteo, simbolo della Prudenza, il leone per Marco, figura della regalità di Cristo (l'Impero) e quindi della Fortezza, il bue per Luca, ossia la funzione sacerdotale (il Papato) e quindi la Temperanza; infine l'aquila per Giovanni, simbolo della natura divina del Verbo e dunque incarnazione della Giustizia³⁸. Due aspetti sembrano particolarmente rilevanti per il nostro tema, ossia la figurazione dell'aquila e il testo tracciato dalle «sante creature» che compare in cielo. L'immagine dell'aquila, nel *Liber* di Rabano è disegnata di profilo, con le ali spiegate e il capo rivolto a destra che lascia visibili solo un occhio e il becco nel profilo. L'immagine incontrò ampio favore nella tradizione figurale teologica medievale, anche grazie ad una celebre omelia di Giovanni Scoto Eriugena (810-877) (erroneamente attribuita a Origene in molti manoscritti) sul primo versetto dell'Evangelo di Giovanni, il cui simbolo nella tradizione cristiana fu appunto l'aquila. Questo volatile infatti presenta la particolarità sia di volare più in alto di tutti gli altri ma anche, secondo una diffusa tradizione, di essere la sola creatura vivente in grado di contemplare con occhio fisso il sole senza venirne acccata, così come il discepolo Giovanni ha contemplato direttamente la divinità del Cristo³⁹, il quale – come profetizza Malachia – è il vero «sole di giustizia»⁴⁰. Questo particolare dell'aquila riproposto da

³⁸ Cfr. RABANO MAURO, *Liber sanctae crucis*, C 15, ed. M. PERRIN, *In honorem sanctae Crucis*, Brepols, Turnhout, 1997 (CCCM 100) con tavole a colori (CCCM 100A), pp. 120-127. Sul punto G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, cit., p. 197.

³⁹ Cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Omelia (Homilia) super 'In principio erat Verbum' (super Prologum Iohannis)*, PL 122 [283-96], 283 BC, ed. È. JEAUNEAU, Brepols, Turnhout, 2008 (CCM, 166), pp. 3,3 - 5,20: «*Vox spiritualis aquilae auditum pulsat ecclesiae. Exterior sensus transeuntem accipiat sonitum, interior animus manentem penetret intellectum. Vox altivoli volatilis, non aera corporeum vel aethera vel totius sensibilis mundi sunt, citivolis intimae theologiae pennis, clarissimae superaeque contemplationis obtutibus transcendentis, [...] evangelium suum inchoat dicens: IN PRINCIPIO ERAT VERBUM (Gv 1,1)*», cit. in G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, cit., p. 198, n. 365.

⁴⁰ Cfr. RABANO MAURO, *Liber sanctae crucis*, C 15, ed. M. PERRIN, cit., p. 125, 62-67: «*Ioannes autem speciem aquilae in se ostendit, qui iure in arce crucis consi-*

Dante nell'allegoria della croce conferma che il meccanismo scenico a cui il Poeta si ispira risente dell'ascendenza del *Panegyricus* di Porfirio Optaziano reinterpreta e trasmessa dal *Liber sanctae crucis* di Rabano Mauro. Un secondo elemento, tuttavia, ci conferma questa dipendenza: Dante entrando nel cielo di Giove percepisce, avvalorando l'antropologia di San Paolo, un potenziamento e un perfezionamento delle capacità conoscitive nella percezione dell'aumento spaziale dell'orbita del pianeta, comparabile al maggior piacere che l'essere umano prova nella consapevolezza della propria virtù, giorno dopo giorno, del suo agire moralmente corretto, ossia 'giusto', come anche dimostrato dall'intensificarsi della bellezza di Beatrice⁴¹. Dante ritiene quindi di essere qui in grado di 'dialogare' con Dio utilizzando lo strumento più naturale per la comunicazione tra intelligenze, ossia il linguaggio, sia scritto sia parlato. Volgendo gli occhi a Giove, Dante vede «in quella giovia facella» i Beati ivi raccolti e designati con il nome collettivo di 'amore' («l'amore che lì era») «sfavillare» tutti insieme e da quel momento in poi iniziare a comunicare con lui, essere umano, attraverso un 'disegno' («segnare a li occhi miei») che rappresenta il loro linguaggio («nostra favella»)⁴². È naturalmente evocativo il nesso di convergenza tra segno e senso che caratterizza i carmi figurati da Optaziano a Rabano Mauro⁴³. Ed ecco comparire, introdotta da una meravigliosa similitudine, la più straordinaria *figura* che interessa il nostro discorso sulla Giustizia. Le anime dei giusti, come uno stormo di uccelli che

stit, qui AD ALTIORAVOLANS, secretiora Christi divinitatis mysteria explorat, et quasi in ipsum deitatis solem, mentis oculos figens, statim in principio Evangelii sui de divinitate Christi exorsus est, ita IN PRINCIPIO ERAT VERBUM»; e *ivi*, D 15, p. 257, 6-9: «Nempe evangelista Iohannes, velut *altivolans* aquila, in ipsum 'solem iustitiae' (*Ml* 4, 2) figens aspectum mentis, verbum Dei vera revelatione cognovit, et claro sermone praedicavit atque conscripsit», cit. in G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, cit., p. 198, n. 366.

⁴¹ *Par.*, XVIII, vv. 58-63.

⁴² *Par.*, XVIII, vv. 70-72: «Io vidi in quella giovia facella / lo sfavillar de l'amor che lì era / segnare a li occhi miei nostra favella».

⁴³ Seguo qui G. D'ONOFRIO, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, cit., p. 200 ss.

si leva dalle rive di un fiume per gioire del proprio pasto e comporre molti schieramenti in volo, avvolte ciascuna in una luce, volano cantando e componendo il tracciato di singole lettere maiuscole luminose. E la tecnica figurativa è la seguente: dopo essersi disposte a formare una lettera si fermano un istante per renderla intelligibile a chi osserva, quindi riprendono la danza e passano a formare una seconda lettera, e così via, fino a formare una frase di senso compiuto. Le prime lettere che vengono a formarsi sono la D, la I e la L⁴⁴. L'isometria che viene a sigillare il *Panegyricus* di Porfirio quale fonte di questa straordinaria allegoria è data dalla composizione stessa della frase e dal numero delle lettere che le anime formano:

«Mostrarsi dunque in cinque volte sette
vocali e consonanti; e io notai
le parti sì, come mi parver dette»⁴⁵.

Le anime dei giusti dipingono quindi un verso composto di «cinque volte sette», ossia 35, lettere, numero di cui sono composti tutti i carmi porfiriani. Non solo; il verso formato è esattamente l'*incipit* del libro della Sapienza, scelto evidentemente da Dante quale norma di valore fondante per rappresentare la Giustizia teologica e che si compone, nella versione della *Vulgata*, appunto di 35 lettere: «Diligite iustitiam, qui iudicatis terram». Nelle 35 lettere luminose costituite dalle anime giuste si leggono 5 parole profetiche (due per prime, che indicano il comandamento e tre per seconde, che indicano il soggetto a cui il comando è diretto) che sigillano nell'eterno la norma divina che esorta i potenti a giudicare sulla terra con il solo criterio dell'amore per la Giustizia.

⁴⁴ *Par.*, XVIII, vv. 73-81: «E come augelli surti di rivera, / quasi congratulando a lor pasture, / fanno di sé or tonda or altra schiera, / sì dentro ai lumi sante creature / volitando cantavano, e faciensi / or D, or I, or L in sue figure. / Prima, cantando, a sua nota moviensi; / poi, diventando l'un di questi segni, un poco s'arrestavano e taciensi».

⁴⁵ *Par.*, XVIII, vv. 82-87.

A conclusione di questa vertiginosa visione figurale abbiamo un ultimo *segno* che salda la Giustizia della *Commedia* con quella descritta con altro linguaggio ma medesimo senso nell'opera politica *De Monarchia*:

«Poscia ne l'emme del vocabol quinto
rimasero ordinate; sì che Giove
pareva argento lì d'oro distinto.
E vidi scendere altre luci dove
era il colmo de l'emme, e lì quietarsi
cantando, credo, il ben ch'a sé le move.
Poi, come nel percuoter d'i cocchi arsi
surgono innumerabili faville,
onde li stolti sogliono agurarsi,
resurger arver quindi più di mille
luci e salir, qual assai e qual poco,
sì come 'l sol che l'accende sortille;
e quietata ciascuna in suo loco,
la testa e 'l collo d'un'aguglia vidi
rappresentare a quel distinto foco»⁴⁶.

Le anime-luci rimangono tutte ferme per un istante sull'ultima lettera, la M, che rimane sospesa nel cielo di Giove come una traccia d'oro per delinearne i contorni. Perché proprio la 'M' è lettera prescelta per essere, tra tutte, evidenziata? La risposta la possiamo ritrovare dall'azione delle altre luci che accorrono al punto più alto della M per «quietarsi» e cantare «il ben ch'a sé le move». La M potrebbe quindi rinviare all'iniziale di «Monarchia», l'Impero, l'istituzione unificante che per Dante (come era per il carolingio Porfirio) è la sola istituzione in grado di garantire la pace sulla terra in una tradizione fortunata della teologia politica che giungerà fino al Kant de *Per la pace perpetua*. Ma in Dante l'azione dell'Impero, come bene è descritta nel libro II del *De Monarchia*, non può mai essere disgiunta da una finalit  più alta di Giustizia, garantita da Dio, som-

⁴⁶ *Par.*, XVIII, vv. 94-108.

mo ed unico bene che «move a sé» ogni creatura umana. È questa, credo, la chiave ermeneutica che bene introduce la grande figura allegorica successiva, l'aquila appunto, che subito viene a formarsi dalle innumerevoli anime-fiaccole e che sarà l'interlocutore di Dante nei successivi canti XIX e XX, tormentati da un nuovo drammatico interrogativo.

Qui il tema della giustizia si trasla sul piano teologico: la giustizia terrena non ha altro fondamento se non quella divina. Ma se non siamo sicuri della Giustizia di Dio, come potremo fondare la giustizia terrena? La domanda da cui prende avvio la complessa riflessione è formulata da Alberto Magno e riguarda la possibilità di salvezza per coloro che muoiono non battezzati; in realtà, però, essa investe la questione ben più ampia del fondamento della Giustizia divina. Un criterio non dissimile di sottolineatura di questa aporia si incontra nella tensione della domanda che innerva il canto V dell'*Inferno*: può essere giudicato l'amore?

«Muore non battezzato e senza fede:
ov' è questa giustizia che 'l condanna?
ov' è la colpa sua, se ei non crede?»
Or tu chi se', che vuo' sedere a scranna,
per giudicar di lungi mille miglia
con la veduta corta d'una spanna?
Certo a colui che meco s'assottiglia,
se la Scrittura sovra voi non fosse,
da dubitar sarebbe a maraviglia»⁴⁷.

La risposta che viene dall'allegoria dell'aquila (che pure essendo composta, come si è detto, di molti spiriti parla ad una sola voce, rinvio ulteriore ad un'altra categoria fondativa che il diritto canonico medievale trasse dalla tradizione patristica, l'*unanimitas*)⁴⁸ è divisa in due sequenze: la prima dichiara l'inaccessibilità all'uomo dei

⁴⁷ *Par.*, XIX, vv. 76-84.

⁴⁸ Cfr. P. GROSSI, *Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in *Annali di storia del diritto*, 1958, pp. 229-331.

voleri e dei giudizi divini: l'infinità di Dio supera la misura dell'intelletto creato (vv. 79-81, 86-90). Lo ricorda Jacopo della Lana nel commento ai versi 86-87:

«Cioè Dio giusto e misericordioso, lo quale mai non fue ingiusto, nè non piega ad alcuna creatura, ma esse hanno da lui lo essere per sua misericordia e pietà».

Ma subito dopo l'aquila con la seconda risposta intende soddisfare anche la domanda razionale: cambia il linguaggio e dalla contemplazione teologica si scende al piano della storia. Ribadita la verità di fede per cui solo i credenti potranno salvarsi un 'ma' al v. 106 introduce il mutamento di prospettiva: il significato di tale verità apparirà solo al momento della *parousia*, del giudizio finale, il giudizio riservato a Dio, e quanto a Lui solo noto verrà rivelato. Ecco che la conoscenza umana allora e solo allora incontrerà quella divina, nel momento in cui la storia verrà misurata con la misura eterna:

«Misericordia e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno.
La verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo»
(*Sal* 84,11-12).

Ecco allora che i due piani si saldano e le due 'giustizie', umana e terrena, si rivelano attingere alla medesima fonte, Dio: la giustizia divina e misericordiosa non è diversa da quella terrena e giusta, cambia solo la prospettiva, l'orientamento dello sguardo e la facoltà di comprendere la *figura*, che sarà perfetta solo quando il tempo cederà il passo all'eternità.

SILVIA NICODEMO

DANTE: IL BENE COMUNE E LA GIUSTIZIA SOCIALE*

Abstract: Cacciari definisce Dante il «poeta dell'umanesimo». Se di 'umanesimo' si tratta, comunque si colloca nell'epoca storica e sicuramente legato a quell'impronta cristiana che emerge dalle opere e dalla vita del Poeta. Eppure, benché uomo della sua epoca, Dante propone valori che possono condurre la riflessione contemporanea. L'affermazione della libertà dell'uomo porta con sé anche la responsabilità, non solo per raggiungere la felicità personale ma per un impegno sociale. «Virtute e canoscenza» eleva l'uomo quando questi agisca per il bene degli altri uomini. Dante è alla ricerca della felicità, che si realizza nel riconoscimento della piena dignità dell'uomo. Il valore della dignità, che trova la sua fonte in una visione cristiana, va oltre questa e si realizza nella società, composta da unità politiche minori, ma unificata da un diritto generale, dove le istituzioni intervengono per garantire il raggiungimento dell'interesse di tutti. Emerge, nell'ottica contemporanea il valore dell'impegno sociale e solidaristico dell'uomo, in una società globale, per raggiungere quella 'felicità' che non è uno status individuale ma si realizza nella *civitas*, per il conseguimento del bene di 'interesse' comune, per il raggiungimento di una vita libera e dignitosa. È una società che oggi, come allora, non può prescindere dall'intervento delle istituzioni di governo, ma che deve arricchirsi in una ottica di 'sussidiarietà circolare' (Zamagni) e solidale.

Parole chiave: dignità, responsabilità, giustizia sociale, beni di interesse comune, solidarietà

Dante: common good and social justice. According to Cacciari, Dante can be defined the «poet of humanism». If we'd like to use the word 'humanism', we need to remember that the Poet is the man of the historical age linked to Christian doctrine, as it has been deduced by his works and life. Although he is a man who symbolizes his age, Dante proposed values that can lead the contemporary thoughts. Human freedom is related to accountability, not just to achieve individual happiness but also to reach the welfare in the society. «Virtute e canoscenza» (virtue and knowledge) elevate man when he acts for the common good. Dante is in pursuit of happiness, which can be reached when the men's dignity is fully respected. The value of dignity, which finds its source in the Christianity's culture, goes beyond Christian doctrine, and realizes itself in the society, composed by minor political

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

organizations, which have to be unified under an unitarian regulation and a Universal Monarch, who works in order to achieve the common good. In today's perspective, the values of social commitment and solidarity come up in a globalized society, to attain 'happiness'. Happiness is not only an individual status, but it realizes itself in the *civitas*, for the achievement of the good of common 'interest' and a free and dignified life. It is a society that today, as in the past, cannot do without the intervention of government institutions, but it is a society that must be enriched by 'circular subsidiarity' (Zamagni) and solidarity.

Key words: dignity, responsibility, social justice, goods of common interest, solidarity

1. *Premessa*

Ho avuto occasione di leggere ed ascoltare Dante in momenti diversi della mia vita ed ogni volta ho avuto uno sguardo diverso: studentessa, curiosa, giovane, adulta, genitore (insieme ai miei figli studenti). Rileggo oggi, le opere di Dante¹ con gli occhi di giurista alla ricerca di suggerimenti per promuovere l'impegno dell'uomo nella società e definire il ruolo dello Stato nella rimozione degli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della persona sia come singolo sia nelle formazioni sociali (direi già con le parole di Dante 'la felicità'), quasi con l'intento di trovare un insegnamento per oggi, utile per l'uomo nella società, tale da essere coerente con i valori che sono nella nostra Carta costituzionale ed alla base delle convenzioni internazionali.

Non ho potuto omettere di considerare che Dante è uomo del suo tempo ed ha una impostazione cristiana². È vero che nella sua riflessione etico-politica emergono elementi di laicità, ma non propriamente assimilabili al concetto contemporaneo di Stato laico³.

¹ Una per tutte, cfr. D. ALIGHIERI, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1965.

² Impostazione che, per certi versi, si ritrova oggi nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, approvato da ultimo nel 1992, rinvenibile in https://www.vatican.va/alar-chive/catechism_it/index_it.htm.

³ Si rinvia alla trattazione di I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, in *Etica & Politica* (www2.units.it/etical/), n. 2 del 2002.

Nei secoli successivi alla sua morte, Dante è stato definito Poeta dell'umanesimo, ma filosoficamente non tutti lo considerano un umanista. Se lo si vuole considerare il precursore dell'umanesimo, è un umanesimo che si colloca nell'epoca storica in cui Dante ha vissuto ed è un umanesimo sicuramente ancorato alla forte tradizione cristiana, che si è sviluppata in epoca medievale⁴. Oltre questa riflessione, non posso andare: non ho certo le competenze, né tantomeno è mia intenzione prendere posizione in merito, limitandomi a cercare spunti per portare avanti uno studio che promuova la solidarietà nella società e tra gli Stati, in una ottica anche intergenerazionale, alla ricerca dei valori che oggi possano orientare.

Dante nella sua epoca agisce, partecipa alla vita attiva, è magistrato, poeta, è studioso, si preoccupa di tramandare la cultura, con uno sguardo alle generazioni future, perché l'azione dell'uomo concorre a produrre la crescita dell'umanità.

È proprio quest'ultimo aspetto – l'azione in una ottica intergenerazionale – che si addice perfettamente alla figura di Dante.

Dante è un uomo 'del passaggio': prende ciò che conosce dei classici, talora non approfondisce, non interroga e non sempre cerca le fonti, ma vuole trasmettere valori che si ritrovano nella tradizione cristiana, così da renderli 'terreni'. Vuole portare il trascendente nell'immanente⁵ e trasferirlo ai posteri. Sembra voler fa scendere

⁴ Sul tema, si rinvia – senza alcuna pretesa di esaustività, ma per alcune indicazioni – a M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino, 2019; U. DOTTI, *La rivoluzione incompiuta. Società politica e cultura in Italia da Dante e Machiavelli*, Aragno Editore, Torino, 2011, che riconosce che «Dante apre la via dell'umanesimo». Sulla centralità dell'uomo, A. RACZYŃSKA, *Riflessioni sul preumanesimo dantesco alla luce del pensiero di Jacob Burckhardt*, in *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis*, 2009, p. 98, in part. p. 100.

⁵ Si riporta U. DOTTI, *La rivoluzione incompiuta. Società politica e cultura in Italia da Dante e Machiavelli*, cit., p. 31: «L'imprescindibile modello celeste viene così posto al servizio della redenzione del quaggiù e la fede in Dio, che è essenzialmente giustizia (oltre che misericordia), diviene lo strumento al quale il poeta si àncora per mettere in valore quei principi apparentemente trascendenti che, se di solito gli vengono imputati come anacronistici in quanto utopisticamente medievali, in lui risuonano come gli stessi fondamenti per ricostruire la coscienza dell'uomo e la sua organizzazione del vivere civile. La trascendenza, in una sola parola, viene da

sulla terra ciò che, di per sé, non è intellegibile. Non si tratta quindi di 'qualcosa' che rimane 'trascendente', ma sono valori che si umanizzano quasi come Dio si è fatto uomo, nella figura di Gesù. E così porta la conoscenza a chi non conosce.

L'opera di Dante è proprio intesa alla diffusione della conoscenza e della cultura. Come noto, l'uso del volgare ne è la prima manifestazione.

Quali valori ha voluto trasmettere nella esaltazione dell'uomo, nella individuazione del suo ruolo come individuo e nella società?

Ho cercato di costruire un percorso, ma i vari piani in cui si manifesta la riflessione dantesca mi sono sembrati legati in una fitta rete, nella quale l'uomo è presentato nella sua individualità per essere poi collocato in ogni momento all'interno di una relazione, con Dio, con gli altri uomini, con la società.

2. *L'uomo: la libertà e il libero arbitrio*

Con forza, emerge in Dante l'affermazione della libertà dell'uomo, definita «il più grande dono elargito da Dio alla natura umana [...] perché in virtù di esso siamo felici sulla terra come uomini e felici come dei nell'aldilà»⁶.

Così anche Beatrice afferma che il dono più grande dato da Dio, conforme anche alla sua bontà, «[...] fu della volontà la libertate»⁷.

Attraverso la riflessione sulla libertà, Dante valorizza l'uomo di fronte a Dio, nelle relazioni con i suoi simili e nel rapporto con il creato, così da permettergli di superare la visione fatalista dell'azione dell'uomo e della vita⁸.

Dante posta al servizio dell'immanenza, e ciò che infine nella *Commedia* campeggia è, per usare le parole di Hegel, il mondo del fare e del patire terreno.

⁶ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XII, 6. Sul tema della libertà, cfr. già *Purgatorio*, XVI, vv. 67-81; XVIII, vv. 49-75; *Paradiso*, IV, vv. 76-88.

⁷ *Paradiso*, V, v. 22.

⁸ La tesi determinista effettivamente emerge in un sonetto delle *Rime*, dove di fronte alla passione dell'amore, il libero arbitrio appare impotente, per essere im-

Il valore della libertà è evidenziato continuamente. La libertà è una condizione che è insita nell'individuo, ma allo stesso tempo dall'uomo deve essere cercata durante la vita. È un percorso di consapevolezza richiesto all'uomo, attraverso un cammino che Dante stesso ha svolto, grazie a Beatrice, «causa del proprio movimento di liberazione»⁹.

Il capitolo XII del *Monarchia* parte dalla considerazione per cui «Il genere umano, inoltre, si trova in uno stato perfetto quando è perfettamente libero»¹⁰. Ma come l'uomo conquista questo stato perfetto?

Da un lato, la volontà divina affianca la libertà umana¹¹; dall'altro, è l'uomo che compie la scelta tra bene e male¹² e ne è responsabile. La libertà dell'uomo è strettamente connessa alla sua razionalità e si identifica con il libero arbitrio, che esprime la capacità di scegliere¹³.

mediatamente superata; cfr. D. ALIGHIERI, *Rime*, CXI, vv. 9-11: «Però nel cerchio de la sua palestra / liber arbitrio già mai non fu franco, / sì che consiglio invan vi si balestra».

⁹ Sono parole di I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, cit., che richiama *Paradiso*, XXXI, v. 85, «Tu m'hai di servo tratto a libertate».

¹⁰ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XII, 1.

¹¹ I. SCIUTO, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, cit., precisa che la libertà dipende «dalla volontà divina in modo necessitante e inconsapevole, a tal punto che gli uomini diventano ignari strumenti di Dio, *utensilia Dei* che lo servono senza saperlo, *ancillantur ignare*, e allora le nostre volontà propriamente non agiscono, ma anzi sono agite» e richiama D. ALIGHIERI, *Epistole*, V, 25: «Non etenim semper nos agimus, quin interdum utensilia Dei sumus; ac voluntates humane, quibus inest ex natura libertas, etiam inferioris affectus immunes quandoque aguntur, et obnoxie voluntati eterne sepe illi ancillantur ignare».

¹² Il bene ed il male non sono determinati da influenze celesti, *Purgatorio*, XVI, vv. 69-81, così emerge nella risposta data da Marco Lombardo, che riconosce nel libero arbitrio la capacità dell'uomo di scegliere per mezzo della ragione. Esclude che gli influssi astrali possano condizionare le azioni umane, con la conseguenza che l'uomo rimane responsabile della scelta tra virtù e peccato.

¹³ «[...] il fondamento primo della nostra libertà è la libertà d'arbitrio, che molti hanno sulle labbra, ma che pochi comprendono». D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XII, su cui R. CAMPANELLA, *Dante vivo: il pensiero politico*, in *Rivista di studi politici internazionali*, 2015, pp. 269-278, che precisa che il libero arbitrio «[...] costituisce per il poeta fiorentino uno dei fondamenti della sua concezione della vita e dello stare dell'uomo nel mondo».

Il fondamento della libertà è proprio nella libertà dell'arbitrio, che è il «libero giudizio applicato alla volontà»¹⁴.

Il libero arbitrio quindi si estrinseca nel giudizio della ragione, giudizio che non si lascia condizionare dalle passioni e per ciò stesso governa la volontà verso la rettitudine. È quindi una attività propria della ragione, prima che della volontà, come emerge nella vicenda sull'asino di Buridano¹⁵.

Virgilio, congedandosi da Dante, gli riconosce il libero arbitrio e la capacità di esercitarlo rettamente¹⁶: Anche Beatrice, dopo avere individuato nella *libertà della volontà* il dono più grande di Dio, precisa

«[...] di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, fuoro e son dotate»¹⁷.

Del libero arbitrio, quindi, sono dotate solo le creature 'intelligenti', perché in loro la volontà è guidata dalla ragione.

Tale riflessione non mi pare voglia arrivare ad affermare che nella società vi siano uomini dotati dalla nascita di intelligenza ed altri non lo siano. Piuttosto, induce a ritenere che all'uomo – in quanto tale – è data la libertà. All'uomo è, inoltre, richiesto di usare quella libertà con la ragione, nel rispetto della libertà altrui e senza sopraffare. La libertà è quindi per tutti, ma la capacità di goderne pienamente è di coloro che sanno esercitarla con ragionevolezza, nel rispetto altrui.

A fronte di tale libertà, la capacità di scelta dell'uomo passa attraverso la conoscenza: «[...] prima, infatti, una cosa è appresa; dopo è giudicata o buona o cattiva, e infine colui che giudica la segue o la fugge»¹⁸.

¹⁴ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XII, 1.

¹⁵ *Paradiso*, IV, vv. 1-9, sul tema cfr. B. NARDI, *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 1944, p. 287 ss.

¹⁶ *Purgatorio*, XXVII, v. 140: «[...] libero, dritto e sano è il tuo arbitrio, [...]».

¹⁷ *Paradiso*, V, vv. 23-24.

¹⁸ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XII, 1.

Richiamando l'impostazione di Boezio¹⁹, Dante esplicita il ruolo del giudizio, che «[...] medium est apprehensionis ed appetitus»²⁰. Infatti, ogni cosa deve essere prima appresa, per essere giudicata buona o cattiva e quindi per essere seguita o fuggita da chi l'ha appresa.

Pertanto, quando il giudizio non si lascia condizionare dall'*appetitus* è libero. La scelta tra le azioni deriva dalla capacità di giudizio, quindi da intelletto e volontà che danno all'uomo la capacità di scegliere tra bene e male. Si tratta della dimensione morale della libertà, presupposto per la libertà politica.

La brama, il desiderio di conoscenza non deve quindi sopraffare la capacità di giudizio. È proprio infatti della natura umana la capacità di imparare e migliorarsi, ma con un contegno umile, nel rispetto dei limiti dati all'uomo. E ciò Dante lo ricorda quando incontra Ulisse, cattivo consigliere per avere voluto superare i confini delle capacità dell'uomo, per una sete di conoscenza oltre l'umiltà²¹.

3. *La dignità e responsabilità*

Strettamente connesso al libero arbitrio è il concetto di dignità, definita «meritorum effectus sive terminus»²².

La dignità è la 'veste' che ciascuno assume in relazione a come ha disposto del libero arbitrio, «[...] ut cum quis bene meruit, ad boni dignitatem profectus esse dicimus»²³.

La dignità di uomo già ricondotta alla somiglianza a Dio²⁴, viene da Dante collegata al libero arbitrio e quindi alla capacità dell'uomo di farne buon uso.

¹⁹ A.M.S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, Rizzoli, Milano, 2020. Su Dante e Boezio, cfr. R. MURARI, *Dante e Boezio (contributo allo studio delle fonti dantesche)*, Bologna, Zanichelli, 1905.

²⁰ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XII, 1.

²¹ *Inferno*, XXVI, vv. 118-120. Cfr. anche nota 32.

²² D. ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, II, II, 3.

²³ D. ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, II, II, 3.

²⁴ San Tommaso celebrava la dignità dell'uomo in ragione della sua creazione ad immagine e somiglianza di Dio, riflessione a cui aderisce Dante, che pur va oltre

Nella misura in cui l'uomo non orienta la libertà nella bontà, a causa del peccato egli perde la dignità, che può riacquistare quando

«[...] riempie dove colpa vota,
contra mal dilettar con giuste pene»²⁵.

Il punto di partenza è teologico, ma Dante riconosce a ciascun individuo quella dignità propria dell'uomo, condizione che per essere mantenuta richiede un comportamento coerente e quotidiano, nell'uso del libero arbitrio verso il bene.

Diverso sembra il ragionamento nelle costituzioni contemporanee e nelle carte dei diritti, che all'individuo riconoscono lo *status di dignità*, a prescindere dalla propria modalità di azione. Infatti, anche se l'uomo all'interno della società sbaglia o comunque non si trova in posizione di regolarità, non viene lasciato a se stesso, ma è previsto un intervento pubblico rieducativo ed inclusivo. Rimane in ogni caso, la necessità della partecipazione dell'individuo alla politica rieducativa ed inclusiva, in un'ottica di solidarietà e di partecipazione. L'umiltà di chi ha bisogno, che parte dalla consapevolezza di sé e si avvia alla ricerca di una nuova strada, per migliorare e per creare la relazione nella società, è esplicitata già in Dante e si manifesta attraverso la richiesta di aiuto, con cui Dante si rivolge a Virgilio:

«aiutami da lei, famoso saggio,
ch'ella mi fa tremar le vene e i polsi»²⁶.

I piani di riflessione (quello contemporaneo e quello dantesco) sono senz'altro differenti, ma in ogni caso emerge il rispetto per la

e collega la dignità al merito, intesa come corretto esercizio del libero arbitrio. Infatti, il corpo che è degno del divino, nel paradiso si trasforma in luce ed è incorporato – tramite Cristo – nella Trinità. La somiglianza del corpo dell'uomo al divino porta Dante a provare dolore quando nell'inferno incontra gli indovini, che hanno la testa rivolta all'indietro e quindi vede il loro corpo deturpato: *Inferno*, XX. Su questo aspetto, cfr. anche R. CAMPANELLA, *Dante vivo: il pensiero politico*, cit.

²⁵ *Paradiso*, VII, vv. 83-84.

²⁶ *Inferno*, I, vv. 89-90.

persona umana, nella sua unità, non infallibile. In ogni momento ed anche dopo avere commesso l'errore, all'uomo è data la possibilità e la capacità di orientare la propria azione per il bene della collettività, in un'ottica solidaristica.

Considerato quindi, che l'azione non si riverbera sulla sola persona che ha agito, è introdotto il principio di responsabilità dell'individuo per i propri atti.

A ben vedere, la riflessione dantesca parte dalla responsabilità personale dell'uomo, che risponde a Dio delle proprie azioni, per poi ricevere – dopo la morte del corpo – il premio o il castigo meritato. Infatti, se la ragione, di cui l'essere umano è stato dotato, deve governare la volontà e orientare verso il bene gli istinti e le inclinazioni naturali, quando ciò non accada e non vi sia pentimento e rimedio, l'uomo sarà punito per l'eternità²⁷.

Sotto questo profilo, l'impostazione sembrerebbe non essere di aiuto. Tuttavia, il giudizio è quello di Dante, quindi è un giudizio (pur orientato dalla teologia divina), che valuta l'uomo nelle relazioni sociali e tiene conto dei loro comportamenti all'interno della società e per il benessere (*felicità*) generale²⁸.

Sembra potersi trovare qualcosa di più: non è solo responsabilità delle proprie azioni, per ottenere un premio o un castigo individuale, ma l'azione dell'uomo produce un effetto nella società.

Si configura allora una responsabilità, liberata dal giudizio divino, legata al principio di solidarietà, che impone all'uomo – titolare di diritti – di adempiere a doveri inderogabili, come previsto dall'art. 2 Cost.

L'uomo ha un compito di servizio ed in particolare lo ha l'uomo di cultura, in quanto la conoscenza diventa imprescindibile per permettere all'uomo di esercitare la propria libertà, che implica la capacità di esprimere il proprio pensiero in modo intellegibile²⁹. La cul-

²⁷ *Purgatorio*, XVIII, vv. 64-66.

²⁸ Dante teorizza la forma politica utopistica (ideale) con il 'monarca universale', su cui in prosiegua.

²⁹ Da cui anche la scelta del volgare. Dante scrive il *De vulgari eloquentia* in latino, ma per motivare l'uso che farà del volgare, ricostruendo la storia della lingua

tura costituisce una conquista essenziale per l'uomo perché alimenta l'*Amor veritatis*. All'uomo di cultura è quindi assegnato un impegno sociale, affinché scienza e cultura vengano diffuse, fruite da tutti e tramandate, in una ottica intergenerazionale³⁰.

4. *La relazione nella società*

L'attenzione alla relazione dell'individuo con gli altri è già emersa, anche in considerazione della dimensione morale della libertà. La ragione orienta la volontà a agire verso il bene anche nella relazione con l'altro.

Se quindi, il punto di partenza della riflessione di Dante è l'uomo, tuttavia l'apertura di Dante alla società ed alla ricerca di un modello politico che garantisca la convivenza pacifica, lo induce a descrivere l'uomo all'interno della *civitas humana*, che ha una portata universale, che va oltre il legame della comunità cristiana.

In tale ambito, l'uomo è preso in considerazione nel suo atto di amore verso l'altro, quale conseguenza della conoscenza.

Il concetto di Amore si pone proprio alla base della relazione reciproca con l'altro, ma presuppone la conoscenza: soltanto ciò che si conosce si può amare³¹ e solo attraverso la conoscenza è possibile giungere al dialogo per il raggiungimento della pace³².

latina, dei ceppi fino a realizzare un 'atlante linguistico' dei dialetti utilizzati in Italia. Sul tema della lingua, senza pretesa di esaustività, P. MANNI, *La lingua di Dante*, il Mulino, Bologna, 2013.

³⁰ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, I, dove afferma che gli uomini devono tendere all'amore della verità e tramandare ai posteri, così come hanno ricevuto dagli antichi. D'altra parte, è «longe nanque ab offitio» chi pur essendo istruito non fornisce il proprio contributo allo Stato.

³¹ F. LA PORTA, *Come un raggio nell'acqua. Dante e la relazione con l'altro*, Salerno Editrice, Roma, 2021, che rileva come la conoscenza viene prima dell'amore: solo se conosco posso amare «l'intero universo, comunque creato da Dio e vi è il sentimento cristiano Amore intellettuale della verità che ci mostra l'unità e l'armonia del cosmo e precede l'ardore della carità», p. 65.

³² Cfr. M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, cit., l'idea di pace nasce quindi dal 'collegare', *colligere*, che ha in sé *logos* ed esprime la capacità

Quando la conoscenza è insaziabile, essa porta al dominio sul mondo, così come è accaduto per Ulisse³³ ed impedisce di conoscere la ‘verità dell’altro’ e creare la relazione.

Quando la conoscenza, orientata dal libero arbitrio, rispetta la libertà altrui porta l’uomo a compiere l’atto di amore ed a creare un rapporto di amicizia, che è un vincolo naturale che unisce gli uomini nella società, attraverso la benevolenza³⁴ e permette di realizzare una pacifica convivenza. Di conseguenza chi viola questa dimensione di amicizia subisce gravi pene, tali da perdere la stessa essenza della natura umana³⁵.

Emerge la richiesta dell’impegno di ciascun individuo a creare – nella relazione – il ‘rapporto mite’, nel suo aspetto etico ed anche politico³⁶. Seppure in una visione utopistica, quando amore e mitezza intervengono nella società, la politica non coincide con la lotta per il potere, ma presuppone il rafforzamento del legame di amicizia, al fine della realizzazione di relazioni paritarie³⁷.

L’amore e la mitezza nel contesto politico sono finalizzati a realizzare la pace universale, che scaturisce dalla predisposizione indi-

di mettere insieme ed ascoltare secondo ragione.

³³ *Inferno*, XXVI, vv. 118-120. La figura di Ulisse è fondata su una posizione di dominio, condizione incompatibile con la visione di Dante del modo di porsi dell’uomo nella società, cfr. anche F. LA PORTA, *Come un raggio nell’acqua. Dante e la relazione con l’altro*, cit.

³⁴ D. ALIGHIERI, *Convivio*, III, XI, 7.

³⁵ Ai fraudolenti Dante commina punizioni severe e per essi crea le Malebolge, *Inferno*, XI, v. 102. Su tale aspetto si richiama F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, I, Orsa Maggiore Editrice, Vicenza, 1988, p. 172 ss.

³⁶ Emblematica la figura di Valerio Massimo, definito «benigno e mite», *Purgatorio*, XV, v. 102. La virtù della ‘mitezza’ verrà ripresa da N. BOBBIO, *Elogio della mitezza*, Linea d’ombra, Milano, 1993, che conclude: «identifico il mite con il nonviolento, la mitezza con il rifiuto di esercitare la violenza contro chicchessia. Virtù non politica, dunque, la mitezza. O addirittura, nel mondo insanguinato dagli odi di grandi (e piccoli) potenti, l’antitesi della politica», riflessione legata alla condizione reale.

³⁷ Cfr. F. MODESTO, *Il concetto di amicizia in Dante. La trasformazione di un concetto classico*, Aracne, Roma, 2019, che riprende le concezioni di Aristotele e Cicerone, da cui parte la stessa riflessione di Dante. Sulla rilevanza dell’amicizia oltre la sfera privata, H. ARENDT, *L’umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, p. 47.

viduale alla benevolenza e quindi non presuppone soltanto l'assenza del conflitto³⁸.

5. *La capacità di giustizia*

La capacità di amore è il frutto della virtù della giustizia, che è definita come la più amabile nell'uomo, «la quale è solamente nella parte razionale o vero intellettuale, cioè nella volontà»³⁹. L'uomo può esercitare la giustizia in virtù del libero arbitrio e per l'effetto compiere l'atto di amore⁴⁰, necessario per creare una pacifica convivenza.

La giustizia «de se et in propria natura considerata, est quedam rectitudo sive regula obliquum hinc inde abiciens»⁴¹ e «ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose»⁴² ed insieme alle altre virtù, rende «l'uomo beato, o vero felice»⁴³. La giustizia permette all'uomo di agire con «drittura», ovvero con rettitudine ed equità»⁴⁴. Se l'individuo agisce come cristiano e pratica la rettitudi-

³⁸ Cfr. *Purgatorio*, XVII, vv. 68-69: «[...] Beati / pacifici, che sono sanz'ira mala!».

³⁹ Cfr. D. ALIGHIERI, *Convivio*, I, XII.

⁴⁰ Si è cercato di richiamare i concetti utili allo scopo dichiarato della presente trattazione. Si rinvia, per approfondimenti sul rapporto tra amore e giustizia (tra gli altri e senza pretesa di esaustività), G. GAIMARI, *L'amore per la giustizia nel Convivio: Dante fra Aristotele, Cicerone e Brunetto*, in *La letteratura italiana e le arti*, Atti del XX Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016), Adi Editore, Roma, 2018. Per la tensione tra Amore e giustizia e per la sintesi nel canto XX del *Paradiso*, C. DI FONZO, *Amore e giustizia. Il deliberato consenso di Francesca*, in *Forum Italicum*, 2019, pp. 296-317; F. LA PORTA, *Dante insegna, non c'è giustizia senza amore e pietà*, in https://www.ilrifformista.it/dante-insegna-non-ce-giustizia-senza-amore-e-pieta-70359/?refresh_ce (27 marzo 2020).

⁴¹ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XI.

⁴² D. ALIGHIERI, *Convivio*, IV, XVII, 6.

⁴³ D. ALIGHIERI, *Convivio*, IV, XVII, 8.

⁴⁴ Tale interpretazione deriva dalla lettura del *Convivio*, laddove nella *Commedia* (*Paradiso*, XX, v. 12) e in *Rime* (C, IV, 35) è meglio riconducibile alla *divina iustitia*. È anche vero che la rettitudine e l'equità sono considerati gli obiettivi cui deve «[...] tendere la quotidiana pratica del cristiano», U. BOSCO, *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970, p. 340. Sul tema del-

ne e l'equità, riceverà giustizia da Dio, ma in tal senso rimane un concetto di giustizia retributiva:

«Giustizia mosse il mio alto Fattore»⁴⁵.

Dante sembra andare oltre, per giungere ad attribuire alla giustizia un valore assoluto di virtù morale, in funzione anche redistributiva⁴⁶. Se l'uomo pratica la virtù della giustizia e si adopera con equità e rettitudine nella società (indipendentemente dal premio divino) egli realizza un'azione finalizzata al perseguimento del bene dell'altro e degli altri – perché agisce con amore – e quindi per il 'bene comune'. In tal modo, l'uomo concorre a realizzare il modello della giustizia secondo equità, si inserisce nella società in relazioni solidali, nel rispetto per l'altro⁴⁷.

Dall'idea universale della giustizia, scaturisce il diritto: «ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem; [...]»⁴⁸, finalizzato quindi a perseguire il bene comune. Così, nella canzone «Tre donne intorno al cor mi son venute [...]»⁴⁹ accanto alla giustizia che permette all'uomo di agire con *drittura*, vi è il diritto, che è il diritto naturale.

la giustizia in Dante, A.H. GILBERT, *Dante's Conception of Justice*, Duke University Press, Durham (NC), 1925; J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016. Sull'uso del lessico, cfr. Z. KOLAROVA, *Rectus, Directus, Iustus: le vicende di tre parole sinonimiche*, in *Études romanes de Brno*, 1975, pp. 81-97 (consultabile sul sito *internet* <http://hdl.handle.net/11222.digilib/112977>).

⁴⁵ *Inferno*, III, v. 4.

⁴⁶ Per una limpida ricostruzione del concetto di giustizia secondo Dante – anche in relazione al concetto di diritto – si rinvia a E.M. SALVI, *La Giustizia: nel pensiero di Dante*, in *Lettere italiane*, 1953, pp. 9-36, che tra l'altro afferma che la giustizia è «come un lievito necessario e benefico, che mantiene l'equilibrio nella compagine sociale», p. 21.

⁴⁷ La ricostruzione richiama ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 3, 1131, Laterza, Bari, 2005. Per le riflessioni su giustizia ed equità oggi, si rinvia a J. RAWLS, *Una teoria della Giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2017.

⁴⁸ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, II, V.

⁴⁹ D. ALIGHIERI, *Rime*, VI, 47 [CIV].

Il diritto naturale a sua volta deve orientare la legge degli uomini, ma questo passaggio non sempre fa mantenere la giustizia, come per esperienza dello stesso Dante, esiliato ingiustamente⁵⁰.

Quando allora la legge umana non è capace di realizzare la condizione di giustizia sulla terra, Dante individua nel monarca universale l'autorità cui chiede di intervenire per creare una società giusta. Egli governa secondo giustizia e pone le condizioni per il raggiungimento della libertà individuale all'interno di una società giusta.

La presenza del monarca universale, non esclude che popoli e regni abbiano leggi diverse⁵¹, ma permette di unificare la comunità degli uomini nell'idea della giustizia, in modo tale che questi raggiungano il massimo delle capacità intellettuali. L'uomo pertanto non diventa uno strumento finalizzato al monarca universale, ma è l'ultimo che ha come scopo quello di garantire la felicità all'interno della società.

Allora, seppure identificato in una persona fisica, il monarca universale torna a rappresentare l'idea astratta della giustizia⁵², che unisce l'intera umanità (indipendentemente anche dalle religioni, dalle condizioni economiche e sociale, dalla lingua e dalla cultura), che ha l'obiettivo di vivere in una società in modo pacifico ed inclusivo.

Da un lato, rimane il ruolo attivo dell'uomo nella società, dall'altro a questi si affianca il monarca universale che deve garantire la pace e la giustizia ed è capace di realizzare le condizioni per garantire il bene comune. Anche il monarca e chi, come lui, si trova in posizione di governo ha comunque, il dovere ed il compito di servizio⁵³.

⁵⁰ D. ALIGHIERI, *Rime*, VI, 47 [CIV], ed infatti, la canzone (*rime varie del tempo dell'esilio*) scaturisce dalla riflessione di Dante sulla propria condizione.

⁵¹ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, VII.

⁵² D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XI.

⁵³ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, I, XI. R. CAMPANELLA, *Dante vivo: il pensiero politico*, cit., pp. 269-278. Per il Poeta essa si impone anche al monarca, perché è intimamente collegata allo spirito di servizio che deve animare la condotta dei governanti: infatti «non i cittadini sono per i consoli né il popolo è per il re, ma al contrario i consoli sono per i cittadini ed il re è per il popolo» *Monarchia*, I, XII. E per non lasciare dubbi su questo punto Dante aggiunge che i governanti sono ministri

6. Conclusioni

1. La grande fiducia nell'uomo, dotato di libero arbitrio, capace di agire con rettitudine ed equità, che pur scaturisce dalla visione cristiana, riporta al centro delle politiche pubbliche l'uomo, indipendentemente dalle condizioni personali, in ossequio al principio di uguaglianza, affermato dall'art. 3 Cost e dalle carte internazionali.

2. All'uomo, calato nelle relazioni sociali, è richiesto – oggi come allora – di farsi parte attiva, con un comportamento 'umile', tale da far emergere il valore dell'impegno sociale e solidaristico, per conseguire il 'bene di interesse comune'. È proprio l'uomo che pratica la virtù della giustizia nella società e per la società, non per il premio divino, ma per la crescita dell'umanità e quindi anche per le generazioni future.

3. La dimensione intergenerazionale della solidarietà conduce a richiedere un agire comune per il benessere dell'umanità, che raccoglie il passato, lo arricchisce, lo trasforma e lo trasferisce agli uomini del futuro, per una progressiva conquista⁵⁴. Affinché l'eredità del passato non venga trasferita impoverita alle generazioni future, l'individuo, nell'esercizio dei propri diritti, deve adempiere a doveri inderogabili che garantiscano anche alle generazioni future il godimento di diritti, in un contesto di vita libera e dignitosa⁵⁵.

del popolo sul quale esercitano la loro potestà «e particolarmente il monarca senza dubbio è da ritenere ministro di tutti»: *Monarchia*, I, XII.

⁵⁴ Il concetto di umanità sarà ripreso da G. MAZZINI, *Doveri dell'uomo*, 1860, nella ristampa, Editori Riuniti University Press, Roma, 2011, che viene definito come «[...] un essere la cui vita è continua, le cui facoltà sono la somma di tutte le facoltà individuali che si sono, da forse quattrocento secoli, esercitate; un essere che attraverso gli errori e le colpe degl'individui migliora sempre in sapienza e moralità».

⁵⁵ Di recente, la teorizzazione della solidarietà intergenerazionale è stata approfondita negli interventi a tutela ambientale dove, riprendendo il tema romanistico di 'beni comuni', si è chiesto agli Stati di adottare misure lungimiranti, per assicurare 'l'equità intergenerazionale' e quindi non compromettere i diritti delle generazioni future, di cui peraltro sono titolari i bambini e gli adolescenti, cfr. *Communication to the Committee on the Rights of the Child in the case of Greta Thunberg*

Oggi, il dovere di solidarietà non è un principio di etica pubblica, ma ha una forza normativa e precettiva⁵⁶ perché la sua attuazione è presupposto per l'intervento pubblico necessario per rimuovere gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della persona⁵⁷ e realizzare una condizione di giustizia ed equità, attraverso l'erogazione di servizi accessibili a tutti.

4. Il monarca universale si pone al servizio dell'umanità. È una forzatura vedere nel monarca universale' il ruolo di una istituzione che offre e garantisce servizi. Seppure ancora lontano dalla concezione dell'istituzione che eroga servizi nel senso contemporaneo, il monarca universale è una autorità che si preoccupava della 'felicità' terrena degli individui, quantomeno come autorità che detta regole. Come regolatore, spinge a riflettere sulla modalità di redazione della normativa, della legge, della 'terza sorella', in coerenza con giustizia e diritto.

Sotto altro punto di vista, oggi, si chiede ai governanti di porsi a servizio dei governati, ma in un sistema autenticamente democratico, per garantire l'effettivo esercizio delle libertà e dei diritti⁵⁸, perché solo questa condizione permette all'uomo di farsi concretamente parte attiva nella società.

et al v. Argentina, Brazil, France, Germany, and Turkey, No. 105-108/2019 del 23 settembre 2019, in www.childrensclimatecrisis.org.

⁵⁶ Tra gli altri, hanno sostenuto la percettività del dovere di solidarietà già G. LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Giuffrè, Milano, 1967; A. BARBERA, *Commento all'art. 2*, in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. BRANCA, A. PIZZORUSSO, Zanichelli, Bologna-Roma, 1975, p. 117.

⁵⁷ Nell'economia come nelle scienze sociali è stato rilevato che il 'comportamento egoistico non paga, è irrazionale', S. ZAMAGNI, *Vulnerabilità, democrazia e nuovo welfare*, AICCON, Forlì, 2009, e si riafferma l'importanza del dono moderno nelle relazioni sociali, A. CAILLÉ, *Anti-utilitarismo e paradigma del dono. Le scienze sociali in questione*, Diogene Edizioni, Napoli, 2016.

⁵⁸ Così A.I. ARENA, "Nuovo corso" dell'economia pubblica e principi costituzionali. *Brevissime considerazioni*, in dirittifondamentali.it, n. 3 del 2021, p. 545, che ritiene che l'intervento pubblico non si giustifichi «in ragione dell'esigenza di far felici i governati ma nella misura in cui sia indispensabile a garantire l'effettività delle libertà e dei diritti».

La lettura degli artt. 2 e 3 Cost. fa emergere il modello di ‘solidarietà circolare’, che informa la relazione delle diverse componenti dello Stato, che troverà ulteriore specificazione nell’art. 118 u.c. Cost. che, nella affermazione del principio di sussidiarietà orizzontale, ripropone il circuito solidaristico, in quanto chiede ai soggetti della Repubblica di promuovere l’intervento dei privati per svolgere attività di interesse generale. Le istituzioni devono partecipare al circuito virtuoso di una ‘sussidiarietà circolare’⁵⁹ e solidale, intervengono per promuovere le condizioni di accesso ai diritti e quindi si fanno parte attiva, garantendo l’accesso ai servizi.

5. Secondo Dante, l’uomo di cultura è chiamato a porsi a servizio della comunità, nello studio di quanto ricevuto dal passato, per arricchirlo e tramandarlo, al fine di accrescere la conoscenza.

Oggi, la cultura trova il proprio fondamento nel valore degli uomini e si configura come espressione del principio personalista e di tutela del singolo, ma è anche espressione di socialità.

La promozione della cultura si atteggia a fine proprio e necessario dello Stato, tale da connotarne la forma di Stato e qualificarlo come ‘Stato di cultura’⁶⁰, chiamato costituzionalmente anche ad istituire scuole di ogni ordine e grado. La nostra Carta costituzionale individua nella scuola la seconda formazione sociale (in relazione al tempo dopo la famiglia) dove si sviluppa la personalità umana, e la prima comunità specificamente deputata alla istruzione ed educazione dell’uomo nella società⁶¹. Non è soltanto sede in cui si dif-

⁵⁹ S. ZAMAGNI, *Vulnerabilità, democrazia e nuovo welfare*, cit.

⁶⁰ E. SPAGNA MUSSO, *Lo Stato di cultura nella Costituzione*, Jovene, Napoli, 1961, p. 77.

⁶¹ L’idea che l’educazione scolastica sia diretta a costruire l’uomo della società ha costituito un profilo ribadito nella Costituzione, che impegna la Repubblica, anche al momento della redazione dei programmi formativi. All’affermazione contenuta nell’art. 9 Cost. si affiancano le disposizioni di cui al Titolo II, che prevedono un intervento pubblico che non rimane mera facoltà, ma è obbligo costituzionale. Per questa definizione, si rinvia a E. SPAGNA MUSSO, *Lo Stato di cultura nella Costituzione Italiana*, cit. Sull’art. 9 Cost., cfr. F. MERUSI, *Commento all’art. 9 Cost.*, in *Commentario della Costituzione*, a cura di G. BRANCA, Zanichelli, Bologna, 1976. In generale su istruzione e cultura nella Costituzione, cfr. V. CRISAFULLI, *La scuola nella costituzione*, in *Studi in onore di G.M. De Francesco*, II, Giuffrè,

fonde la cultura, ma dove si svolge una attività diretta a soddisfare l'interesse dell'utente: l'insegnamento, «attività del docente diretta ad impartire cognizione ai discenti nei vari rami del sapere»⁶². Ritorna attuale e precettivo il valore della scuola, a seguito delle esperienze di didattica a distanza, che hanno lasciato vuoti e fatto smarrire il senso della conoscenza.

7. Oltre le singole comunità, ci sono valori che accomunano l'umanità e che richiedono un governo unitario, identificato da Dante nel monarca universale.

Oggi, al di sopra di tutto vi sono i diritti umani e le istituzioni – anche sovranazionali – che ne garantiscono l'esercizio, diritti che devono essere resi effettivi nella loro componente individuale e sociale, perché l'uomo si realizza soltanto all'interno della collettività, quando in essa è incluso, indipendentemente dal luogo in cui si trova o dallo Stato da cui proviene.

Milano, 1957, p. 259; C. CERETI, *Principi costituzionali sulla scuola e formazione della persona*, in *Scritti in onore di A.C. Jemolo*, Giuffrè Milano, 1963; G. LOMBARDI, *La libertà della scuola nella Costituzione italiana*, in *Rivista giuridica della scuola*, 1964, p. 1; S. CASSESE, *La scuola: ideali costituenti e norme costituzionali*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1974; A. PIZZORUSSO, *Diritto della cultura e principi costituzionali*, in *Quaderni costituzionali*, 2000, p. 317.

⁶² Così Corte cost., sent. n. 7 del 1967, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1967, e in *Foro italiano*, 1967, I, p. 451.

LUDOVICA CHIUSI CURZI

«DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM»:
TRACCE DI EQUITÀ DANTESCA
NEL DIRITTO INTERNAZIONALE*

Abstract: Le opere di Dante rivelano la costante dicotomia tra la giustizia divina e la tormentata giustizia terrena. Alla 'iustitia' provvidenziale si affianca tuttavia la più concreta 'rectitudo' (drittura), che deve guidare le azioni di chi governa ed è governato. La 'drittura' dantesca parte da un presupposto di 'equità', intesa come l'universale sentimento del giusto e dell'ingiusto. Il presente contributo intende analizzare le 'tracce' di equità dantesca nel diritto internazionale. Partendo dallo stimolo letterario delle opere di Dante, lo scritto si concentrerà sul percorso di assorbimento dell'equità a partire dall'ordinamento inglese, prima di essere progressivamente applicata dal giudice internazionale e gradualmente articolata a livello pattizio, fino a diventare elemento cardine della *rule of law*, o principio di legalità, internazionale.

Parole chiave: letteratura e diritto, giustizia dantesca, equità, *rule of law*, *rectitudo*.

«Diligite iustitiam qui iudicatis terram»: traces of Dantean equity in International Law. Dante's works reveal a persistent dichotomy between divine justice and the tormented earthly one. However, the providential 'iustitia' is flanked by the more concrete 'rectitudo' (rectitude) which must guide the conduct of both those who govern and are governed. Dante's 'rectitude' moves from an assumption of 'equity', intended as the universal sentiment of right and wrong. This contribution aims to analyze the 'traces' of Dante's equity in International Law. On the basis of Dante's approach to equity, the present chapter will address the gradual incorporation of equity in International Law. After clarifying the meaning of equity in the main works of Dante, the chapter will address the role of equity in English law, as well as the increasing articulation and application of equity in the international legal system.

Key words: law and literature, Dantean justice, equity, rule of law, *rectitudo*.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Introduzione*

«Scegliete la giustizia voi che governate il mondo» è la frase composta dalla danza degli spiriti giusti che appaiono a Dante nel canto XVIII del *Paradiso*¹. Gli spiriti fasciati di luce nel cielo di Giove cantano e volteggiano al cospetto del Poeta, componendo la massima biblica con la quale inizia il libro della Sapienza.

L'immagine richiama la visione provvidenziale della giustizia dantesca, che si contrappone alla tormentata giustizia del mondo terreno. Alla *'iustitia'* ultraterrena si affianca tuttavia la più concreta *'rectitudo'* (drittura), che deve guidare le azioni di chi governa ed è governato. La *'drittura'* dantesca parte da un presupposto di *'equità'*, intensa come l'universale sentimento del giusto e dell'ingiusto, non una meccanica applicazione della legge. La drittura, strumento di linguaggio condiviso che garantisce l'ordine di una comunità, si contrappone alla nefasta *'nequitatrix'* (scelleratezza), fonte del caos e della perenne incomprendimento che regnano nella Babele dell'inferno dantesco².

Il presente contributo intende analizzare le *'tracce'* di equità dantesca nel diritto internazionale. Partendo dallo stimolo letterario delle opere di Dante, lo scritto si concentrerà sul percorso di assorbimento dell'equità a partire dall'ordinamento inglese, prima di essere progressivamente applicata dal giudice internazionale e gradualmente articolata nella prassi convenzionale, fino a diventare elemento cardine della *rule of law*, o principio di legalità, internazionale.

¹ D. ALIGHIERI, *Paradiso*, XXXVIII, vv. 88-93. Si veda, su tutti, la versione curata da N. SAPEGNO, *La Divina Commedia. Paradiso*, La Nuova Italia, Firenze, 1957¹.

² D. ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, I-VII, 2. Si veda, su tutti, la versione curata da P.V. MENEGALDO, *De vulgari eloquentia*, Editrice Antenore, Padova, 1968.

2. Giustizia e 'drittura' nelle opere di Dante

Nell'analizzare il concetto di giustizia in Dante non si può prescindere dalle vicissitudini storiche e biografiche del Sommo Poeta, trovatosi dapprima ad amministrare la giustizia, e successivamente a subire le conseguenze delle discordie cittadine, tanto da domandarsi se nella città di Firenze «alcun v'è giusto»³. Il diritto, con le sue articolazioni, le sue eccezioni e i suoi limiti, ha un ruolo centrale non solo in opere di natura più strettamente politica, come il *Monarchia*, ma nell'intera produzione letteraria dantesca⁴.

La *Commedia*, in particolare, rivela un'antitesi costante e apparentemente irrisolvibile tra l'aldilà e l'aldiquà, tra la giustizia divina e la 'stortura' di coloro che abitano la terra. L'aldilà viene rappresentato dal Poeta come un mondo dominato da leggi e giurisdizioni, con una costante dialettica tra giustizia umana e giustizia divina. Tale dialettica appare particolarmente evidente nei canti XVIII-XX del *Paradiso*.

Dopo la giustizia retributiva che caratterizza l'*Inferno*, la 'legge del contrappasso'⁵ lascia progressivamente posto alla giustizia 'riparativa' del *Purgatorio*, sino ad arrivare alle anime luminose del *Paradiso*. Nel canto XVIII, Dante lascia il cielo di Marte, dove è stato annunciato al Poeta l'amaro esilio, per entrare in quello di Giove, che ospita la forma più pura e incontaminata di giustizia. «Diligite iustitiam qui iudicatis terram» è il versetto biblico sillabato lettera per lettera dalle anime giuste del cielo di Giove. La citazione, tratta

³ D. ALIGHIERI, *Inferno*, VI, v. 62. Si veda, su tutti, la versione curata da N. SAPEGNO, *La Divina Commedia. Inferno*, La Nuova Italia, Firenze, 1955¹. Si veda E.M. SALVI, *La giustizia: nel pensiero di Dante*, in *Lettere Italiane*, 1953, 1, p. 9 ss.; G. MILANI, *Justice*, in *Dante in Context*, a cura di Z. BARANSKI, L. PERTILE, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 59-70.

⁴ Si veda J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, University of Chicago Press, Chicago, 2013; C. DI FONZO, *Dante e la traduzione giuridica*, Carocci, Roma, 2016; *Ethics, Politics and Justice in Dante*, a cura di G. GAIMARI, C. KEEN, UCL Press, Londra, 2019.

⁵ Si veda A. CASSELL, *Dante's Fearful Art of Justice*, University of Toronto Press, Toronto, 1984, p. 3 ss.

dal primo versetto del libro della Sapienza, rimanda alla condizione trascendentale della giustizia, continuamente sottoposta a prove e ostacoli nella propria trasposizione terrena.

La scelta del verbo *'diligere'* (scegliere, ma anche amare) non è accidentale. Solo coloro che amano, e dunque conoscono e scelgono la giustizia nella sua più alta accezione, possono legittimamente governare e amministrare le leggi⁶. Sulla base delle approfondite letture delle opere di Aristotele e Tommaso d'Aquino, Dante concepisce una forma giustizia basata sull'*'habitus electivus'* (libero arbitrio), ovvero sulla dimensione volitiva della natura umana, volta a ricercare la giustizia intrinseca delle cose⁷. La giustizia dunque come virtù che si ottiene con l'esercizio consuetudinario del bene, rifuggendo risultati iniqui⁸. Il ruolo di chi governa, secondo Dante, è triplice: garantire la pace e la convivenza tra i governati, garantire la libertà morale e amministrare il diritto positivo conformemente alla giustizia divina⁹.

«Tre donne intorno al cor mi son venute», scrive Dante nelle *Rime*¹⁰. La prima di queste, interrogata da Amore sulla sua identità e sulle ragioni della propria angoscia, rivela il proprio nome: «Drittura»¹¹. Le altre due donne, che simboleggiano allegoricamente la giustizia umana e la legge positiva, altro non sarebbero che una sua emanazione. La dolorosa sorte dell'esilio da Firenze diviene per Dante un'occasione per affrontare il tema delle pericolose conseguenze che si verificano allorquando la legge positiva si discosta dalla Drittura. Si legge infatti nel *Monarchia*: «Justitia, de se et in pro-

⁶ J. TOOK, *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*, in *Dante and Governance*, a cura di J. WOODHOUSE, Clarendon Oxford, 1997, pp. 137-154.

⁷ P. BOYDE, *Human Vices and Human Worth in Dante's Comedy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁸ ARTISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II 6, 1106, 14 ss. Si veda la versione curata da C. MAZZARELLI, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano, 2000.

⁹ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, III, XV. Si veda, su tutti, la versione curata da M. PIZZICA, *Monarchia*, Rizzoli, Milano, 1988.

¹⁰ D. ALIGHIERI, *Rime*, CIV, 47. Si veda, su tutti, la versione curata da G. CONTINI, *Rime*, Einaudi, Torino, 1965.

¹¹ *Ivi*, v. 35.

pria natura considerata, est quaedam rectitudo sive régula obliquum hinc inde abjiciens»¹². La ‘*rectitudo*’, alla base delle ‘regole’, permette sempre di operare un’equa distribuzione. Ed infatti la giustizia, la più amabile di tutte le virtù¹³, «ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte le cose»¹⁴.

La giustizia dantesca appare dunque condizione di validità e legittimità del diritto positivo, che deve essere amministrato e interpretato in modo equo. La legge per Dante ha il compito nobile di regolare e ordinare la società degli uomini congregati. Colui che amministra le leggi deve farlo con rettitudine, il suo potere non è *legibus solutus*¹⁵.

A ben guardare la concezione di giustizia secondo Dante altro non è che la premessa del moderno Stato di diritto. Come autorevolmente affermato da Rawls, «non importa quanto efficienti e ben congegnate siano le istituzioni, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste»¹⁶. L’idea di giustizia dantesca, assolutamente contemporanea, è sì immagine della volontà divina, ma deve anche concretizzarsi nel comportamento degli uomini.

Questo metodo volto alla giustizia non può che contenere elementi di flessibilità e di proporzione, di equità per l’appunto. Il diritto «*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio*»¹⁷. E infatti ciò che terrorizza dell’*Inferno* è la sua ‘rigida giustizia’, si pensi al canto XXX, vale a dire l’inflessibile interpretazione della legge e le iniquità che ne derivano.

¹² *Monarchia*, I, XIII.

¹³ D. ALIGHIERI, *Convivio*, I, XII, 9-10. Si veda, su tutti, la versione curata da G. INGLESE, *Convivio*, Rizzoli, Milano, 1993.

¹⁴ *Ivi*, IV, XVI, 6.

¹⁵ C. DI FONZO, *Dante e il “dantismo giuridico” del Trecento*, in *Tenzzone*, 2018, pp. 79-108, p. 90.

¹⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, (ed. rivista, 1999), p. 3.

¹⁷ *Monarchia*, II, 4. Si veda G. ZANIOL, “*Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio*”, in *Le definizioni nel diritto*, a cura di F. CORTESE, M. TOMASI, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, pp. 23-46.

Appare qui piuttosto evidente l'influenza della giustizia aristotelica nel pensiero di Dante. Come ricorda Martha Nussbaum, nella concezione aristotelica un'eccessiva rigidità e immutabilità del diritto è tanto fallace quanto sarebbe ingannevole per un architetto pretendere di utilizzare una riga dritta per misurare le complesse curve di una superficie irregolare¹⁸. La giustizia necessità dell'equità, proprio perché quest'ultima garantisce la flessibilità necessaria per affrontare la complessità della realtà. Proprio perché la legge non potrebbe che essere formulata in termini generali e astratti, l'equità consente di trovare un punto di equilibrio tra un'applicazione rigorosa della legge e le inevitabili specificità dei casi individuali. In questo senso l'equità così come concepita da Dante costituisce un meccanismo necessario di autocorrezione del diritto, da considerarsi come strumento complementare e non antitetico a quest'ultimo.

3. *L'equità come antidoto all'eccessiva rigidità nell'applicazione del diritto: il contesto inglese*

Il concetto di equità come reazione alla rigidità entra progressivamente negli ordinamenti giuridici interni, e in particolare in quello inglese¹⁹. L'*equity* si riferisce a un insieme di principi giuridici volti a mitigare l'eccessiva rigidità della norma. Laddove l'applicazione della norma condurrebbe a effetti iniqui, l'equità viene utilizzata con una funzione correttiva. L'*equity*, così come elaborata dalle corti inglesi, è stata descritta come l'eco di una nozione universale rinvenibile in tutti gli ordinamenti giuridici²⁰.

¹⁸ M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, a cura di G. ZANETTI, il Mulino, Bologna, 2004, p. 555.

¹⁹ G. BURTON ADAMS, *The Origin of English Equity*, in *Columbia Law Review*, 1916, pp. 87-98; D. KLINCK, *Conscience, Equity and the Court of Chancery in Early Modern England*, Routledge, Abington on Thames, 2010.

²⁰ R. JENNINGS, *Equity and Equitable Principles*, in *Schweizerisches Jahrbuch für Internationales Recht*, 1986, pp. 27-38, p. 30

Come l'*aequitas* romana, contrapposta allo *ius strictum*, l'*equity* si sviluppa nell'Inghilterra medievale fornendo un sistema di giustizia alternativo per quei casi difficilmente risolvibili sulla base del più rigido e tortuoso sistema di *common law*, basato sulla sempre più articolata regola del precedente²¹.

Coloro che non ottenevano giustizia innanzi alle corti regie, rivolgevano le proprie petizioni direttamente al sovrano, nella persona del suo 'Chancellor' ('cancelliere'). Quest'ultimo, in quanto 'keeper of the King's conscience' (guardiano della coscienza del re), operava come 'Royal Secretariat' (segretariato) del sovrano, ricevendo la petizione e trasmettendola successivamente al re. Quando, a partire dalla Guerra delle due Rose, divenne per il sovrano sempre più difficile riunirsi con il proprio consiglio, iniziò a trovare spazio l'affermazione di una giurisdizione autonoma del cancelliere. Le petizioni iniziarono ad essere indirizzate direttamente al cancelliere, con la conseguenza che le prime corti di cancelleria cominciarono ad operare come un'alternativa più flessibile ed equitativa alla rigida applicazione del diritto di *common law*.

Il sistema istituito dalla 'High Court of Chancery' (Corte di cancelleria) a partire dal XIV secolo costituiva uno strumento di amministrazione della giustizia alternativo a quello di *common law*. Il cancelliere decideva *secundum aequitatem*²². Il potere veniva esercitato con ampi margini di discrezionalità e minimi requisiti procedurali, garantendo un procedimento efficiente ed economicamente accessibile. L'aumento dei casi portò successivamente a una rapida formalizzazione procedurale delle controversie davanti alle corti di cancelleria²³. Il crescente ricorso alle *Chancery courts*, a discapito del tradizionale sistema di giudiziario di *common law*, spinse i giudici

²¹ J. BAKER, *Introduction to English Legal History*, Oxford University Press, Oxford, 2019. Vedi anche G. McDOWELL, *Equity and the Constitution*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 24.

²² H. OLECK, *Historical Nature of Equity Jurisprudence*, in *Fordham Law Review*, 1951, p. 23.

²³ Vedi P. TUCKER, *The History of the Court of Chancery: A Comparative Study*, in *The English Historical Review*, pp. 791-811.

appartenenti a quest'ultimo a reclamare aree di giurisdizione esclusiva, proibendo che le decisioni di *common law* potessero essere riesaminate dalle corti di cancelleria.²⁴

Con il *Judicature Act* del 1875, la Corte di cancelleria venne abolita, e al suo posto fu istituita la *Chancery Division* della *High Court of Justice*, riunendo i sistemi di *common law* ed *equity*. Anche qui, dunque, l'equità viene ricondotta alla sua dimensione più strettamente normativa, trovando il suo posto nell'apparato giurisdizionale istituzionale.

4. *L'equità nel diritto internazionale*

La natura poliedrica dell'equità, nelle sue declinazioni *infra*, *praeter* e *contra legem*²⁵, ha contribuito ad accentuarne l'ambiguità nell'ordinamento internazionale²⁶. Tale ambiguità ha fatto sì che la nozione venisse accolta con circospezione dal giudice internazionale, e talvolta con una certa diffidenza da parte della dottrina²⁷. Ciò vale soprattutto per l'equità *infra* e *praeter legem*, prevista sulla carta dall'articolo 38(2) dello Statuto della Corte internazionale di giusti-

²⁴ P.G. TURNER, *Fusion and Theories of Equity in Common Law Systems*, in J. GOLDBERG, *Equity and Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, p. 4.

²⁵ *Frontier Dispute (Burkina Faso v. Mali)*, 1986 ICJ Rep 567, par. 28; *Maritime Delimitation in the Area Between Greenland and Jan Mayen (Denmark v. Norway)*, 1993 ICJ Rep 226, Separate Opinion of Judge Weeramantry.

²⁶ Per una disamina sul concetto di equità nel diritto internazionale vedi, tra altri, V. DEGAN, *L'équité en droit international*, Nijhoff, L'Aja, 1970; P. REUTER, *Quelques réflexions sur l'équité en droit international*, in *Revue belge de droit international*, 1980, pp 165-186; T. FRANCK, *Equity in International Law*, in *Perspective on International Law*, a cura di N. NANDASIRI, Kluwer, London, 1995, p. 23 ss.; F. FRANCONI, *Equity in International Law*, in *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, 2020.

²⁷ Per una critica del concetto di equità, si veda I. BROWNLIE, *Legal Status of Natural Resources in International Law (Some Aspects)*, in *Recueil des cours de l'Académie de droit international de la Haye*, 1980, p. 287.

zia (CIG), ma di fatto mai utilizzata per pervenire ad una decisione *ex aequo et bono*²⁸.

Eppure, le considerazioni di equità, come cardine della legalità internazionale, permeano l'intero ordinamento²⁹. La sua rilevanza non risiede unicamente nell'inerente duttilità del concetto in un sistema 'fluidò' per eccellenza, ma nell'essere regolarmente incorporata in una dimensione strettamente normativa³⁰. In tal senso, l'equità influenza la formazione, l'interpretazione e l'applicazione delle norme internazionali.

L'equità può anzitutto essere sussunta in norme pattizie. Basti pensare alla Convenzione UNECE sulla protezione e l'utilizzazione dei corsi d'acqua transfrontalieri e dei laghi internazionali, che richiede agli Stati di adottare misure idonee a garantire un «uso ragionevole ed equo delle acque transfrontaliere»³¹. Un ulteriore esempio è costituito dalla Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare, che prevede un'equa delimitazione della zona economica esclusiva e della piattaforma continentale³². Anche il processo di formazione del diritto consuetudinario può subire l'influenza di considerazioni equitative, che sotto forma di *opinio iuris* contribuiscono alla formazione e al ricambio delle norme consuetudinarie³³.

²⁸ Vedi M. KOTZUR, *Ex Aequo et Bono*, in *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, 2009.

²⁹ *Factory at Chorzów (Germany v. Poland)*, PCIJ Series A No 9, 31; *Cambodia v. Thailand*, 1962, ICJ Rep 6. Vedi A. TANZI, *Introduzione al diritto internazionale contemporaneo*, Cedam, Padova, 2022⁶, p. 373 ss.

³⁰ V. LOWE, *The Role of Equity in International Law*, in *Australian Yearbook of International Law*, 1979, pp. 54-81; C. TITI, *The Function of Equity in International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2020.

³¹ Convention on the Protection and Use of Transboundary Watercourses and International Lakes, adottata il 17 marzo 1992, entrata in vigore il 6 ottobre 1996, art. 2.

³² United Nations Convention on the Law of the Sea, adottata il 10 dicembre 1982, entrata in vigore il 16 novembre 1994, artt. 74 e 83. Si veda T. CORTIER, *Equitable Principles of Maritime Boundary Delimitation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

³³ Si veda B. CONFORTI, *Diritto internazionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2015, p. 57.

Infine, l'equità è alla base di numerosi principi generali di diritto, quali buona fede e *estoppel*³⁴.

A livello di interpretazione e accertamento del diritto, le considerazioni equitative permettono e in un certo senso impongono al giudice internazionale di applicare la norma in modo tale da garantire che gli effetti ne riflettano la *ratio*. Nel caso sulla *Piattaforma continentale del Mare del Nord*, la CIG ha affermato:

«The Court comes next to the rule of equity. The legal basis of that rule in the particular case of the delimitation of the continental shelf as between adjoining States has already been stated. It must however be noted that the rule rests also on a broader basis. Whatever the legal reasoning of a court of justice, its decisions must by definition be just, and therefore in that sense equitable. Nevertheless, when mention is made of a court dispensing justice or declaring the law, what is meant is that the decision finds its objective justification in considerations lying not outside but within the rules, and in this field it is precisely a rule of law that calls for the application of equitable principles»³⁵.

Secondo la Corte, l'equità non è da intendersi come giustizia astratta, ma come il *corpus* di principi equitativi sviluppatasi conformemente agli sviluppi del regime giuridico sulla delimitazione della piattaforma continentale³⁶. Ciò comporta, come affermato nel caso *Peschiere*, che non è sufficiente ricorrere ad una soluzione equitativa. Occorre che a quest'ultima si pervenga attraverso le norme applicabili al caso concreto³⁷.

Sempre la CIG sottolinea, nella decisione del 1982 relativa alla *Piattaforma continentale* tra Tunisia e Libia, che l'equità come

³⁴ Si veda M. AKEHURST, *Equity and General Principles of Law*, in *International and Comparative Law Quarterly*, 1976, pp. 801-825.

³⁵ *North Sea Continental Shelf Cases (Germany/Netherlands, Germany/Denmarks)*, 1969, ICJ Rep 48, par. 88. Morelli, nella sua opinione separata, afferma che la Corte ha in realtà fatto rinvio a principi extra-normativi.

³⁶ *Ivi*, par. 85.

³⁷ *Fisheries Jurisdiction Cases (United Kingdom v. Iceland)*, 1974, ICJ Rep 33, par. 78.

principio giuridico è una diretta emanazione dell'idea di giustizia³⁸. Il tribunale il cui compito è per definizione quello di amministrare la giustizia è perciò tenuto ad applicare l'equità. Quest'ultima non deve tuttavia considerarsi in antitesi rispetto al diritto positivo, ma semplicemente un principio normativo parte del diritto applicabile³⁹.

La funzione complementare dell'equità appare evidente anche nella causa relativa alla *Delimitazione territoriale e marittima* tra Nicaragua e Colombia, dove la Corte ha indicato che nel tracciare la delimitazione occorre anche verificare l'opportunità di 'correggere' gli eventuali effetti iniqui che deriverebbero dall'astratta applicazione delle regole sulla delimitazione⁴⁰.

Non è certamente un caso che la delimitazione marittima costituisca terreno fertile per l'applicazione dell'equità⁴¹. Dopotutto, la questione della distribuzione delle risorse è di primaria importanza, come lo è oggi quella della distribuzione di oneri e responsabilità nell'affrontare le problematiche di natura globale, quali la protezione dell'ambiente⁴². Si pensi alla Convenzione quadro ONU sul cambiamento climatico⁴³. Questa, tramite principi quali quello della responsabilità comune ma differenziata, prevede che si tengano in considerazione le necessità dei Paesi in via di sviluppo, che meno hanno contribuito ai cambiamenti climatici, e più ne pagano le conseguenze⁴⁴. E non è forse il principio di equità tra le diverse

³⁸ *Continental Shelf (Tunisia/Libyan Arab Jamahiriya)*, 1982, ICJ Rep 18, par. 72.

³⁹ *Ivi*, par. 69.

⁴⁰ *Territorial and Maritime Dispute (Nicaragua v. Colombia)*, 2012, ICJ Rep 715, par. 239.

⁴¹ T. COTTIER, *Equitable Principles of Maritime Boundary Delimitation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

⁴² D. SHELTON, *Equity*, in *The Oxford Handbook of International Environmental Law*, a cura di D. BODANSKY, J. BRUNNÉE, E. HEY, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 640-662.

⁴³ *United Nations Framework Convention on Climate Change*, 1992.

⁴⁴ D. SHELTON, *op. cit.*, p. 656.

generazioni, il riflesso di un equo accesso alle risorse del pianeta a livello intertemporale⁴⁵?

L'equità riveste un ruolo fondamentale anche nella fase del risarcimento del danno⁴⁶. Si è fatto espresso ricorso all'equità nei casi in cui il giudice internazionale si è trovato ad accertare il *quantum* di danni materiali e immateriali. Per quanto riguarda i primi, un chiaro esempio si rinviene nella controversia tra Italia e Costa Rica del 1998, dove il tribunale arbitrale ha ordinato alla Costa Rica di pagare una somma ben inferiore a quella tecnicamente dovuta⁴⁷. Alla base di tale decisione vi erano considerazioni equitative quali le circostanze specifiche del caso, il rapporto tra i due Paesi e il grado di sviluppo economico della Costa Rica.

Il ruolo dell'equità appare ancora più rilevante nell'accertamento e quantificazione dei danni di natura immateriale. In assenza di criteri fissi presenti negli ordinamenti interni, al fine di quantificare i danni morali i tribunali ricorrono a considerazioni di equità, tenendo conto di una serie di fattori quali le pretese avanzate dalla parte lesa, la natura e lo scopo della norma violata, la gravità della violazione e il pregiudizio subito⁴⁸. Basti pensare al caso *Diallo*, dove la Corte internazionale di giustizia si è basata su considerazioni equitative nell'accordare il diritto al risarcimento a *Diallo* per i dan-

⁴⁵ E. BROWN WEISS, *In Fairness to Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity*, Transnational Publishers, New York, 1989; W. SCHOLTZ, *Equity*, in *The Oxford Handbook of International Environmental Law*, a cura di L. RAJAMANI, J. PEEL, Oxford University Press, Oxford, 2021², pp. 335-349.

⁴⁶ C. TITI, *op. cit.*, p. 185 ss; vedi anche E. MILANO, *General Principles infra, praeter, contra legem: The Role of Equity in Determining Reparation*, in *General Principles and the Coherence of International Law*, a cura di M. ANDENAS, M. FITZMAURICE, A. TANZI, J. WOUTERS, Brill Nijhoff, Boston-Leiden, 2019, pp. 65-78.

⁴⁷ *Case Concerning the Loan Agreement Between Italy and Costa Rica (dispute arising under a financing agreement)*, 1998, in *Reports of International Arbitral Awards*, XXV, pp. 21-82.

⁴⁸ Si veda E. MILANO, *op. cit.*

ni dovuti all'arresto ed espulsione arbitraria dalla Repubblica Democratica del Congo, dove aveva risieduto per più di trent'anni⁴⁹.

In conclusione, le considerazioni equitative del giudice internazionale non vanno concepite come estranee al fenomeno giuridico, ma come parte integrante di quest'ultimo. Come la giustizia dantesca, nella sua più alta accezione, non può che essere attuata sulla terra tramite un'applicazione equitativa, così nel diritto internazionale l'equità è da intendersi come principio normativo che risponde all'imperativo di una giustizia adattabile a una realtà poliedrica.

5. *Conclusioni: equità e rule of law internazionale*

Concludo con una riflessione riguardo l'impatto dell'equità sulla *rule of law* internazionale. Il principio della legalità internazionale, oggi alla base delle relazioni internazionali, è stato proclamato nel *World Summit* del 2005, dove capi di Stato e di Governo del mondo hanno convenuto sulla necessità di aderire e dare attuazione universale allo Stato di diritto, sia a livello nazionale sia internazionale⁵⁰. Un anno dopo, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha adottato una risoluzione relativa allo Stato di diritto a livello nazionale e internazionale e ha continuato in tale direzione durante tutte le sessioni annuali successive⁵¹.

È chiaro che il concetto classico di *rule of law* va trasposto con cautela in un ordinamento dove le tre funzioni principali, quella di produzione, accertamento ed esecuzione del diritto, si basano sul consenso degli Stati. È altresì vero, tuttavia, che il concetto universalmente inteso richiede a Stati e istituzioni internazionali di interpretare e applicare il diritto in modo da evitare risultati iniqui.

⁴⁹ *Ahmadou Sadio Diallo (Guinea v. DRC)* (Compensation Judgment), 2012, ICJ Rep 324, par. 24.

⁵⁰ United Nations, *World Summit Outcome*, 2005, UN Doc. A/RES/60/1.

⁵¹ United Nations, *The Rule of Law at the National and International Levels*, 2006, UN Doc. A/61/142.

Se da un lato le difficoltà nel definire e applicare l'equità rivelano la complessa diversità dell'attuale società internazionale, dall'altro è proprio in un contesto di frammentazione normativa e spinte unilateralistiche che il ricorso a valori giuridici universalmente condivisi risulta particolarmente auspicabile. In un ordinamento, come quello internazionale, privo di un organo legislativo accentrato, dove la legittimità è l'elemento fondante, l'equità come elemento giuridico appare un prerequisito fondamentale per evitare lacune, incoerenze e in ultimo, scongiurare crisi di legittimità dell'ordinamento.

MARCO ARGENTINI

IL CONTE UGOLINO E L'INVETTIVA A PISA.
DANTE PRECURSORE DELLA
RESPONSABILITÀ DI PROTEGGERE?*

Abstract: Nel XXXIII canto dell'*Inferno*, Dante incontra il conte Ugolino, imprigionato e lasciato morire assieme ai propri figli e nipoti per aver tradito la propria città. Il Poeta accusa Pisa di aver ingiustamente condannato i giovani e incolpevoli consanguinei del conte, invocando la punizione da parte delle città vicine. Questo passaggio richiama la responsabilità di proteggere, una dottrina che configura in capo a ciascuno Stato la responsabilità di tutelare la propria popolazione dalle più gravi violazioni dei diritti umani. Qualora lo Stato non riesca ad adempiere tale obbligo, la Comunità internazionale può intervenire in soccorso della popolazione vittima di tali atrocità, anche mediante l'uso della forza militare autorizzato dal Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite. Il contributo si concentra, oltreché sull'evoluzione del concetto di responsabilità di proteggere e sulle maggiori criticità sollevate da esso, sull'intervento armato in Libia nel 2011, unica azione militare finora autorizzata dal Consiglio di sicurezza sulla base di tale dottrina.

Parole chiave: conte Ugolino, Nazioni Unite, responsabilità di proteggere, Consiglio di sicurezza, uso della forza.

Count Ugolino and the invective to Pisa. Dante as a forerunner of the responsibility to protect? In the 33rd Canto of the *Inferno*, Dante meets Count Ugolino, imprisoned and left to die together with his children and nephews for having betrayed his city. The Poet accuses the city of Pisa of having unjustly condemned the young and blameless relatives of the Count, thus invoking punishment from neighbouring cities. This passage recalls the responsibility to protect, an International Law doctrine according to which each State has the responsibility to safeguard its own population from the most serious violations of human rights. If the State fails to meet this obligation, the international community can intervene to assist the population victim of such atrocities, including through the use of military force authorized by the UN Security Council. The contribution focuses on the evolution of the concept of the responsibility to protect and the major critical issues raised by it, as well as on the armed intervention in Libya in 2011, i.e. the only military action so far authorized by the Security Council based on this doctrine.

Key words: Count Ugolino, United Nations, responsibility to protect, Security Council, use of force.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

«Ahi Pisa, vituperio de le genti
del bel paese là dove 'l si suona,
poi che i vicini a te punir son lenti,
muovasi la Capraia e la Gorgona,
e faccian siepe ad Arno in su la foce,
sì ch'elli annieghi in te ogni persona!
Che se 'l conte Ugolino aveva voce
d'aver tradita te de le castella,
non dovei tu i figliuoi porre a tal croce.
Innocenti facea l'età novella,
novella Tebe, Uguiccione e 'l Brigata
e li altri due che 'l canto suso appella»¹.

1. *Introduzione*

Proseguendo il loro viaggio nella *Commedia*, Dante e Virgilio raggiungono la parte più profonda dei cerchi infernali, nel lago ghiacciato del Cocito, dove trovano dimora i traditori dei parenti, della patria, degli ospiti e dei benefattori². Là, nel nono cerchio, ha luogo quella che è stata definita come «la pagina più intensa di umana pietà di tutta la *Commedia*»³.

Fra i traditori della patria, nell'Antenora, Dante incontra il conte Ugolino della Gherardesca, influente aristocratico pisano della seconda metà del '200. Quest'ultimo fu accusato, secondo una fra le versioni più accreditate, di aver tradito il partito ghibellino di Pisa, di cui era uno fra i più autorevoli esponenti, accordandosi con il genero Giovanni Visconti per far prevalere la fazione guelfa nella città⁴. Una volta che i ghibellini ebbero ripreso il potere, capitanati dall'arcivescovo Ruggieri degli Ubaldini e dalle famiglie Gualandi,

¹ D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Inferno*, XXXIII, vv. 79-90. Si veda, su tutte, la versione curata da N. SAPEGNO, edita da La Nuova Italia, Scandicci, 1985³.

² Costoro sono descritti da Dante come i fraudolenti nei confronti di chi di loro si era fidato; cfr. *Inferno*, XI, vv. 52-54.

³ N. SAPEGNO, *op. cit.*, p. 365.

⁴ Cfr., *inter alia*, *ivi*, p. 367.

Sismondi e Lanfranchi⁵, Ugolino fu imprigionato con i propri figli e nipoti all'interno della Torre della Muda⁶.

Durante il macabro incontro di Dante e Virgilio con il dannato, in cui quest'ultimo tiene fra le mani e morde il cranio dell'arcivescovo Ruggieri⁷, suo principale accusatore, Ugolino racconta che, trascorsi sei mesi dall'inizio della prigionia, le porte della prigione furono chiuse, e i suoi figli, i suoi nipoti e lui stesso vennero destinati a una morte di stenti⁸.

Dopo aver ascoltato il racconto del conte, Dante si lancia nella celebre invettiva a Pisa con cui, per un verso, riconosce le colpe di Ugolino e il diritto della città a punirlo per il tradimento subito; per altro verso, esprime il proprio sdegno per la condanna inflitta ai giovani e incolpevoli figli e nipoti⁹. Il Poeta, in particolare, lamenta il mancato intervento dei 'vicini' (Firenze e Lucca) contro questa ingiusta violenza, invocando il movimento delle isole di Capraia e Gorgona – le più vicine alla foce dell'Arno – affinché possano ostruire lo sbocco del fiume facendo perire la popolazione della città colpevole¹⁰.

L'auspicio di Dante di un intervento delle città confinanti per punire la città rea di aver imprigionato e condannato a morte i giovani discendenti del conte Ugolino offre uno spunto per esaminare quali siano, da una parte, gli obblighi di uno Stato a tutela della propria popolazione civile e, dall'altra, le modalità con cui la Co-

⁵ Le tre nobili famiglie vengono citate nel racconto di Ugolino, raffigurate come «cagne magre studiose e conte» ad egli apparse in sogno, guidate dall'arcivescovo Ruggieri, che davano la caccia a un lupo con i suoi cuccioli. Cfr. *Inferno*, XI, vv. 28-36.

⁶ Definita da Dante anche torre «de la fame»; cfr. *Inferno*, XXXIII, vv. 22-23. I resti della Torre sono tuttora visibili a Pisa, nella Piazza dei Cavalieri.

⁷ *Inferno*, XXXIII, vv. 1-3.

⁸ *Inferno*, XXXIII, vv. 46-48 e 67-74.

⁹ Cfr. *Inferno*, XXXIII, vv. 85-88: «[c]he se 'l conte Ugolino aveva voce / d'aver tradita te de le castella, / non dovei tu i figliuoi porre a tal croce. / Innocenti facea l'età novella».

¹⁰ Cfr. *Inferno*, XXXIII, vv. 81-84: «poi che i vicini a te punir son lenti, / muovasi la Capraia e la Gorgona, / e faccian siepe ad Arno in su la foce, / sì ch'elli an-nieghi in te ogni persona!».

munità internazionale possa (o debba) intervenire per tutelare tali soggetti qualora lo Stato non riesca a provvedervi¹¹.

In particolare, il presente contributo, dopo aver delineato il meccanismo del divieto dell'uso della forza previsto dalla Carta delle Nazioni Unite (par. 2), si propone di offrire alcune riflessioni introduttive sulla genesi e sullo sviluppo della dottrina della responsabilità di proteggere¹², uno fra i temi di più recente emersione e maggiormente dibattuti nel quadro del diritto internazionale (par. 3). Saranno quindi ripercorsi gli eventi che hanno portato il Consiglio di sicurezza, nel caso libico, a invocare per la prima volta la responsabilità di proteggere a giustificazione di un intervento armato (par. 4). Infine, verranno evidenziati alcuni quesiti lasciati ancora aperti dall'attuale dibattito su tale dottrina (par. 5).

2. *Il divieto dell'uso della forza nella Carta delle Nazioni Unite (cenni)*

Per contestualizzare il panorama normativo internazionalistico in cui va a inserirsi la riflessione sulla responsabilità di proteggere appare utile una sintetica premessa sul divieto dell'uso della forza nel diritto internazionale.

L'art. 2, par. 4 della Carta delle Nazioni Unite prevede che gli Stati membri dell'Organizzazione debbano astenersi, nelle loro relazioni internazionali, dalla minaccia o dall'uso della forza, sia con-

¹¹ I riferimenti storici principali riguardano le drammatiche situazioni che si sono verificate in Ruanda, in Bosnia (con il tristemente noto massacro di Srebrenica), in Libia, in Siria e in Corea del Nord.

¹² Sulla responsabilità di proteggere (*responsibility to protect*) cfr., fra tutti, M. VASHAKMADZE, *Responsibility to Protect*, in *The Charter of the United Nations. A Commentary*, I, a cura di B. SIMMA, D.E. KHAN, G. NOLTE, A. PAULUS, Oxford University Press, Oxford, 2012³, p. 1201 ss.; J. MOSES, *Sovereignty as irresponsibility? A Realist critique of the Responsibility to Protect*, in *Review of International Studies*, 2013, p. 113 ss.; T. REINOLD, *Sovereignty and the Responsibility to Protect. The Power of Norms and the Norms of the Powerful*, Routledge, London, 2013; S. ZIFCAK, *The Responsibility to Protect*, in *International Law*, a cura di M. EVANS, Oxford University Press, Oxford, 2018⁵, p. 484 ss.

tro l'integrità territoriale o l'indipendenza politica di qualsiasi Stato, sia in qualunque altra maniera incompatibile con i fini delle Nazioni Unite¹³. Il divieto dell'uso della forza, che la Corte internazionale di giustizia ha riconosciuto avere natura di norma consuetudinaria¹⁴, oltreché pattizia, prevede due eccezioni, entrambe indicate dalla stessa Carta delle Nazioni Unite: la legittima difesa e il cd. 'sistema di sicurezza collettiva'.

La norma sulla legittima difesa prevede che uno Stato che abbia subito un attacco armato abbia il diritto naturale di autotutela, e possa pertanto rispondere anche utilizzando la forza armata nei confronti dell'aggressore, salvo dover investire quanto prima della questione il Consiglio di sicurezza¹⁵.

La seconda eccezione è costituita dal meccanismo di sicurezza collettiva previsto dal capitolo VII della Carta delle Nazioni Unite, per cui il Consiglio di sicurezza, una volta accertata una viola-

¹³ «All Members shall refrain in their international relations from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any state, or in any other manner inconsistent with the Purposes of the United Nations»; cfr. O. DÖRR, A. RANDELZHOFFER, *Article 2(4)*, in *The Charter of the United Nations. A Commentary*, I, cit., p. 200 ss.

¹⁴ Corte internazionale di giustizia, *Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America)*, sentenza, merito, in *I.C.J. Reports*, 1986, par. 193. In particolare, la Corte ha riconosciuto alla norma in esame il carattere di norma di *jus cogens* (*ivi*, par. 190). Sulla natura delle norme di *jus cogens*, cfr. Corte internazionale di giustizia, *Barcelona Traction, Light and Power Company, Limited (Belgium v. Spain) (New Application: 1962)*, sentenza, seconda fase, in *I.C.J. Reports*, 1970, par. 33-34; cfr. inoltre, *ex multis*, A. CASSESE, *For an Enhanced Role of Jus Cogens, in Realizing Utopia. The Future of International Law*, a cura di A. CASSESE, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 158 ss.; *Id*, *Diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2017³, p. 253 ss.; J. CRAWFORD, *Brownlie's Principles of Public International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2019⁸, p. 581 ss.; A. TANZI, *Introduzione al diritto internazionale contemporaneo*, Wolters Kluwer, Milano, 2019⁶, p. 140 ss.

¹⁵ Art. 51 della Carta delle Nazioni Unite, su cui cfr., *inter alia*, G. NOLTE, A. RANDELZHOFFER, *Article 51*, in *The Charter of the United Nations. A Commentary*, II, cit., p. 1397 ss. Questa eccezione si ricollega ad ulteriori aspetti molto dibattuti sulla legittima difesa, quali la possibilità di agire in legittima difesa preventiva o di rispondere in legittima difesa ad attacchi armati ricevuti da enti non statali (cd. *non-State actors*).

zione della pace, una minaccia alla pace o un atto di aggressione, ha la facoltà di adottare le misure ritenute idonee al fine di ripristinare la pace e la sicurezza internazionale, come *extrema ratio* anche implicanti l'uso della forza militare¹⁶. A tale riguardo, occorre tuttavia evidenziare che le deliberazioni del Consiglio di sicurezza sono sottoposte al potere di veto da parte dei cinque membri permanenti, con le conseguenze e le criticità che questo può comportare.

L'uso della forza può infine passare per il consenso del sovrano legittimo dello Stato contro cui esso viene diretto. Ciò si collega al significato e al valore che il diritto conferisce all'elemento del consenso. In particolare, nel diritto internazionale, lo stesso viene identificato come causa di esclusione dell'illiceità di un comportamento che altrimenti costituirebbe un illecito internazionale¹⁷.

3. *Genesi e struttura della 'responsabilità di proteggere'*

Il meccanismo del divieto dell'uso della forza e delle sue eccezioni non ha tuttavia impedito il verificarsi di gravi catastrofi umanita-

¹⁶ Artt. 39-42 della Carta delle Nazioni Unite. Questo è il caso classico delle missioni di *peace-keeping*, con cui il Consiglio di sicurezza, una volta autorizzato l'uso della forza armata, delega a un gruppo di Stati, o a organizzazioni regionali come la NATO, il compito di dare attuazione alle proprie risoluzioni. Sul punto cfr., fra tutti, A. DE GUTTRY, F. PAGANI, *Le Nazioni Unite. Sviluppo e riforma del sistema di sicurezza collettiva*, il Mulino, Bologna, 2010², p. 59 ss. Sulla caratterizzazione del sistema di sicurezza collettiva delle Nazioni Unite come un'eccezione al divieto dell'uso della forza, si vedano, *inter alia*, I. BROWNLIE, *International Law and the Use of Force by States*, Oxford University Press, Oxford, 1963, p. 113; N. SCHRIJVER, *Article 2, paragraphe 4*, in *La Charte des Nations Unies. Commentaire article par article*, I, a cura di J.-P. COT, A. PELLET, M. FORTEAU, Ed. Economica, Paris, 2005³, p. 447 ss.; A. ORAKHELASHVILI, *Collective Security*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 13; O. DÖRR, A. RANDELZHOFFER, *op. cit.*, p. 220 ss.

¹⁷ Sul ruolo del consenso nel paradigma della responsabilità internazionale, cfr. G. MORELLI, *Nozioni di diritto internazionale*, Cedam, Padova, 1967⁷, p. 351 ss.; T. TREVES, *Diritto internazionale. Problemi fondamentali*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 504 ss.; A. CASSESE, *Diritto internazionale*, cit., p. 377; J. CRAWFORD, *State Responsibility: the General Part*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 283 ss.; A. TANZI, *op. cit.*, p. 400 ss.

rie, a cui la Comunità internazionale si è spesso limitata ad assistere impotentemente, quali il genocidio del Ruanda, il massacro di Srebrenica e, più recentemente, il conflitto siriano.

La presa di coscienza rispetto a queste gravi violazioni dei diritti umani, soprattutto a danno della popolazione civile, ha comportato a livello internazionale una riflessione sul concetto di sovranità¹⁸. Più specificamente, è stato teorizzato un mutamento nel paradigma della stessa sovranità, originariamente identificata come una prerogativa esclusiva del potere dello Stato. Secondo questa interpretazione, la stessa poteva avere valenza esclusivamente esterna o interna. In particolare, si manifesta esternamente attraverso la potestà dello Stato di agire sulla scena internazionale in condizione di parità con altri Stati (quale ente *superiorem non recognoscens*); internamente mediante un potere di imperio nei confronti dei cittadini.

Con l'evoluzione di questo concetto, la sovranità è stata identificata anche quale fonte di responsabilità dello Stato nei confronti della propria popolazione¹⁹. Questo mutamento ha dato luce a un fiorente dibattito in seno alle Nazioni Unite e, più in generale, all'intera Comunità internazionale, che ha portato all'elaborazione del concetto della responsabilità di proteggere²⁰.

Nel 2001, sotto gli auspici del governo canadese, è stata istituita la *International Commission on Intervention and State Sovereignty*, con il compito di redigere alcune raccomandazioni sull'istituto dell'intervento umanitario. Come evidenziato da alcuni commen-

¹⁸ Cfr. M. VASHAKMADZE, *op. cit.*, p. 1204.

¹⁹ J. CRAWFORD, *Chance, Order, Change: The Course Of International Law*, in *Recueil des cours*, 2013, 365, p. 88; B. CONFORTI, C. FOCARELLI, *Le Nazioni Unite*, Wolters Kluwer, Milano, 2020¹², p. 391 ss.; C. FOCARELLI, *Diritto internazionale*, Wolters Kluwer, Milano, 2021⁶, p. 494.

²⁰ Per una panoramica sull'evoluzione del concetto di responsabilità di proteggere, si vedano, *inter alia*, J.-M. THOUVENIN, *Genèse de l'idée de responsabilité de protéger*, in *La responsabilité de protéger*, a cura della SOCIÉTÉ FRANÇAISE POUR LE DROIT INTERNATIONAL, Pedone, Paris, 2008, p. 21 ss.; M. VASHAKMADZE, *op. cit.*, p. 1204 ss.; D. AMNÉUS, *The coining and evolution of responsibility to protect: the protection responsibilities of the State*, in *An institutional approach to the responsibility to protect*, a cura di G. ZYBERI, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 3 ss.

tatori, il documento conclusivo dei lavori della Commissione presenta un elemento innovativo di rilievo²¹. Si prevede infatti il passaggio dall'identificazione di un dovere *primario* in capo agli Stati di proteggere la propria popolazione da atrocità di massa alla definizione di una responsabilità della Comunità internazionale, di natura *secondaria*, che vada a sostituire l'obbligo dello Stato, nelle circostanze eccezionali in cui tale Stato sia manifestamente incapace o non sia intenzionato ad adempiere i propri obblighi di protezione, o qualora lo Stato stesso sia l'autore di tali atrocità.

A ciò hanno fatto seguito il report dell'*High-level Panel on Threats, Challenges and Change* (2004)²² e il documento del Segretario Generale *In larger freedom* (2005)²³, che hanno progressivamente delineato il concetto della responsabilità di proteggere, circoscrivendone le circostanze di applicazione.

Da ultimo, il report conclusivo del *World Summit* (2005)²⁴, considerato pacificamente come il più autorevole documento internazionale relativo alla responsabilità di proteggere²⁵, ha sviluppato e delineato i caratteri essenziali della dottrina in esame. In particolare, si è precisato come ciascuno Stato abbia la responsabilità di proteggere la propria popolazione da genocidio, crimini di guerra, pulizia etnica e crimini contro l'umanità²⁶. Il documento prosegue, ed è questo l'aspetto giuridicamente più rilevante dell'elaborazione fornita, indicando che:

²¹ *Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*, 2001, UN Doc. A/57/303.

²² *A more secure world: our shared responsibility. Report of the High-level Panel on Threats, Challenges and Change*, 2004, UN Doc. A/59/565; in particolare, cfr. par. 199-203.

²³ *In larger freedom: towards development, security and human rights for all. Report of the Secretary-General*, 2005, UN Doc. A/59/2005; in particolare, cfr. par. 132 e 135.

²⁴ *World Summit Outcome*, 2005, UN Doc. A/RES/60/1, in particolare, cfr. par. 138-139.

²⁵ Cfr. J. CRAWFORD, *Brownlie's Principles of Public International Law*, cit., p. 729; T. TREVES, *The Expansion of International Law*, in *Recueil des cours*, 2019, 398, p. 295; C. FOCARELLI, *Diritto internazionale* cit., p. 631.

²⁶ *World Summit Outcome*, cit., par. 128.

«The international community, through the United Nations, also has the responsibility to use appropriate diplomatic, humanitarian and other peaceful means, in accordance with Chapters VI and VIII of the Charter, to help to protect populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity»²⁷.

Al tempo stesso, la Comunità internazionale:

«[Is] prepared to take collective action, in a timely and decisive manner, through the Security Council, in accordance with the Charter, including Chapter VII, on a case-by-case basis and in cooperation with relevant regional organizations as appropriate, should peaceful means be inadequate and national authorities are manifestly failing to protect their populations from genocide, war crimes, ethnic cleansing and crimes against humanity»²⁸.

4. *Il caso libico*

La responsabilità di proteggere è stata espressamente invocata a sostegno di un intervento ai sensi del capitolo VII della Carta delle Nazioni Unite per far fronte alla guerra civile in Libia²⁹.

A seguito della violenta repressione da parte di Mu'ammār Gheddafi delle rivolte contro il proprio regime, il Consiglio dei diritti umani dell'ONU ha adottato una risoluzione con cui veniva fatto espresso riferimento alla dottrina in esame³⁰. A ciò ha fatto seguito la risoluzione n. 1970 del Consiglio di sicurezza che, muovendo

²⁷ *Ivi*, par. 139.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Su cui cfr., specificamente, C. FOCARELLI, *Libya: a Turning Point for the Responsibility to Protect Doctrine?*, in *www.e-ir.info* (6 aprile 2011); M. VASHAKMADZE, *op. cit.*, p. 1216 ss.; A. TANZI, *op. cit.*, p. 472 ss. A questo ha fatto da contraltare il caso siriano, non esaminato dal presente intervento, in cui l'azione del Consiglio di sicurezza è stata osteggiata dal veto della Russia.

³⁰ A/HRC/RES/S-15/1: «[s]trongly calls upon the Libyan Government to meet its responsibility to protect its population, to immediately put an end to all human rights violations, to stop any attacks against civilians and to respect fully all human

do espressamente dalla violazione da parte delle autorità libiche della loro responsabilità di proteggere la propria popolazione, ha imposto un regime di sanzioni e un embargo alle armi³¹.

A causa della spiralizzazione delle violenze, lo stesso Consiglio di sicurezza ha cominciato a valutare la possibilità di autorizzare l'uso della forza armata per porre fine alle violazioni dei diritti umani della popolazione. Questo passaggio costituisce proprio il secondo e più incisivo elemento del paradigma della responsabilità di proteggere, rappresentato dalla legittimazione di misure ai sensi del capitolo VII della Carta delle Nazioni Unite (ovvero implicanti l'uso della forza armata).

A fronte di questa situazione, il Consiglio di sicurezza, con la risoluzione n. 1973 – che ha visto l'astensione di Russia e Cina – ha quindi autorizzato gli Stati ad adottare tutti gli strumenti necessari al fine di proteggere i civili dalle repressioni governative in Libia, compreso l'uso della forza militare³².

5. *Le nuove sfide della responsabilità di proteggere*

La pratica degli Stati non consente ancora di identificare una regola consuetudinaria sulla responsabilità di proteggere, e quest'ultima rimane tuttora un concetto complesso e nebuloso. Al tempo stesso, essa si delinea come espressione di un più ampio principio

rights and fundamental freedoms, including freedom of expression and freedom of assembly» (p. 2; corsivo nel testo).

³¹ S/RES/1970 (2011), p. 2: «*[r]ecalling* the Libyan authorities' responsibility to protect its population» (corsivo nel testo).

³² S/RES/1973 (2011), p. 3: «*[a]uthorizes* Member States that have notified the Secretary-General, acting nationally or through regional organizations or arrangements, and acting in cooperation with the Secretary-General, to take all necessary measures, notwithstanding paragraph 9 of resolution 1970 (2011), to protect civilians and civilian populated areas under threat of attack» (corsivo nel testo). Si precisa come si sia formata una consuetudine in deroga alle previsioni della Carta delle Nazioni Unite che ammette la validità di una risoluzione adottata dal Consiglio di sicurezza con l'astensione di uno o più membri permanenti; sul punto, cfr. B. CONFORTI, C. FOCARELLI, *op. cit.*, p. 93 ss.

di protezione, di natura principalmente politica, pur non potendosi negare anche alcune significative implicazioni giuridiche. A tale proposito, è stato evidenziato che, da una parte, la dottrina analizzata rifletta in larga misura l'attuale stato del diritto internazionale, ad esempio in tema di obbligo di prevenzione e punizione del genocidio; dall'altra, altre parti di questa dottrina, che difficilmente possono essere al momento considerate vincolanti per gli Stati, potrebbero influenzare i futuri sviluppi di norme consuetudinarie sul punto³³.

Alcuni interrogativi potranno animare il dibattito sulla responsabilità di proteggere nei prossimi anni. In particolare, due fra gli aspetti che rimangono maggiormente problematici riguardano (i) la determinazione della cd. 'incapacità manifesta' di uno Stato di proteggere la propria popolazione e (ii) la natura obbligatoria della risposta della Comunità internazionale³⁴.

Nel dibattito in seno all'Assemblea generale, diversi Stati hanno evidenziato il timore che il concetto della responsabilità di proteggere possa servire come pretesto per interventi armati ingiustificati³⁵. In altre parole, si porrebbe il rischio che la responsabilità di proteggere possa indurre il Consiglio di sicurezza ad adottare misure (anche implicanti l'uso della forza) in circostanze che, a prima vista, non presentino i requisiti di minaccia alla pace, violazione della pace o aggressione, ovvero le tre situazioni che – ai sensi dell'art. 39 della Carta delle Nazioni Unite – possono giustificare un intervento militare.

Nonostante il caso della Libia abbia mostrato che la responsabilità di proteggere possa giocare un ruolo significativo in termini di pressione politica nei confronti degli organi delle Nazioni Unite³⁶, i numerosi casi di mancata applicazione di essa in altre situazioni – *in primis*, il confitto siriano – evidenziano come il suo utilizzo dipenda in modo significativo dagli interessi politici sottostanti degli Sta-

³³ Cfr. M. VASHAKMADZE, *op. cit.*, p. 1228 ss.

³⁴ *Ivi*, p. 1230.

³⁵ Cfr., *inter alia*, C. FOCARELLI, *Diritto internazionale cit.*, p. 632.

³⁶ Cfr. M. VASHAKMADZE, *op. cit.*, p. 1236.

ti membri del Consiglio di sicurezza e, soprattutto, dei suoi membri permanenti.

Si può quindi affermare che l'applicazione della dottrina in esame abbia natura selettiva³⁷, e pertanto non possa comportare dei criteri vincolanti per guidare l'azione del Consiglio di sicurezza dinanzi ad atrocità su larga scala. Inoltre, i casi libico e siriano, fra tutti, dimostrano che non sia possibile limitare l'azione del Consiglio di sicurezza sulla base di criteri definiti e predeterminati, come inizialmente era stato pensato proprio con riferimento alla responsabilità di proteggere³⁸, con ulteriore conferma della natura politica del Consiglio di sicurezza e delle sue decisioni.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ivi*, p. 1228 ss.

ALBERTO ALBIANI

DANTE CRIMINALISTA *USQUE AD INFEROS*?*

Abstract: La relazione interrogativamente esplora, sulla scia della dottrina, il tema della riconoscibilità nell'inferno dantesco di un sistema di diritto penale, ovviamente *sui generis*, siccome collocantesi a cavaliere fra mondo terreno e regno ol-tremondano: un diritto penale, dunque, che dall'«aiuola che ci fa tanto feroci» dilaga, poeticamente metamorfico, *usque ad inferos*. Indulge la relazione a fugaci incursioni nel terreno procedurale. E tenta di cogliere la presenza, nella prima cantica del Poema, di echi di singoli, specifici aspetti delle discipline penalistiche (so-stanziale e processuale).

Parole chiave: Dante criminalista, Dante penalista, Dante e il diritto penale, Diritto penale in Dante, Diritto penale dantesco, Diritto penale nella *Divina Commedia*, *Divina Commedia* e diritto penale, Inferno e diritto penale.

Dante, a criminalist *usque ad inferos*? The report questioningly explores, in the wake of the doctrine, the theme of the recognizability of a system of Criminal Law in Dante's Inferno, obviously *sui generis*, as being placed in between the earthly world and the everlasting world: a Criminal Law, therefore, spreading, poetically metamorphic, from the «aiuola che ci fa tanto feroci» («the little threshing floor that so incites our savagery», as by Allen Mandelbaum's translation) *usque ad inferos*. The report indulges in fleeting forays into procedural terrain. And it tries to grasp the presence, in the first canticle of the Poem, of echoes of individual, specific aspects of Criminal Law disciplines (substantive and procedural).

Key words: Dante as a criminalist, Dante as a penalist, Dante and Criminal Law, Criminal Law in Dante, Dantean Criminal Law, Criminal Law in the *Divine Comedy*, *Divine Comedy* and Criminal Law, Hell and Criminal Law.

Buon pomeriggio, o forse, oramai, buonasera a tutti, in questo 15 ottobre, data squisitamente dantesca, posto che alle idi di ottobre, per noi quindici ottobre, del 70 a.C., si colloca la nascita di Publio Virgilio Marone. Andes 15 ottobre 70 a.C. - Ravenna 14 settembre 1321 (trapasso di Dante): così si chiude il vero cerchio magico (altro che i desolanti cerchi magici, di qualsivoglia colore, del-

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

la politica nostrana o – come scriverebbe il Poeta – ‘nostrale’). Alquanto suggestivo che la sequenza avviata il 15 ottobre di 2091 anni addietro, nella vigenza del calendario romano, o pre-giuliano, poi proseguita, il 15 ottobre 1315 del calendario giuliano (varato da Caio Giulio Cesare nel 46 a.C.), con la terza condanna a morte (ribadita il 6 novembre di quell’anno 1315: «*caput a spatulis amputetur*»), o conferma delle precedenti, a carico di Dante, rifiutato-si di accettare una giugulatoria amnistia, trovi un’ideale continuazione, da parte di noi posteri, in questo 15 ottobre, sotto il vigore, oramai plurisecolare, del calendario gregoriano, dovuto al bolognese Ugo Boncompagni, immortale nel nome di Gregorio XIII, la cui statua bronzea, modellata da Alessandro Menganti, *il Michelangelo Bolognese*, incombe su Piazza Maggiore dall’alto di Palazzo d’Accursio: calendario gregoriano inaugurato venerdì 15 ottobre 1582, cui si era passati direttamente da giovedì 4 ottobre, saltando a pie’ pari i dieci giorni intermedi, onde riacciuffare la terra, oramai in anticipo di una decade, a causa dell’imprecisione nella cronometria, da parte dei consulenti astronomici di Giulio Cesare.

Grazie (dell’invito). Non posso rivolgerVi che questo bisillabico segno di riconoscenza, perché, se dovessi compiutamente esprimere la mia gratitudine per avermi accolto nel presente consesso di sapere accademico, mi ci andrebbero tutti i venti minuti concessimi.

Vengo dunque a noi. Ebbene, va da sé che, sterminata essendo la bibliografia dantesca, assai vasta anche nel non ancora del tutto esplorato ambito del rapporto dell’Alighieri col diritto, ma ormai alquanto cospicua pure nel suo versante interno del Dante criminalista, già la sola compiuta ricognizione dei molteplici interventi succedutisi su quest’ultimo tema risulterebbe incompatibile con le nostre – come oggi si deve dire – tempistiche. Senza contare che io – e in tal senso misi in guardia gli organizzatori – sono un lettore di Dante appassionato ma dilettante, per quarant’anni della mia vita già assorbito da impegni lavorativi pressoché totalizzanti. Ne consegue che questo mio modestissimo intervento sarà tutto giocato all’insegna della preterizione, arte in cui d’altronde – *si parva licet componere magnis* – eccelleva il Poeta, il quale, nel XXXIII del *Para-*

diso – come osservava con amorevolissima ironia Vittorio Sermoni –, ci avverte ad ogni pie' sospinto che non potrà umanamente ragguagliarci (e infatti lo fa divinamente) su ciò che trascende l'intelletto umano (alla pur «alta fantasia» infine «mancò possa»). AcconciateVi quindi ad accontentarVi, Signori in ascolto, di poche, umili, rapsodiche enunciazioni e riflessioni.

Comincio col dire che la domanda posta dal titolo della mia relazione (Dante criminalista *usque ad inferos*?) è forse retorica. Non perché non si sia discusso e non si possa tuttora controvertere circa l'assimilabilità della *Commedia* ad un sistema penale in senso tecnico, quanto perché, affrancato il dibattito dalle angustie, per vero un poco forzatamente autoafflittive, se tecnicamente intese, di un diritto penale comparato transmondano, allora non potremo che riconoscere nel «poema sacro, / a cui ha posto mano e cielo e terra», come ammonisce l'autore stesso in *Paradiso*, XXV, vv. 1-2, un sistema di giustizia, di giustizia almeno *lato sensu* anche penale, che disegna fattispecie incriminatrici e commina sanzioni¹.

In fin dei conti, non è anche questo ciò che si può distillare dall'ultimo approdo (ultimo solo in senso cronologico, beninteso) della critica dantesca di matrice giuridica, e più propriamente penalistica? Mi riferisco alla *lectio magistralis* dal titolo *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, tenuta in un corso dell'Ateneo fiorentino, il 26 maggio di quest'anno 2021², con l'autorevolezza che gli va riconosciuta, da Domenico Pulitanò, il quale rimarca che, varcando la porta dell'inferno (attraverso la quale «si va nella città dolente...», come suonano i versi che tutti abbiamo nell'orecchio), «si entra in un mondo di giustizia *divina*, una giustizia la cui forma è il *contrapasso*», secondo quanto apprendiamo, rispettivamente, dalla scritta scolpita sulla porta stessa («Giustizia mosse il mio alto Fattore») e dalla voce del seminatore di discordia Bertrand de Born, quale pro-

¹ La topografia ragionata dell'inferno è esposta nell'XI canto dell'*Inferno* stesso, ai versi 16-90. L'ordinamento del purgatorio è invece delineato nel canto centrale, il XVII, della relativa cantica, ai versi 85-139.

² Il testo della relazione, pubblicato su *Questione Giustizia online*, è rinvenibile in www.questionegiustizia.it (14 giugno 2021).

manante dal suo capo, separato dal tronco e retto a guisa di lanterna, nella chiusa del XXVIII della prima cantica («Così s'osserva in me lo contrapasso»). Pulitanò svolgerà poi una raffinata esegesi differenziale fra sistema umano ed oltremondano, la quale tiene conto, segnatamente, della «struttura razionale del mondo morale presentato come attuazione», nell'aldilà, «della giustizia divina», che «trascende la dimensione umana»; ma non per ciò il regno d'oltretomba perde la fisionomia di complesso sistema di *incriminazione* (di peccati, oltre che di condotte anche per noi, *hic et nunc*, delittuose) e di correlate, rigide previsioni sanzionatorie.

D'altronde, in un saggio del 2003, Francesco Forlenza, magistrato in forza agli uffici giudiziari trentini, aveva già preso espressamente posizione fin dall'emblematico titolo della propria opera, che suona infatti *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del "sorvegliare e punire" nell'Occidente*³. Una semplice scorsa all'indice del volume ci dà piena misura di come vi si colga, nella *Commedia*, un esempio, pur – intuitivamente – *sui generis*, di compendio penalistico, nel quale è dato discernere una trattazione, diffusa nei canti, di parte generale, nonché un'assai analitica parte speciale. E si tratta di un lavoro fatto oggetto di attenzione anche in ambito filologico, se Claudia Di Fonzo, in un suo dottissimo saggio di qualche anno addietro, nell'osservare che «questione per nulla secondaria e autorevolmente frequentata e indagata è quella che si apre nel merito della *Commedia* in ordine al problema della colpa e della punizione»⁴, rileva che, sull'argomento, «un tentativo interessante» (ancorché «eterodosso nel metodo») «è quello del giurista F. Forlenza»⁵.

Ricordando il lavoro di Forlenza, offro ad un tempo un mio modesto contributo di aggiornamento alla preziosa rassegna criti-

³ Armando Editore, Roma, 2003. Il riecheggiamento, nel titolo, del celebre testo di M. FOUCAULT (*Surveiller et punir: naissance de la prison*) è 'dichiarato' dall'uso degli apici.

⁴ Cfr. C. DI FONZO, *Dante e la tradizione giuridica*, Carocci, Roma, 2016, p. 23.

⁵ *Ibidem*, n. 48.

ca svolta nel 1992 dal compianto filosofo del diritto Mario Alessandro Cattaneo in *Studi su Dante e il diritto penale*, saggio introdotto del suo ponderoso volume *Suggestioni penalistiche in testi letterari*⁶, da ascrivere – direi – ai testi pionieristici italiani del filone *Law and literature*. Testo cui – per ragioni di tempo – occorre rinviare, semplicemente ricordando come esami gli studi su Dante penalista di Ciriaco De Antonellis e Francesco Carrara, per poi scandagliare i lavori novecenteschi di Francesco Buttrini, Vittorio Vaturi, Giorgio del Vecchio ed Uberto Scarpelli⁷, ed auspicando altresì che il Professor Giorgio Maria Zamperetti, dell'Università dell'Insubria, voglia procedere lungo il solco tracciato da Cattaneo, sulla cui opera ha riflettuto per trarne, al momento, spunto d'insegnamento⁸, e si appresti a sviluppare quelle elaborazioni didattiche in un saggio organico.

Pulitanò, nella lezione che ho prima ricordato, non manca di menzionare due contributi recenti, a firma, rispettivamente, di Justin Steinberg⁹ e Roberto Antonelli¹⁰: e del tutto opportunamente, se il primo, già nell'introduzione del proprio lavoro, esordisce con gli assunti che «l'opera e il pensiero di Dante poggiano chiaramente su un'impalcatura di matrice legale» e che «la centralità del diritto

⁶ Giuffrè, Milano, 1992.

⁷ Occorre soltanto ulteriormente accennare al fatto che la rassegna dei giuristi occupatisi di Dante in rapporto al diritto penale va integrata ricordando il breve saggio del grande processualcivilista Carlo Lessona (collaboratore e poi successore di Ludovico Mortara nell'Ateneo pisano), il quale, appena ventitreenne, si cimentò nel breve saggio *Dante penalista*, ove assunse la difesa dell'Alighieri rispetto alle censure della critica francese degli anni '70 del XIX secolo, argomentando che «L'Inferno di Dante, pure offrendo un sistema completo di penalità, non è [...] che una teoria di morale, meglio ancora una applicazione fantastica della giustizia inflessibile del Dio semita», e che «quindi è assurdo accusare Dante di aver creato un sistema penale crudele, di [?] opporgli la sentimentale mitezza di alcuni penalisti».

⁸ Cfr. <https://www.doccity.com/it/lezione-9-law-and-humanities/5226947/> – *Dante pubblicista vs Dante criminalista*.

⁹ J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016 (edizione originale: *Dante and the Limits of the Law*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2013).

¹⁰ R. ANTONELLI, *Dante poeta-giudice del mondo terreno*, Viella, Roma 2021.

si avverte soprattutto nella *Commedia*», ove il Poeta «immagina l'aldilà come una struttura amministrativa fortemente regolata, dotata di una complessa rete di leggi locali, giurisdizioni gerarchiche e ricompenze ben calcolate» (con una *vis* suggestiva tale che noi posteri, per discernere fra le illiciteità, utilizziamo ancora la geografia infernale dantesca), per poi, nel corpo dell'opera, approfondire temi quali «giustizia discrezionale, confessione e tortura nell'*Inferno*» (solo per citare, esemplificativamente, questioni di mai tramontata attualità: si pensi, in particolare, alla custodia cautelare, perennemente sospettata di impiego strumentale ad estorcere ammissioni), e se il secondo, esplicitando e sviluppando – come credo di aver inteso – l'idea già enunciata dal titolo, che suona *Dante poeta-giudice del mondo terreno*, mi pare ci voglia dire che, dall'aldilà, Dante *autore*, con la complicità di Dante *viator* (pellegrino), giudica, castigando (e poi premiando) secondo la propria regia, ma, prima ancora, secondo la propria mirabolante sceneggiatura, tutto il mondo terreno, l'umanità, comprensiva del Poeta stesso: perché l'organizzazione dei regni dell'aldilà sarà anche dall'Alighieri attribuita a Dio, quale giudice supremo, catalogatore delle figure di peccato-delitto, o delitto-peccato, nonché ideatore e dispensatore di sanzioni, ma è tutta nella mente dell'autore del Poema, il cui sguardo è costantemente rivolto alla Terra, persino durante la traversata interastrale del paradiso.

Infatti, se di questa lettura geocentrica o, per così dire, geomirata, dell'oltremondano, abbiamo segnali espliciti nelle cantiche subblunari (Farinata, per citare un ospite di quei regni, arriverà a dire che la mancata resilienza ghibellina gli pesa più dell'arca infuocata in cui arderà in eterno, ed il suo compagno di sventura Cavalcante Cavalcanti sarà colto da collasso, quando interpreterà un'esitazione di Dante come segnale della morte di Guido, figlio di Cavalcante stesso; ma, poiché il fuoco scotta parecchio, mi chiedo se allo stesso modo la penserà il primo o reagirebbe il secondo, una volta che, alla fine dei tempi, le anime si riuniranno ai corpi, ora provvisoriamente depositati nella Valle di Iosaphat, come ricorda Virgilio a Dante al verso 11 del medesimo canto), l'attenzione nostalgica, elegiaca, verso il nostro pianeta, non sarà annullata neppure dalle beatitudi-

ni celesti, posto che in *Paradiso*, XXII, vv. 151-153, leggiamo: «l'aiuola che ci fa tanto feroci, / volgendom'io con li etterni Gemelli, / tutta m'apparve da' colli alle foci». Soltanto dopo avere malinconicamente rimirato la terra, Dante rivolge «li occhi alli occhi belli», torna cioè ad incrociare lo sguardo di Beatrice, celestiale quanto si vuole, ma non altrettanto commovente.

Ora, non tento neppure di districarmi fra i viluppi, per me troppo ardui, del dibattito a distanza fra Bruno Nardi, Benedetto Croce, Erich Auerbach, Charles Southward Singleton, Robert Hollander, e, da ultimo, Teodolinda Barolini (come desumibili¹¹ da *La "Commedia" senza Dio*, la *Divina Commedia* deteologizzata di quest'ultima, critica letteraria statunitense di origine italiana), in ordine alla questione non tanto se Dante fosse stato nell'aldilà (ciò che – secondo il Boccaccio, nella veste di biografo – mostravano di credere le popolane di Verona, vedendolo passeggiare per le vie della città, chino e pensoso, scuro di colorito, crespo di barba e capigliatura, e cogliendo in quei tratti le tracce fuliginose di ripetute discese nell'Averno)¹², ma se, e, nell'affermativa, in che misura credesse nell'autenticità della visione poeticamente poi riferitaci. Senza neppure tentare, dunque, di prender posizione (anche se, istintivamente, aderisco all'assunto – come lapidariamente riferito ancora da Teodolinda Barolini – del recentemente scomparso dantista statunitense Hollander, il quale, spingendosi più in là del parzialmente reticente Singleton, secondo cui «la *fictio* della *Divina Commedia* è che essa non sia una *fictio*», non esita a descrivere Dante come poeta ironico, che «crea una finzione che finge di considerare non letteralmente fittizia, ingegnandosi al contempo di comunicarci l'idea che è perfettamente fittizia»), non posso che prendere atto della esposizione (sotto forma vuoi di resoconto di viaggio, vuoi del frutto di invasamento profetico, vuoi di parto dell'ispirazione artistica, vuoi di realtà virtuale) di un compiuto ed articolatissimo sistema di

¹¹ Cfr. T. BAROLINI, *La "Commedia" senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 19 ss., e, segnatamente, p. 22, n. 21.

¹² Cfr. G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, Garzanti, Milano, 2007, p. 44.

giustizia, che, nei primi due regni visitati, assume i tratti – certo del tutto peculiari – di una giustizia penale, esercitata dall’oltretomba, ma sull’anima (e, dopo il giudizio universale, anche sul corpo) degli abitatori dell’«aiuola che ci fa tanto feroci», quali dalla specola del Poeta continuano fondamentalmente – mi sembra – ad apparire.

Si chiarisce meglio, in questa chiave, il titolo che ho inteso dare al mio intervento: Dante è criminalista *usque ad inferos* non solo nel senso che esporta il diritto penale (e processualpenale) dalla Terra ai regni oltremondani, ma, altresì, forse, soprattutto, nel senso che, grazie al processo di trascendenza della cattedra di tribunale su cui si è insediato, i peccatori-delinquenti, o delinquenti-peccatori terreni, che continua a tenere sotto osservazione, li giudica e condanna anche dall’oltremondo, e, a ben vedere, attraverso di esso, divenuto proiezione giudiziaria amplificata, infallibile, definitiva: divenuto, se così ci si può esprimere, tribunale di *diritto penale divino*.

D’altra parte, ancora in anni vicini, nel suo *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*¹³, Daniela Bianchini Jesurum, dopo aver colto, in Dante, la convergenza, fino all’identificazione, di Diritto e Giustizia (di promanazione trascendente), ed aver posto l’accento sul conseguente carattere di sola apparenza della contraddizione fra l’aver l’Alighieri esaltato, collocandole in paradiso, le figure di Graziano e Giustiniano, e l’aver egli censurato, con disprezzo, chi «s’affanna di retro ad Ostiense e a Taddeo»¹⁴, ossia biasimato i giuristi che strumentalizzano lo studio a fini mondani¹⁵, degra-

¹³ Edito da Giappichelli, Torino, nel febbraio del 2014.

¹⁴ Cfr. *Paradiso*, XII, v. 83.

¹⁵ Incontroverso essendo, tra gli interpreti, che l’Ostiense altri non sia che Enrico da Susa, cardinale vescovo di Ostia, autore di opere giuridiche che lo qualificano eccelso canonista, la dottrina si divide quanto all’identità di Taddeo, che una minoranza di esegeti danteschi indica essere Taddeo Pepoli, giurista bolognese, mentre i più, fra i commentatori, ritengono di poter individuare in Taddeo Alderotti, il celebre medico fiorentino, attivo in Bologna almeno dal 1268. Ma tale seconda opinione non implica, di necessità, che l’invettiva dantesca, scagliata contro le legioni di individui votati allo studio dei testi dei due luminari solo per il conseguimento di obiettivi mondani, debba intendersi rivolta anche ai non giuristi. In effetti, nel suo *L’insegnamento del diritto a Bologna nell’età di Dante*, il Mulino, Bologna, 2021, pubblicato poco dopo lo svolgimento del Convegno *Dante e Diritto*,

dandolo a mezzo di soddisfacimento dei propri interessi, in vista di obiettivi di potere (monito che anticipa l'anatema di Lutero *Juristen böse Christen*: giuristi, cattivi cristiani), mostra, con specifico riferimento al settore penale, di intendere la *Divina Commedia* come un grande sistema sanzionatorio nel quale, stante detta dinamica relazionale dantesca fra Diritto e Giustizia, condanna morale del peccato e condanna giuridica del delitto stanno in rapporto di stretta contiguità, se non reciproca interferenza, benché già da tempo fosse acquisita la consapevolezza dell'ascrivibilità del peccato alla violazione dei precetti divini e della riconducibilità del reato alla trasgressione delle leggi umane.

Insomma, nel dare risposta positiva alla domanda, che io stesso ho confessato retorica, proposta col titolo di questa relazione, mi trovo in folta e qualificata compagnia (pur non ignorando le sfaccettate diversificazioni delle molteplici prese di posizione). E così confortato, posso lambire ora, di corsa, selezionandoli fra numerosi, i pochi specifici temi penalistici e processualpenalistici della *Commedia* cui l'incalzare del tempo mi consente di accennare.

Sull'orizzonte penale campeggia, *ab immemorabili*, siccome immanente ad ogni sistema punitivo, la questione dell'autodeterminazione, ovvero del libero arbitrio. Oramai le neuroscienze stanno facendo vacillare (ed uso un eufemismo) anche questo caposaldo del nostro universo culturale. Già lo stesso Alighieri dovette affrontarlo problematicamente, se, per risolverlo, ovviamente nel senso dell'ortodossia, dovette affidarsi al magistero di Marco Lombardo, al quale, nel XVI del *Purgatorio*¹⁶, fa pronunciare una dotta dissertazione, il cui precipitato sta nella celebre terzina «Se così fosse» (cioè, se tutto dipendesse dal Cielo), «in voi fora distrutto / libero arbitrio, e non fora giustizia / per ben letizia, e per male aver lutto». Ma quanto drammaticamente, e poco convinto nell'intimo, al di là dei tenta-

in cui la presente relazione fu pronunciata, Andrea Padovani chiarisce che la presenza in Bologna di «un autorevolissimo *magister in artibus* come Taddeo Alderotti [...] dovette stimolare i giuristi» – da intendersi dunque 'lettori' delle sue opere – «verso nuove prospettive».

¹⁶ Cfr. vv. 70-72.

tivi di razionalizzazione teologica, Dante vivesse la soluzione tradizionale del problema, lo illustra, con prosa poetica, Jorge Luis Borges, in uno dei suoi celebri *Nove saggi danteschi*, dal titolo *Il carnefice pietoso*. Scrive Borges che l'Alighieri «racconta con una pietà così delicata la colpa di Francesca» (la ravennate Francesca da Polenta, s'intende, poi nota al mondo come Francesca da Rimini) «che noi tutti la sentiamo inevitabile. E tale dovette sentirla il poeta, a dispetto del teologo» (che poi parlerà per bocca di Marco Lombardo). «Dante comprende e non perdona; questo è il paradosso insolubile. Io penso che l'abbia risolto al di là della logica. Sentì (non comprese) che le azioni degli uomini sono necessarie e che è necessaria anche l'eternità, di beatitudine o di perdizione, che da queste consegue...». Prospettiva terrificante¹⁷, se non fosse che l'oltremondo pare avere geografia variabile nel tempo: ciò, almeno, se dobbiamo fidarci di Jacques Le Goff quanto alla nascita medievale del purgatorio, se dobbiamo intendere, come sembra, che Benedetto XVI,

¹⁷ Peraltro, sul tema dell'inflessibilità del giudizio dantesco, non si possono non ricordare i finissimi rilievi svolti da Manlio Pastore Stocchi nel saggio *Dante giudice pentito*, in *Rivista di studi danteschi*, 2015, p. 28 ss., poi raccolto, unitamente ad altri lavori del medesimo autore, in un volume edito da ultimo (cfr. M. PASTORE STOCCHI, *Dante giudice pentito e altri studi danteschi*, Salerno Editrice, Roma, 2021). Vi si congettura, con argomentata eleganza, un'evoluzione teologico-psicologica del Poeta – in direzione di una crescente fiducia nelle potenzialità soteriche della misericordia divina – nel tempo che va da dalla composizione dell'*Inferno* al concepimento ed alla stesura delle altre cantiche, sino al completamento del *Paradiso*. Affascinante l'idea – in qualche modo, se si vuole, potenzialmente zampillante da tale congettura – che, ove il Poeta avesse pensato a Francesca anni dopo la redazione dell'*Inferno*, le avrebbe forse assegnato un'indulgente collocazione purgatoriale. Occorre in proposito aggiungere, di passata, che, fra i letterati lettori di Dante, taluno era andato osservando che il destino di Paolo e Francesca, eternamente fluttuanti nell'aria, l'uno nelle braccia dell'altra, non si sostanzia nella rovina del loro amore, quanto invece nel suo pieno compimento. Ma si era obiettato loro, da parte di George Santayana, in un testo del 1910 (dato alle stampe in traduzione italiana solo successivamente al Convegno ravennate su *Dante e Diritto*), che l'amore illegittimo dei due cognati «è condannato a restare mero possesso – un possesso nel buio, senza un'anima, senza un futuro [...] amore tra le rovine [...] questo è precisamente il tormento [...] – amore tra le rovine di se stessi e di ogni altra cosa che essi potessero darsi reciprocamente» (cfr. G. SANTAYANA, *Tre poeti filosofi: Lucrezio, Dante, Goethe*, Giuffrè, Milano, 2021, pp. 81-82).

nel 2007, abbia ratificato il documento della Commissione teologica internazionale che assume l'inesistenza del limbo, se – per quanto interessa peccatori come me ed altri – si comincia a sostenere autorevolmente, da qualcuno, che l'inferno, quando non si debba addirittura ritenerlo inesistente, potrebbe comunque essere destinato a rimanere vuoto, e se della stessa dislocazione delle anime salve nel regno celeste a me sembra dubitare in cuor suo anche il Divin Poeta, posto che, della generale soddisfazione dei beati per le rispettive allocazioni, ci fornisce, per bocca di Piccarda Donati, nel III del *Paradiso*, un'algida spiegazione teologica che, prima del lettore, pare convincere poco l'autore.

Il principio di stretta personalità della responsabilità penale. L'esempio, notissimo, ci viene dal canto di Ugolino. Assieme al traditore Ugolino vengono abbandonati all'atroce morte per inedia anche i suoi figli e nipoti, in giovane età, incolpevoli del tradimento. Di qui la notissima invettiva dantesca contro i Pisani, giustificata dall'assunto che «Innocenti faceva l'età novella, / novella Tebe, Uguiccione e 'l Brigata / e li altri due che il canto suso appella»¹⁸.

Ancora: l'impianto sanzionatorio¹⁹. Nel contrappasso, da *contra e pati* (soffrire il contrario, soffrire a parti invertite, rovesciate), la logica è quella del taglione, a lungo presente in ordinamenti giuridici perfettamente terreni (ricordiamo le XII Tavole: *si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto*). Nell'inferno, la sanzione è sempre l'ergastolo, la pena perpetua, che, nell'oltremondo, significa pena eterna, e dunque più afflittiva, 'infinitamente' più afflittiva dell'er-

¹⁸ *Inferno*, XXXIII, vv. 88-90.

¹⁹ Su questo ed altri argomenti riguardanti Dante 'penalista' e 'processualpenalista', cfr. ora, L. TERRUSI, «Onde convenne legge per fren porre». *Dante e il diritto*, Cacucci, Bari, 2021, segnatamente p. 33 ss. In tale splendido saggio, purtroppo non ancora pubblicato alla data del Convegno ravennate su *Dante e Diritto*, Leonardo Terrusi, docente di Linguistica italiana, ma studioso di raffinate competenze anche giuridiche, tratta temi il cui interesse, in relazione all'oggetto della presente relazione, è reso palese già da una scorsa all'indice del lavoro, articolato in capitoli quali, fra gli altri, *L'ordinato penitenziario dantesco*, *Dei delitti e delle pene*. *L'ordinamento infernale*, *Attualità e alterità dei reati infernali*, *Minosse giudice 'inquisitore'*, *Tra riparazione e retribuzione: il sistema punitivo dantesco*.

gastolo terreno. Ma l'eternità dei dannati è diversificata dal tipo di sanzione cui sono sottoposti. Né ci deve stupire che, secondo la nostra terrena sensibilità, responsabilità più gravi sembrano talora meno duramente punite di altre, più lievi: non dimentichiamo che la sanzione (per ora, e prima del giudizio universale) affligge le anime, capaci di autonoma sofferenza rispetto ai corpi. Anche nel *Purgatorio* opera la distinzione qualitativa, in aggiunta a quella, propria di quel regno, della diversità del *quantum*. E proprio la finitezza della pena purgatoriale ne consente il frazionamento (Dante ci fa sapere che, una volta morto, sosterrà più a lungo nella cornice dei superbi che in quella, superiore, degli invidiosi)²⁰. La non divisibilità dell'infinito confina invece eternamente i dannati nella sede cui Minosse, con opportuni avvolgimenti della coda attorno a sé, li ha *ab initio* spediti.

E con Minosse possiamo prendere a sfiorare la procedura. Il rito è inquisitorio. Il giudizio è infallibile (promanando da Dio), e dunque inappellabile. Le pene purgatoriali possono, grazie alla misericordia dei vivi, esser abbreviate, con effetto che al nostro orecchio tecnico suona di *liberazione anticipata*. Non manca la figura del difensore: i due Montefeltro, Guido ed il figlio Buonconte, collocati rispettivamente all'inferno (canto XXVII) ed in purgatorio (canto V), in occasione del giudizio particolare che si celebra, per ciascuno, subito dopo la morte, sono stati difesi, rispettivamente con un insuccesso ed una vittoria, il primo da San Francesco ed il secondo da un Angelo. Minosse sembra operare da giudice di rito anglossassone: la sentenza sull'*an* della responsabilità è già stata pronunciata da una divina giuria, ed egli (peraltro – credo – divinamente ispirato) si limita, dopo una piena confessione del dannato, ad irrogare la sanzione, scegliendo, se così si può dire, *l'istituto di pena* (cerchio, girone, bolgia, zona) dove eseguirla.

E con la procedura debbo chiudere il mio intervento, da giudice penale cautelare, quale sono stato, in via esclusiva, per tanti anni, al *Tribunale della Libertà*. Pare che dopo Omero e Platone non si

²⁰ Cfr. *Purgatorio*, XIII, vv. 133-138.

possa, rispettivamente, dire o pensare nulla di nuovo. Eppure ho la presunzione di aver scovato nella *Commedia* un istituto processuale che – se qualcosa non mi sfugge – risulta inedito. Le pene infernali sono espiate dopo il giudizio, pronunciato con sentenza irrevocabile. Ma v'è un'eccezione. *Inferno*, XXXIII, zona Tolomea. Dante incontra frate Alberico, che crede ancora vivo. Ed in effetti lo è. Il dannato gli spiega che «spesse volte» l'anima che tradisce (gli ospiti) precipita nella Tolomea prima della morte del corpo (il quale viene provvisoriamente occupato da un demonio). L'anima è dunque già imprigionata nel ghiaccio, in attesa di quel giudizio che sarà celebrato solo all'atto del trapasso del corpo: custodia cautelare oltremondana in carcere (ricordiamo che il termine 'carcere', «cieco carcere», è utilizzato, a proposito dell'inferno, nell'*Inferno*, da Cavalcante Cavalcanti)²¹.

Insomma, Signori che avete avuto la condiscendenza di ascoltarmi, resta confermato – come tutti i lettori di Dante, di ogni levatura, dalla più modesta (quale la mia) alla più qualificata, si sono prima o poi trovati a pensare – che nella *Divina Commedia*, nella *Divina Commedia* sì, c'è proprio tutto.

Grazie della Vostra attenzione.

²¹ *Inferno*, X, v. 58.

ATTILIO NISCO

SENSO E LIMITE DI UNA LETTURA PENALISTICA DELLA *DIVINA COMMEDIA**

Abstract: Il presente contributo espone le difficoltà metodologiche insite in una lettura penalistica della *Divina Commedia*, dovute all'intimo rapporto dell'opera con il tema della giustizia. Dopo aver qualificato come 'comparatistico' l'approccio usualmente praticato dai penalisti nel misurarsi con l'opera di Dante, il lavoro mette a confronto la struttura della responsabilità e la finalità della punizione in Dante con la moderna teoria del reato e della pena. In ultimo, esso si sofferma sulla questione del libero arbitrio, sì come affrontato da Dante, evidenziando la perdurante attualità della sua impostazione.

Parole chiave: Diritto penale e letteratura, teoria del reato e *Divina Commedia*, libero arbitrio in Dante.

Meaning and limits of a Criminal Law reading of the *Divine Comedy*. The present contribution exposes the methodological difficulties deriving from a reading of Dante's *Divine Comedy* from a Criminal Law point of view, due to the intimate relationship of this work with the theme of justice. After qualifying as 'comparative' the approach, that is usually practiced by criminal lawyers in dealing with Dante's work, the paper compares the structure of responsibility and the purpose of punishment in Dante's work with the modern theory of crime and punishment. Finally, it focuses on the question of free will, as addressed by Dante, highlighting the actuality of his approach.

Key words: Criminal Law and literature, theory of crime and Dante's *Divine Comedy*, free will in Dante.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Il testo riprende e sviluppa le riflessioni anticipate nella seconda giornata del Convegno *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità*, svoltasi presso la sede ravennate del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Bologna, il 15 ottobre 2021.

1. Premessa

«Scrivere su Dante sarebbe come portare acqua al mare!». Con queste parole Hans Kelsen apriva un suo lavoro giovanile sullo ‘Stato in Dante’, giustificando l’ennesimo studio dedicato al poeta col vantarne la novità, costituita dal tentativo di ricondurre il pensiero politico di Dante ad una dottrina giuridica¹. Il tentativo di Kelsen si reggeva su un anacronismo, perché non solo non esiste una dottrina medievale dello Stato, ma la Monarchia, per di più universale, alla quale Dante dedicò l’opera con cui si confronta Kelsen, è agli antipodi dall’idea moderna di ‘Stato’². Ma è proprio in tale anacronismo che Kelsen colse, consapevolmente, una occasione da sfruttare in vista della sua proficua ricerca sulla dottrina dello Stato e sul costituzionalismo³.

Attorno ad un anacronismo è destinato a gravitare ogni tentativo di confronto tra Dante e la dottrina giuridica di oggi, quantomeno se è in discussione il diritto penale, la cui concezione, per altro, è profondamente condizionata dalla concezione dello Stato, quale che essa sia. Le presenti note – che essenzialmente porteranno solo un altro po’ di ‘acqua al mare’ – terranno presente questa premessa, mirando soprattutto ad evidenziare le difficoltà metodologiche insite in una lettura penalistica della *Divina Commedia*⁴.

In tale prospettiva, anziché orientare la trattazione verso una ipotetica dottrina giuridico penale alla base del Poema, vorrei più modestamente segnalare, quale luogo di verifica delle suddette dif-

¹ H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l’Impero*, Mimesis, Milano-Udine, 2021 (trad. it. di *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, 1905), p. 31.

² P.G. MONATERI, *Presentazione. Kelsen e Dante, oltre Schmitt?*, in H. KELSEN, *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l’Impero*, cit., p. 9.

³ Cfr., nell’ambito di un bilancio complessivo delle interpretazioni della *Monarchia* ad opera di pensatori politici moderni, D. QUAGLIONI, *La Monarchia di Dante e la modernità politica*, in *La politica in Toscana da Dante a Guicciardini*, a cura di G.C. CAREFAGNINI, Polistampa, Firenze, 2017, p. 35 ss., e con spec. riferimento a Kelsen, p. 44 ss.

⁴ Le citazioni dell’opera saranno tratte dalla seguente edizione: *Dante, Commedia*, a cura di E. PASQUINI, A. QUAGLIO, Mondadori, Milano, 2021, in unico volume.

ficoltà, alcuni specifici motivi di interesse anche per il giurista penalista di oggi.

Potendosi però discernere, nell'opera di Dante come nella storia del pensiero penalistico, l'argomento contingente da quello universale, ovvero il problema storicamente condizionato da quello universalmente discusso, e perpetuamente irrisolto, cercherò di dedicare qualche considerazione più specifica alla questione del libero arbitrio: tema universale per eccellenza, e che in Dante trovò un'eccellente enunciazione.

2. *Rilievi metodologici: il difficile inquadramento della Commedia in un'analisi giusletteraria*

Cominciamo, dunque, con l'individuare alcune difficoltà di metodo insite in un approccio penalistico al Poema.

Una lettura in chiave giuridica della *Divina Commedia* rientra, oggi, nel filone degli studi di *Law and Literature* (o, più precisamente, nella sottocategoria del *Law 'in' Literature*). Il terreno è ormai ampiamente battuto da riflessioni metodologiche, anche se i suoi confini non sono del tutto conchiusi. In estrema sintesi, questo settore di studi presenta la letteratura come strumento conoscitivo del diritto, finalizzato a 'educare' la sensibilità del giurista alla complessità etica, sociologica, antropologica delle questioni di cui si occupa⁵.

In tale chiave, fondamentale importanza assume un elemento comune all'opera letteraria ed alla fattispecie giuridica: l'elemento narrativo, evidentemente alla base della prima, caratterizza anche la fattispecie, per il contenuto 'narrativo' del fatto concreto che ivi si rappresenta e, possibilmente, si sussume, ma anche per la 'storia

⁵ Per un'introduzione al tema, nella prospettiva dei rapporti tra letteratura e diritto penale e con ulteriori, ricchissimi riferimenti bibliografici, A. VISCONTI, *Giustizia penale e letteratura*, in *www.treccani.it – Diritto online* (2019).

narrativa' delle persone coinvolte⁶. Una simile prospettiva d'indagine si rivela, però, molto complessa se applicata a Dante, per almeno due ragioni (ed al di là del banale motivo per il quale, nel nostro caso, non si tratta di opera narrativa in senso stretto).

In primo luogo, il sistema delle pene (e dei premi) presente nella *Commedia* non corrisponde solo ad una finzione letteraria, ma costituisce la trasposizione di un preciso ordine morale: o meglio, dell'ordine morale dell'autore, posto a confronto con quello (che egli giudica in gran parte corrotto) del suo tempo e con l'ordine 'giusto' ultraterreno.

Il punto è egregiamente evidenziato da Erich Auerbach (il quale, vale qui la pena di ricordare, prima di intraprendere la carriera che lo ha reso famoso, aveva conseguito un dottorato in diritto penale)⁷, nel celebre saggio su 'Dante, poeta del mondo terreno', quando afferma che le più raccapriccianti pene infernali non sono «prodotti arbitrari di una fantasia sfrenata, che cerchi di accumulare scene orrende, ma opera di un severo esame dell'intelletto, che ha scelto per ogni peccato ciò che gli compete, e che dalla coscienza della giustizia della sua scelta, e della sua conformità all'ordine divino, trae la forza di conferire alle parole e alle immagini evidenza grandiosa e mirabile»⁸.

Si delinea, insomma, una fusione completa tra espressione artistica e costruzione intellettuale, che conduce all'eloquente definizione dell'*Inferno* dantesco come «sistema penale in terzine»⁹, all'interno del quale la risposta punitiva è razionalmente dosata a seconda della gravità dei peccati.

In secondo luogo, va detto che la giustizia non è solo un tema centrale della *Commedia*, ma ne costituisce l'asse narrativo. La struttura dell'opera, difatti, può anche essere vista come una «gigante-

⁶ Sull'elemento narrativo si sofferma A. VISCONTI, *Giustizia penale e letteratura*, cit.

⁷ Ce lo ricorda J. PETERSEN, *Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn*, De Gruyter, Berlin, 2011, p. 5.

⁸ E. AUERBACH, *Dante, poeta del mondo terreno* (trad. it. di *Dante als Dichter der irdischen Welt*, 1929), in ID., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 2008⁴, p. 102.

⁹ J. PETERSEN, *Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn*, cit., p. 14 ss.

sca macchina elaboratrice di *giudizi*¹⁰, cioè di atti narrativi in cui si ‘rende giustizia’ alle figure che si avvicendano sulla scena.

In sintesi, merita evidenziare non tanto il fatto che la *Divina Commedia* è una ‘narrazione’ che concerne (anche) la giustizia, ma piuttosto che *la giustizia è la struttura narrativa della Commedia*¹¹. Una struttura, com’è noto, che si snoda su molteplici piani in costante tensione reciproca, generata dalla scomposizione tra giudizio di Dante-autore e Dante-personaggio e, simmetricamente, tra giudizio divino e umano. Da qui una serie infinita di questioni esegetiche, che coinvolgono non solo gli specialisti ma qualunque lettore. Compreso, ovviamente, il giurista.

Concludendo, su questo punto: non so se sia corretto affermare – come pure è stato fatto – che «la singolarità dell’oggetto [cioè del Poema dantesco, n.d.a.] eleva Dante al di sopra di ciò che noi chiamiamo “*Law and Literature*”»¹². Ma certo, per le ragioni sin qui esposte, la *Divina Commedia* non è un paesaggio letterario di cui il

¹⁰ L’espressione è di R. ANTONELLI, *Dante poeta-giudice del mondo terreno*, Viella, Roma, 2021, p. 17.

¹¹ Il punto è evidenziato da J. PETERSEN, *Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn*, cit., p. 5, che richiama Allan H. Gilbert. Di recente, questa prospettiva di ricerca trova conforto in R. ANTONELLI, *Dante poeta giudice del mondo terreno*, cit., *passim*. Sul tema della *giustizia* nell’opera di Dante, la bibliografia è immensa; con particolare riferimento alla giustizia penale, da diverse prospettive, ci limitiamo a richiamare: G. DEL VECCHIO, *Dante e la giustizia penale (1957)*, in Id., *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Giuffrè, Milano, 1963, p. 52 ss.; P. FRARE, *La giustizia nella “Commedia”*, in *Giustizia e letteratura*, III, a cura di G. FORTI, C. MAZZUCATO, A. VISCONTI, Vita e pensiero, Milano, 2016, p. 172 ss.; D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, in www.questionegiustizia.it (14 giugno 2021). Più difficile si rivela un’indagine bibliografica sui rapporti tra Dante e il diritto: il tema è affrontato da J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016 (trad. it. di *Dante and the Limits of the Law*, 2013), che muove dalla premessa che il diritto sia tra gli elementi strutturali dell’opera dantesca; per ulteriori riferimenti, si rinvia a D. QUAGLIONI, *Fra teologia e diritto: pace e guerra giusta nella Monarchia (17 novembre 2018)*, in *Lecture classensi*, XLVIII, *Dante e le guerre: tra biografia e letteratura*, Longo, Ravenna, 2020, p. 29 ss.; con particolare riferimento al diritto penale del suo tempo, preziose indicazioni provengono da G. GAMBALE, *Dal peccato al reato. Studio sulle fonti penali della Divina Commedia*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 2021, suppl. 1, p. 135 ss.

¹² J. PETERSEN, *Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn*, cit., p. 5.

giurista possa limitarsi a scattare qualche istantanea. Piuttosto, egli è costretto ad immergersi in un 'sistema', senza poter eludere i molteplici piani di giudizio entro i quali esso si dipana.

3. *Un'irriducibile tendenza alla comparazione nell'approccio del penalista liberale*

Si potrebbe perciò dire che, più che (od oltre a) un'analisi giusletteraria, innanzi alla *Divina Commedia* si è indotti ad operare con gli schemi di una vera e propria comparazione: come se l'opera letteraria, appunto perché basata su un sistema, ponesse il giurista innanzi ad un ordinamento da mettere a confronto con il proprio ordinamento giuridico positivo o, in senso più ampio, col proprio 'sistema'.

Sul piano penalistico, di primo acchito, l'esito di tale raffronto rivela più divergenze che affinità.

È questa l'impressione suscitata da una preziosa rassegna curata da Mario Alessandro Cattaneo (considerato, per altro, un pioniere della *Law and Literature*), relativa agli scritti penalistici dedicati alla *Divina Commedia* a partire dalla metà del secolo XIX¹³. Al termine di questa rassegna Cattaneo rilevava due circostanze singolari.

La prima è che, mentre gli scritti penalistici su Dante erano per lo più d'occasione, e non esattamente sistematici, gli studi degli storici e dei filosofi del diritto dedicavano poca o nulla attenzione alla componente penalistica dell'opera di Dante¹⁴. Qui va aggiunto che, se la prima affermazione è in parte da rivedere¹⁵, la seconda conserva una certa attualità: la letteratura giusfilosofica si concentra solo su alcuni profili penalistici dell'opera di Dante; ed anche nell'ambi-

¹³ M.A. CATTANEO, *Studi su Dante e il diritto penale*, in ID., *Suggerimenti penalistiche in testi letterari*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 1 ss.

¹⁴ M.A. CATTANEO, *Studi su Dante e il diritto penale*, cit., pp. 32-33.

¹⁵ Si vedano gli studi richiamati nelle note apposte al paragrafo successivo.

to degli studi di *Law and Literature* – con alcune eccezioni¹⁶ – non sono molti gli spunti marcatamente penalistici tratti dalla lettura di Dante, che pure ne offrirebbe di infiniti.

La seconda particolarità, evidenziata da Cattaneo, è la seguente: a parte un autore ottocentesco, piuttosto sconosciuto, che intravedeva in ogni punto del Poema una vera e propria fonte di ispirazione per il sistema positivo, sino a comporre un trattato di diritto penale basato sulla *Commedia*¹⁷, gli altri autori censiti da Cattaneo, pur riconoscendo gli indubbi tratti penalistici dell'opera ed anche l'intima coerenza del sistema punitivo dantesco, ne evidenziavano la altrettanto indubbia distanza dal diritto penale positivo¹⁸.

L'impressione complessivamente suscitata dalle letture di Cattaneo, per quanto possa sembrare paradossale, è che un'opera intimamente percorsa da temi penalistici (in particolare, dalla relazione tra pena e 'colpa') sfugga, di fatto, alla comprensione degli studiosi di questa disciplina.

Occorre ricordare che la rassegna di Cattaneo comincia dall'Ottocento. Se andassimo più indietro nel tempo, in verità, non mancherebbero letture di taglio interamente giuridico-penale da parte di celebri commentatori della *Commedia* (si pensi, in particolare, al commento di Pietro Alighieri)¹⁹. Ma in pieno Ottocento, l'epoca

¹⁶ Per esempio, lo studio, già richiamato, di J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, cit.

¹⁷ Si tratta di C. DE ANTONELLIS, *De' principj di diritto penale che si contengono nella Divina Commedia e delle condizioni d'Italia al tempo di Dante*, Stamperia dell'Iride, Napoli, 1860 (una copia elettronica del volume è consultabile in <https://books.google.it>). V. ancora la ricostruzione di M.A. CATTANEO, *Studi su Dante e il diritto penale*, cit., p. 2 ss., il quale, pur considerando il lavoro del de Antonellis il più approfondito sul tema, non omette di segnalare le indubbe forzature, rilevando, in particolare, che «La forzatura risulta dal continuo tentativo di rapportare la sistemazione dantesca delle pene infernali per le colpe morali a un sistema di legislazione penale, e ai moderni principi della scienza giuridico-penale; e le citazioni non appaiono sempre (soltanto in qualche caso) probanti al riguardo» (*ivi*, p. 9).

¹⁸ M.A. CATTANEO, *Studi su Dante e il diritto penale*, cit., p. 33.

¹⁹ Cfr. G. GAMBALE, *L'Inferno di Dante come Tractatus de maleficiis. L'interpretazione giuridica di Pietro Alighieri*, in *Intersezioni*, 2015, p. 173 ss.

del diritto penale liberale, vi è una certa cautela nell'estrarre indicazioni giuspenalistiche dalla lettura del Poema.

Esemplare, in tal senso, la posizione del massimo penalista dell'epoca, Francesco Carrara, che così argomentava: «Il diritto penale ai tempi di Dante era cotanto in basso caduto da rendere quasi impossibile la percezione della sua idea; in mezzo al fango macchiato di sangue nel quale giaceva miseramente sepolto»²⁰. Il che non avrebbe impedito a Dante di intuire alcune verità supreme del diritto penale, tra le quali Carrara addita il principio di personalità, affermato nel canto del conte Ugolino, nel quale Dante «apertamente disapprova la condanna [...] dei figli innocenti», con ciò opponendosi alla «ingiustizia di mescolare i figli innocenti con la colpa del padre»²¹.

Tuttavia, a parte per l'appunto simili episodi, la condizione del diritto penale al tempo di Dante avrebbe a questi nel complesso impedito di avere una concezione 'retta' del 'giure penale': fu tale cioè – dice Carrara – da non consentirgli di mettere «quel suo straordinario ingegno sul retto sentiero della contemplazione filosofica del giure penale»²².

Ora, questa motivazione, per quanto autorevolissima, è storica: Carrara idealizza, da un lato, com'è ovvio, la *sua* concezione del diritto penale, e dall'altro lato, com'è altrettanto ovvio, rende onore al genio del Sommo Poeta; dal che non può che residuare un rimprovero ai *tempi* in cui questi visse. Ma anche oggi non sarebbe possibile scrollarsi l'apparato concettuale del penalista-illuminista, segnato da un lungo percorso di secolarizzazione del diritto, senza avvertire il medesimo disagio. Eppure, ci appare evidente che il rapporto tra Dante e la sua epoca non possa essere liquidato nei termini, un po' apologetici, di un condizionamento conflittuale.

²⁰ F. CARRARA, *Dante criminalista*, in Id., *Opuscoli di diritto criminale*, Giachetti, Prato, 1878³, p. 651.

²¹ F. CARRARA, *Dante criminalista*, cit., p. 655. Il riferimento è a *Inferno*, XXXIII, in part. vv. 85-90. Sul punto, v. ancora le osservazioni di M.A. CATTANEO, *Studi su Dante e il diritto penale*, cit., p. 15.

²² F. CARRARA, *Dante criminalista*, cit., p. 651.

4. Discernere il contingente: cosa e come si punisce nella Commedia

Analisi più recenti, di fatto, si muovono pur sempre su un terreno – nel senso anzidetto – ‘comparatistico’, anche se alla luce di una più matura consapevolezza teorica²³. Esse chiamano in causa categorie elaborate in seno alle moderne concezioni del reato e della pena.

Misurare la distanza tra queste categorie ed il penale della *Commedia* resta però un’operazione ardua, perché occorre anzitutto posizionare Dante rispetto alla concezione – filosofica, teologica ed infine giuridica: c’è un’intima correlazione tra questi piani – della giustizia nel suo tempo. Se, alla luce di tale accortezza metodologica, valutiamo *cosa* e *come* si punisce nella *Commedia*, la soluzione di Dante può risultare inattuale per noi, ma avanzata rispetto ai suoi tempi (il che, per inciso, corrisponde pressappoco a quanto credette di cogliere Kelsen nella *Monarchia*).

Ai nostri occhi, la scelta di *cosa* punire, nella *Commedia*, confonde peccato e delitto; né meno distante dal nostro sentire si presenta la scala di disvalore dei fatti puniti.

Basti ricordare la descrizione di Virgilio in *Inferno*, XI, vv. 16-66: una vera e propria ‘lezione’ sulla struttura dell’*Inferno* (che nel complesso, come noto, è modellata sull’*Etica Nicomachea*). È qui che Virgilio riprende la classica partizione tra condotta fraudolenta e condotta violenta (commessa con ‘forza’): «D’ogne malizia, ch’odio in cielo acquista, / ingiuria è ’l fine, ed ogni fin cotale/ o con forza o con frode altrui contrista» (vv. 22-24). Ma subito, dalla sua esposizione, risulta che la condotta fraudolenta debba essere più gravemente punita di quella violenta: «Ma perché frode è de l’uom

²³ F. FORLENZA, *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del “sorvegliare e punire” nell’Occidente*, Armando Editore, Roma, 2003; T. VORMBAUM, *Strafrecht und Religion in Dantes „Göttlicher Komödie“*, in Id., *Diagonale. Beiträge zum Verhältnis von Rechtswissenschaft und Literatur*, Lit Verlag, Berlin, 2016², p. 19 ss.; F. D’ALESSANDRO, *Giustizia retributiva e giustizia riparativa nella “Commedia” dantesca: una rilettura “moderna” dei concetti di colpa, pena e beatitudine*, in *Giustizia e letteratura*, III, cit., p. 191 ss.; D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, cit.

proprio male, / più spiace a Dio; e però stan di sotto / li frodolenti,
e più dolor li assale» (vv. 25-27).

In un commento penalistico recente, prontamente si segnala come quest'ordine di gravità sia inverso a quello al quale siamo oggi abituati; il che si spiega col fatto che per Dante la frode costituiva un più grave abuso della ragione (cioè la forma più insidiosa di 'malizia', intesa appunto come abuso della ragione)²⁴.

Ne consegue che – sempre in Dante – il disvalore d'intenzione prevale sul danno oggettivamente arrecato agli altri dal reato/peccato²⁵. Ed è chiaro che tutto ciò stride con la sensibilità del penalista moderno, prim'ancora (e forse più) che col suo sistema normativo di riferimento. Non solo siamo innanzi a un elenco di peccati – non di reati –, ma oggetto di classificazione sono più che altro i peccatori, cioè tipi di autore²⁶.

Nondimeno, Dante specifica che la frode può dirigersi contro colui che si fida o anche contro chi non si fida, e che, anche in questo secondo caso, essa rompe un vincolo naturale tra gli uomini («lo vinco d'amor che fa natura», v. 56). Mentre la frode verso chi si fida, coincidente con il tradimento, è il più grave dei peccati: «Per l'altro modo quell'amor s'oblia / che fa natura, e quel ch'è poi aggiunto, / di che la fede spezial si cria; / onde nel cerchio minore, ov'è

²⁴ T. VORMBAUM, *Strafrecht und Religion in Dantes „Göttlicher Komödie“*, cit., pp. 38-41, il quale, al tempo stesso, segnala l'alto rischio di incorrere in anacronismi nell'analizzare questi versi dalla prospettiva del penalista.

²⁵ Cfr. H. ABEGG, *Die Idee der Gerechtigkeit und die strafrechtlichen Grundsätze in Dante's Göttlicher Comödie*, in *Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft*, I, Brockhaus, Leipzig, 1867, p. 196 ss., il quale, da penalista neohegeliano, ritiene che Dante abbia colto in ciò una profonda verità.

²⁶ Così scrive, a tal proposito, F. COSTA, *Delitto e pena nella storia del pensiero umano*, Fratelli Bocca, Torino, 1928, p. 56: «La mentalità penalistica medievale si riflette, come in uno specchio, nella Divina Commedia. La quale contiene bensì, soltanto, l'ordinamento divino dei premi e delle pene, ma non senza che quello umano possa scorgervi la propria idealità. Dio, giudice perfetto, non ha bisogno della conoscenza del lato esterno delle azioni, ma vede chiarissimamente dentro il colpevole e giudica col criterio della pura soggettività. Perciò la graduatoria dei delitti è, piuttosto, una graduatoria di peccati, anzi una classificazione di peccatori a base psicologica».

‘l punto / del l’universo in su che Dite siede, / qualunque trade in eterno è consunto» (vv. 61-66).

A ben guardare, il disvalore attribuito alla frode deriva dal fatto che in essa è impresso un tradimento verso la comunità; un’offesa, in ogni caso, verso un interesse collettivo, diremmo oggi, che giustifica un trattamento ancor più grave quando erompe nella violazione di un vincolo peculiare di fiducia (famiglia, patria, ospitalità, etc.)²⁷. Non si tratta, dunque, solo di porre l’accento sull’elemento soggettivo, o di cogliere un disvalore d’azione espressivo solo di una volontà particolarmente riprovevole, ma di punire adeguatamente un comportamento che, in base alla personale lettura degli avvenimenti del suo tempo, il Poeta avvertiva come socialmente più dannoso²⁸.

Sempre con riguardo al peso assunto dall’atteggiamento interiore nella sistematica dantesca, non sia poi superfluo aggiungere che nel diritto medievale, non solo canonico, l’*animus* costituisce il punto di partenza nella ricostruzione della responsabilità, perché Dio giudica l’atteggiamento interiore prima dell’azione esterna²⁹. Tuttavia, il principio di materialità non è affatto estraneo a tale elaborazione, per quanto indubbiamente sacrificato rispetto ad alcuni gravi delitti, quali l’eresia e i delitti di lesa maestà, vale a dire gli antesignani dell’odierna criminalità politica³⁰. Non si capirebbe come Dante, pur ridefinendo i contenuti (e le pene) di questi crimini,

²⁷ In tal senso il commento ai versi citati di E. PASQUINI, A. QUAGLIO, *op. cit.*, p. 128.

²⁸ Questa chiave di lettura è suggerita ed approfondita da P.G. CHEVIGNY, *From Betrayal to Violence: Dante’s Inferno and the Social Construction of Crime*, in *Law and Social Inquiry*, 2001, p. 787 ss., che individua le ‘forze sociali’ alla base della costruzione del crimine in Dante.

²⁹ C. VALSECCHI, In spiritu sed non in corpore. *Elemento oggettivo e soggettivo del reato nella canonistica tre-quattrocentesca. Alcune riflessioni su eresia e stregoneria*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, III, *Straf- und Strafprozessrecht*, a cura di M. SCHMOECKEL, O. CONDORELLI, F. ROUMY, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 2012, p. 201 ss.

³⁰ Cfr. ancora C. VALSECCHI, In spiritu sed non in corpore. *Elemento oggettivo e soggettivo del reato nella canonistica tre-quattrocentesca. Alcune riflessioni su eresia e stregoneria*, cit., p. 303 ss.

avrebbe potuto sovvertire i principi che ne regolano l'imputazione, in specie la primazia dell'elemento interiore.

Ciò nonostante, l'atteggiamento di Dante rispetto all'eresia si rivela particolarmente attento anche ad un profilo 'oggettivo', cioè attinente alle obiettive conseguenze di questo peccato. Anzitutto per la distinzione, che egli opera, tra eresia e scisma, considerando quest'ultimo peccato più grave «perché comporta divisione di animi all'interno della Chiesa e, conseguentemente, lotte intestine e violente tra seguaci della stessa fede»³¹. In secondo luogo, perché, quantomeno nell'*Inferno*, nel canto X di Farinata, «l'eresia ci è presentata come un fatto, in prevalenza intellettuale, che non esclude né grandezza umana, come mostra proprio Farinata, né affettuosa amicizia, come accade con Cavalcante»³².

D'altra parte, se rapportata al contesto storico, la crescente attenzione verso il profilo soggettivo della responsabilità penale si presenta anche come una conquista: corrisponde ad una fase di incipiente sviluppo del principio di responsabilità personale, cui contribuiscono la teologia ed il diritto canonico³³. L'episodio di Ugolino, nella prospettiva indicata dal Carrara, ci dà conferma della coerente applicazione di questo principio da parte di Dante³⁴.

Ad ogni modo, quale indicazione metodologica più generale, occorrerebbe guardarsi dal valutare la componente penalistica di un'opera che, come tutto Dante, anela all'affermarsi di una 'autorità' (nei modi originali espressi dalla *Monarchia*), con lo strumentario concettuale del penalista liberale, elaborato proprio come contro-

³¹ R. MANSELLI, *Eresia*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970 (consultabile in www.treccani.it).

³² R. MANSELLI, *Eresia*, cit., che però ricorda anche i diversi luoghi dell'opera dove Dante si esprime in toni molto più critici sul fenomeno dell'eresia (spec. *Purgatorio*, XXXII, vv. 118-123, dove l'eresia è raffigurata come una volpe carica di 'laide colpe', messa in fuga da Beatrice).

³³ Sul tema R. SORICE, *Voluntas et propositum distinguunt maleficia. L'emersione della responsabilità soggettiva nell'età del diritto comune*, in *Concorso di persone nel reato e pratiche discorsive dei giuristi. Un contributo interdisciplinare*, a cura di EAD., Patron, Bologna, 2013, p. 43 ss.

³⁴ V. *supra*, par. 3.

misura al penale autoritario. La classificazione in sé dei peccati alla stregua di ‘reati’, cioè di fatti punibili in base alla legge cittadina, non più solo privata, è il segno di un fondamentale progresso della civiltà giuridica, reso magnificamente visibile nella *Commedia*³⁵.

Questo aspetto è correlato al fatto che Dante vive lo stato nascente del penale ‘pubblico’, cioè di quella fase, che inizia dalla metà del secolo XIII, nella quale si assiste all’ingresso di un soggetto pubblico nell’amministrazione della giustizia penale dei comuni italiani, per il resto ancora essenzialmente caratterizzata da una dinamica privatistica³⁶. Al tempo di Dante, il passaggio non si è affatto consumato; persistono elementi di segno diverso, legati alla vendetta privata, che si amalgamano con la gestione pubblica, non essendo la vendetta affatto disincentivata dalla legislazione comunale.

Quest’ultima notazione non può essere ignorata, quando si passa a considerare *come* si punisce nella *Commedia*, volgendo lo sguardo al rapporto tra il Poema e le moderne teorie della pena³⁷.

La concezione della pena infernale è solitamente associata alla teoria retributiva³⁸, e tale associazione è certamente pertinente se si guarda al *tipo* di pena irrogata. La relazione tra colpa e pena, spettacolarmente raffigurata nel giudizio di Minosse, è retta dal meccanismo del contrappasso, che alcuni osservatori contemporanei, però, ritengono non costituisca la regola generale di attribuzione delle pene infernali³⁹. Come espediente letterario, più che come norma

³⁵ Cfr., sul punto, le considerazioni di G. GAMBALE, *Dal peccato al reato. Studio sulle fonti penali della Divina Commedia*, cit., p. 142.

³⁶ Sulla ‘pubblicizzazione’, in questo senso, della giustizia penale nel basso medioevo, M. SBRICCOLI, “Vidi communiter observari”. *L’emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1998, p. 231 ss.

³⁷ Sul legame tra pubblicizzazione della giustizia penale e funzioni della pena medievale si sofferma M. PIFFERI, *Per giustizia e per salvezza. Qualche riflessione sulla polifunzionalità della pena tra medioevo e età moderna*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2019, fasc. spec., p. 4 ss.

³⁸ F. FORLENZA, *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del “sorvegliare e punire” nell’Occidente*, cit., p. 17 ss.

³⁹ Per un’introduzione al concetto di contrappasso e sul modo, non sempre perfetto, in cui viene applicato da Dante, S. PASQUAZI, *Contrappasso*, in *Enciclopedia*

giuridica, il contrappasso consente a Dante di dipingere pene multiformi, ma così aderenti al tipo di peccato commesso da costituire il modello perfetto – e per questo ancor più atterrente – di retribuzione, per cui la pena, in qualche modo, finisce continuamente col rievocare le fattezze del peccato⁴⁰.

Altri elementi, però, conducono la pena infernale a scardinare i postulati della retribuzione. Anzitutto, per la sua *durata*: la pena infernale è eterna (a prescindere dalla spinosa questione dello stato che spetterà ai dannati dopo il giudizio universale, alla quale Dante pure allude in versi di ardua interpretazione)⁴¹. L'iscrizione scolpita sulla porta dell'inferno, nel decretare l'eternità del dolore e la morte di ogni speranza, colloca la giustizia infernale a distanza incommensurabile dell'idea di proporzione, che dovrebbe presiedere alla retribuzione, e di quel 'diritto alla speranza' che ancora oggi legittima le pene di lunga durata⁴².

In più, la pena infernale è frammista all'elemento della *vendetta*, come si percepisce in quei casi in cui gli altri dannati contribuisco-

dantesca, cit. Tra coloro che mettono in dubbio la generale validità del criterio, si segnala il recente tentativo di J. STEINBERG, *More than an Eye for an Eye: Dante's Sovereign Justice*, in *Ethics, Politics and Justice in Dante*, a cura G. GAIMARI, C. KEEN, UCL Press, London, 2019, p. 80 ss., il quale sostiene che il contrappasso sarebbe insufficiente a quantificare la pena dei seminatori di discordia, per aver costoro offeso la sovranità divina; il che confermerebbe il peculiare disvalore dei peccati associabili al crimine di lesa maestà. L'autore è però anche costretto a spiegare perché, nel Poema, sia proprio un seminatore di discordia (Bertrand de Born, in *Inferno*, XXVIII, vv. 139-142) ad offrire l'esempio paradigmatico di 'contrappasso'.

⁴⁰ «In tutti i casi, qualunque sia il genere dello strazio imposto al paziente, si scorge lo sforzo del poeta di avvicinare la pena alla sua causa, di stringerla in salda unità col fallo commesso», così F. COSTA, *Delitto e pena nella storia del pensiero umano*, cit., pp. 57-58.

⁴¹ *Inferno*, VI, vv. 103-111; si veda il commento di G. SASSO, *La resurrezione dei corpi. Di un verso dell'Inferno e di varie sue interpretazioni*, in *La Cultura*, 2005, p. 359 ss.

⁴² *Inferno*, III, vv. 1-9 («L'eternità del dolore, quindi, è "giusta"»), commenta F. FORLENZA, *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del "sorvegliare e punire" nell'Occidente*, cit., p. 17). Sul 'diritto alla speranza', come diritto ad una effettiva possibilità di risocializzazione (ricavabile dall'art. 3 CEDU), v. invece Corte EDU, 13 giugno 2019, *Marcello Viola c. Italia*.

no al supplizio⁴³. Da questo sentimento si lascia coinvolgere lo stesso Dante-personaggio: basti rileggere l'episodio di Filippo Argenti, al cui 'stazio' Dante partecipa, sia pur solo visivamente, non solo per appagare un proprio desiderio, al quale Virgilio accondiscende, ma perché Virgilio stesso riconosce il valore morale insito nell'assistere al supplizio («di tal dīso convien che tu goda», dice a Dante, in *Inferno*, VIII, v. 57).

Echeggia qui, accanto alla vendetta, una funzione espiatoria di stampo collettivo, tipica della pena medievale (capitale, corporale o infamante): la pena ripristina l'ordine violato dal reo, salvando gli innocenti dalla collera divina⁴⁴. Tutto ciò ci porta a concludere che, più che chiederci se e in cosa la pena infernale possa essere paragonata alla pena moderna, dovremmo chiederci quanto la pena moderna, sfuggendo ad un esame razionale di se stessa, conservi del suo ancestrale modello infernale e dell'indissolubile legame metafisico con la colpa⁴⁵.

Almeno in superficie, invece, la giustizia del purgatorio presenta qualche similitudine con le moderne istanze di risocializzazione e di riparazione⁴⁶. Occorre però subito chiarire che la struttura della pena purgatoria non è sufficientemente permeata da questi concetti. La 'rieducazione', se così possiamo chiamare la redenzione delle

⁴³ Si veda, al riguardo, l'analisi di P. FRARE, *La giustizia nella "Commedia"*, cit., p. 174 ss.

⁴⁴ Su questi caratteri della pena medievale, v. l'ampio studio di M. CAVINA, *La redenzione sul patibolo. Funzioni della pena bassomedievale*, in *La funzione della pena in prospettiva storica e attuale*, a cura di A. CALORE, A. SCIUMÈ, Giuffrè, Milano, 2013, p. 93 ss. Sul carattere polifunzionale della pena medievale, v. anche M. PIFFERI, *Per giustizia e per salvezza. Qualche riflessione sulla polifunzionalità della pena tra medioevo e età moderna*, cit., p. 3 ss.

⁴⁵ Per la ricostruzione di questo legame, M. CACCIARI, *Due passi all'inferno. Brevi note sul mito della pena*, in *Diritto penale minimo*, a cura di U. CURI, G. PALOMBARINI, Donzelli, Roma, 2002, p. 243 ss. La prospettiva è stata recentemente ripresa, ed ampliata, da U. CURI, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019.

⁴⁶ Cfr. F. D'ALESSANDRO, *Giustizia retributiva e giustizia riparativa nella "Commedia" dantesca: una rilettura "moderna" dei concetti di colpa, pena e beatitudine*, cit., p. 211 ss.

anime, non si consegue durante la scalata, ma è la conseguenza necessaria di fattori in parte preesistenti, in parte alieni alla volontà del condannato: può dipendere, oltre che dal carattere meno grave della colpa, dal pentimento in punto di morte, nonché dalle preghiere in suffragio dei vivi. Aspetti, questi ultimi, indubbiamente eccentrici rispetto al funzionamento degli odierni sistemi penali orientati alla correzione e, almeno in parte, alla riparazione.

Ne deriva che il fondamento della giustizia purgatoriale risulta pur sempre ancorato alla finalità retributiva della pena⁴⁷: se la salvezza è già decisa, la sofferenza serve unicamente a cancellare la colpa; e d'altra parte, il *tipo* di sanzione inflitta nel purgatorio riproduce, ed anzi attua in maniera ancor più vivida, il contrappasso⁴⁸ (per quanto i pellegrini non espiino una specifica 'colpa', ma si redimano dai 'vizi' terreni).

Piuttosto, l'emancipazione della pena purgatoria da quella infernale è impressa nella sua *durata limitata*, ed ulteriormente limitabile grazie ai suffragi, a cui segue una salvezza certa. Per questo, tra le anime del purgatorio, regna una concordia tale da rendere quasi impercettibile la sofferenza che ancora essi patiscono. Il fascino della concezione dantesca risiede nell'aver grandiosamente inscenato la relazione tra inferno e purgatorio, già solo attraverso la collocazione geografica e l'origine geologica dei rispettivi luoghi, separati ma prospicienti, sublimando poeticamente la visione di un 'terzo aldilà', ovvero – potremmo dire – di un circuito penitenziario alternativo, legato ai bisogni spirituali della società basso medievale⁴⁹.

⁴⁷ Lo nota, incisivamente, D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, cit., pp. 5-6, il quale, tuttavia, rileva al contempo che la pena purgatoriale ha un significato non meramente retributivo.

⁴⁸ Cfr. S. PASQUAZI, *Contrappasso*, cit.

⁴⁹ È d'uopo il richiamo a J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino, 1982 (trad. it. di *La naissance du Purgatoire*, 1981), *passim* e, con particolare riferimento a Dante, p. 381 ss.

5. *Cogliere l'universale: sul perché punire e sulla questione del libero arbitrio*

Si è insistito, sin qui, su alcuni profili penalistici del Poema, allo scopo di ricordarne i condizionamenti derivati dal contesto storico. Ciò, si spera, non dovrebbe comunque aver offuscato le punte di originalità, oltre che di profonda umanità, di Dante rispetto ai suoi tempi. Si può convenire con quanti ritengono che, «quali che siano le scorie, la dottrina è più profonda di quanto non sembri»⁵⁰; semplicemente, quelle 'scorie' impediscono di additarla a modello per l'ordinamento vigente. Sempreché, beninteso, si tratti di scorie effettivamente smaltite dal diritto penale contemporaneo: davvero lo possiamo reputare affrancato dalla vendetta? Tuttora ce lo chiediamo⁵¹.

Nella *Commedia*, però, si agita un altro fondamentale interrogativo, che in qualche misura, per il suo carattere universale, meglio si presta ad essere ripreso nel dibattito penalistico. È la domanda sul 'perché punire': cioè sul fondamento stesso della responsabilità, in primo luogo morale, e poi giuridica.

Questo fondamento è notoriamente costituito dalla libertà umana: «principio che molti hanno sulla bocca, ma pochi nell'intelletto», come scrive lo stesso Dante nella *Monarchia*⁵². E che solleva una questione sulla quale ancora ci interroghiamo⁵³, posto che la responsabilità penale suppone la possibilità di muovere un rimprovero a soggetti che avrebbero potuto agire diversamente.

⁵⁰ F. COSTA, *Delitto e pena nella storia del pensiero umano*, cit., p. 59.

⁵¹ Cfr. R. BARTOLI, *Il diritto penale tra vendetta e riparazione*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2016, p. 96 ss.; in prospettiva giusletteraria, ID., *La pena: giustizia o vendetta? Il ruolo dell'arte nella formazione del giurista al tempo del costituzionalismo moderno*, in www.sistemapenale.it (28 giugno 2021).

⁵² *Monarchia*, I, XII, 2 (citato da Dante, *Monarchia*, a cura di D. QUAGLIONI, Mondadori, Milano, ed. 2021, p. 105).

⁵³ Vi si soffermano, nella prospettiva penalistica, anche F. FORLENZA, *Il diritto penale nella Divina Commedia. Le radici del "sorvegliare e punire" nell'Occidente*, cit., p. 20 ss.; D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, cit., p. 2.

Vi è un luogo del Poema da cui promana una risposta: ci si riferisce alla discettazione sul libero arbitrio che si dispiega nei canti XVI, XVII e XVIII del *Purgatorio*, ma in questa sede possiamo limitare il discorso al passaggio dal canto XVI al XVIII. Non a caso, per alcuni, si tratta del centro, non solo topografico, ma ideologico dell'intero Poema⁵⁴.

Ne riepilogo i passaggi fondamentali⁵⁵.

In *Purgatorio*, XVI, Marco Lombardo nega il determinismo 'astrale' e fissa la distinzione tra intelletto e volontà ('lume' e 'libero voler', vv. 75-76). Il discorso confluisce sulla necessità di ricorrere alle leggi ed all'autorità, per evitare che l'intelletto sia sviato dal bene: «Onde convenne legge per fren porre; / convenne rege aver, che discernesse de la vera cittade almen la torre» (sempre *Purgatorio*, XVI, vv. 94-96).

In *Purgatorio*, XVIII, Virgilio riprende il tema dal punto di vista del determinismo 'psicologico', al quale contrappone la «innata libertade» dell'anima, cioè la possibilità di discernere da sé il bene e il male: «Onde, poniam che di necessitate / surga ogni amor che dentro a voi s'accende, di ritenerlo è in voi la potestate» (vv. 70-72).

Virgilio premette di affrontare il tema 'per quanto possa', cioè nei limiti della possibilità della ragione, rinviando a Beatrice la spiegazione teologica. È dunque segnato il confine tra dimensione morale e dimensione metafisica del libero arbitrio; ed è chiaro che, almeno per il momento, ci si muove nella prima dimensione.

Due considerazioni, al riguardo.

La prima: nel discorso di Marco Lombardo, si è vista una legittimazione della giustizia retributiva, mentre Virgilio riporta la que-

⁵⁴ Cfr. P. FALZONE, *Purgatorio XVIII, o del buon uso degli affetti*, in *Bollettino di italianistica*, 2017, 1, p. 47.

⁵⁵ Mi avvalgo qui, essenzialmente, della lettura di M. BISI, *Dal "libero arbitrio" all'"innata libertate": retorica di un capovolgimento nel cuore del Purgatorio*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 2021, suppl. 1, p. 9 ss. Sulle matrici della dottrina del libero arbitrio in Dante (da Aristotele, a Boezio, alla Scolastica) v. anche S. VANNI ROVIGHI, *Arbitrio*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

stione all'autodeterminazione dell'individuo⁵⁶. Potremmo anche dire che il Lombardo pone l'accento sulle esigenze di prevenzione generale negativa⁵⁷; Virgilio, invece, chiarisce che la responsabilità deriva da una libera scelta, fornendo una giustificazione che, ad un tempo, trascende e limita la prevenzione generale.

Non a caso, se la responsabilità coincide con un abuso della libertà, nessuna responsabilità si determina quando la legge divina è formalmente violata per difendere la libertà stessa: pur trattandosi di questione assai dibattuta – e fuori dalla portata di un non specialista –, potrebbe essere questa una chiave di lettura non troppo azzardata, quantomeno dal punto di vista giuridico, del ruolo assegnato a Catone nel *Purgatorio*⁵⁸.

La seconda considerazione nasce dal fatto che Dante fa propria una concezione marcatamente intellettualistica del libero arbitrio. La sua posizione nel dibattito teologico in corso a partire dalla seconda metà del XIII secolo – notano gli esperti⁵⁹ – è ad un tempo originale ed ardita (o addirittura collimante con l'eresia). In primo luogo, perché per Dante è il giudizio di ragione a rendere la volontà libera; in secondo luogo, perché la ragione risulta una facoltà distinta tanto dalla volontà, quanto dagli affetti.

Ciò conferma che «l'intuizione, che il poeta aveva della libertà, supera di gran tratto la dottrina del libero arbitrio professata ai suoi

⁵⁶ Diffusamente, M. BISI, *Dal "libero arbitrio" all'"innata libertate": retorica di un capovolgimento nel cuore del Purgatorio*, cit., p. 21-22.

⁵⁷ Cfr. G. MAGLIO, *La legge in Dante*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 2021, suppl. 1, pp. 121-122, che pone i versi di Marco Lombardo in correlazione con il seguente passo delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia: «le leggi sono state create perché la paura da esse suscitata temperi l'audacia degli uomini [...] e la capacità di compiere il male sia tenuta a freno dalla paura del castigo».

⁵⁸ Sulla collocazione di Catone in funzione esplicativa di una certa etica della libertà, si veda comunque J. PETERSEN, *Dante Alighieris Gerechtigkeitssinn*, cit., pp. 21-22.

⁵⁹ Rinvio all'analisi storico filosofica di P. PORRO, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, II, *Purgatorio*, 2, *Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. MALATO, A. MAZZUCCHI, Salerno Editrice, Roma, 2014, p. 523 ss.

giorni»⁶⁰. E dimostra, ancora, che la sua è una posizione di grande attualità, anche al cospetto del dibattito penalistico contemporaneo, soprattutto per effetto della discussione sulla libera volontà e sul ruolo delle emozioni riaccesa dal confronto con il cd. ‘neuro-determinismo’⁶¹.

In definitiva, la posizione di Dante ci aiuta a tenere salda, fissa al centro di questo dibattito, la dignità dell’uomo come unico essere dotato della capacità di dare ragione alle proprie azioni. E questa mi sembra, certamente non l’unica, ma senz’altro una delle più potenti suggestioni che ancora oggi ci derivano da una lettura penalistica della *Divina Commedia*.

⁶⁰ F. COSTA, *Delitto e pena nella storia del pensiero umano*, cit., p. 59.

⁶¹ In argomento, mi limito a richiamare, anche per l’ampiezza dei riferimenti ivi contenuti, C. GRANDI, *Neuroscienze e responsabilità penale. Nuove soluzioni per problemi antichi?*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 40 ss.; ID., *Diritto penale e neuroscienze. Punti fermi (se mai ve ne siano) e questioni aperte*, in www.dirittopenaleuomo.org (2 aprile 2019).

MATTEO LEONIDA MATTHEUDAKIS

DALLA *DIVINA COMMEDIA* ALLE TRAIETTORIE CONTEMPORANEE DEI RAPPORTI TRA RESPONSABILITÀ E PENA*

Abstract: La riflessione muove da un'analisi delle logiche di responsabilità penale nella *Divina Commedia* (in particolare nelle cantiche dell'*Inferno* e del *Purgatorio*, incentrate sul contrappasso), traendovi spunti per un confronto con gli sviluppi contemporanei. Di recente, istanze di proporzione tra reato e risposta sanzionatoria sono state decisamente valorizzate nel dibattito penalistico italiano, anche in ragione di una speciale sensibilità all'argomento da parte della Corte costituzionale. Contestualmente, in una prospettiva in parte diversa, ha preso piede una sollecitazione a mettere in discussione l'idea di pena come 'raddoppio del male', in favore di strategie di intervento alternative, opposte al reato anche in termini di 'valore', che però non implicano necessariamente un radicale abbandono del canone della proporzione, ma, piuttosto, un suo 'adattamento'.

Parole chiave: colpa, colpevolezza, libero arbitrio, pena, proporzione, giustizia comparativa.

From the *Divine Comedy* to contemporary paths of the relationship between criminal liability and punishment. The survey begins with an analysis of criminal liability in the *Divine Comedy* (in particular in the canticles of *Inferno* and *Purgatorio*, which are based on the *contrapasso*), drawing inspiration for a comparison with contemporary developments. Recently, the proportionality between crime and punishment has assumed increasing importance in the Italian debate, also because of a special attention to the issue by the Constitutional Court. At the same time, in a partially different perspective, the idea of punishment as a 'doubling of evil' has been questioned. The focus has shifted to alternative strategies, opposed to crime also in axiological terms, which, however, do not necessarily imply a deep replacement of the proportionality principle, but rather its 'adaptation'.

Key words: negligence, culpability, free will, punishment, proportion, restorative justice.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Notazioni metodologiche preliminari sull'accostamento della Divina Commedia al sistema penale contemporaneo*

Consapevolmente o meno, il giurista tende spesso ad avvicinare la principale opera dantesca osservando punti di contatto e aspetti di distanza tra il diritto nella *Divina Commedia* e quello dei propri tempi¹. Pur non potendosi ignorare le insidie di un confronto tra 'sistemi' per vari aspetti incomparabili, si tratta di una tentazione a cui è ancora oggi difficile resistere, in particolare per il penalista, che in Dante trova ben più che mere suggestioni o fugaci accenni relativi alla propria disciplina².

L'impostazione del Poema è ampiamente – si potrebbe dire intimamente – evocativa di categorie penalistiche, che vengono declinate in una dimensione metafisica, ma con continui riferimenti a forme di responsabilità per la vita terrena. Nell'itinerario compiuto da Dante a partire dall'*Inferno* per poi passare al *Purgatorio* è infatti continua la riproposizione di una logica di espiatione per comportamenti terreni giudicati riprovevoli secondo l'etica cristiana, a cui, in larga parte, risulta allineato il punto di vista laico di ordinamenti 'occidentali' nel qualificare come (anche) penalmente illecite le medesime condotte o comunque molte di esse.

Riguardo al *Paradiso*, la logica della responsabilità appare a un primo sguardo meno pertinente, perché si tratta di esaltare virtù e quindi aspetti di segno opposto rispetto al disvalore tipico³ di un

¹ L'invito a interrogarsi sull'attualità di Dante è una costante che si ripropone a ogni ricorrenza. Anche il Convegno in cui sono maturate le considerazioni che ci si accinge a sviluppare non fa eccezione, avendo dedicato un'intera sessione ad «Attualità e inattualità» dello stesso Dante.

² Si veda M.A. CATTANEO, *Suggestioni penalistiche in testi letterari*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 33, che dà conto di come gli studi di storici e filosofi del diritto più dediti all'approfondimento del pensiero giuridico e politico di Dante abbiano spesso trascurato l'aspetto penalistico. L'autore giudica ciò «abbastanza curioso», posto che «a nessuno poteva sfuggire il grandioso sistema di rapporti tra colpa e pena».

³ Tipico in una duplice accezione: sinonimo di consueto e, al contempo, evocativo del concetto di tipicità penale, cioè di necessaria conformità del fatto alla precisa modalità di lesione del bene giuridico descritta nella fattispecie astratta.

fatto punibile. Sembra tuttavia possibile ragionare su una particolare declinazione del concetto di responsabilità anche a fronte di condotte del tutto apprezzabili, in particolare nella prospettiva di Dante, che attribuisce un ruolo fondamentale all'uso corretto (in questo senso, responsabile) oppure censurabile del libero arbitrio, come si avrà modo di considerare ulteriormente in seguito. Ciò che in ogni caso non viene meno, neppure nel contesto del *Paradiso*, è il connotato della proporzione nella 'reazione', che è quindi precisamente calibrata tanto nel 'male' quanto nel 'bene', come evidenzia la luminosità crescente nel percorso di ascensione verso l'empireo.

Nel corso delle riflessioni che ci si accinge a sviluppare, uno sguardo più dettagliato ai concetti (corrispondenti a quelli) di responsabilità e pena nella *Divina Commedia*⁴ offrirà lo spunto per un'analisi su alcune traiettorie attuali del giudizio di responsabilità penale e delle relative risposte dell'ordinamento italiano.

2. *L'idea di colpevolezza basata sulla valorizzazione del libero arbitrio*

Il tema del libero arbitrio, ampiamente valorizzato nella *Divina Commedia* (ove assume una centralità già riscontrabile nella riflessione tomista), contribuisce in maniera decisiva alla maturazione di una logica di responsabilità colpevole, che cioè – si potrebbe affermare nella prospettiva penalistica contemporanea – sia intanto per fatto proprio e non altrui e sia anche basata quantomeno su una colpa; non, quindi, una responsabilità meramente oggettiva.

Nell'ordinamento italiano, è noto come il principio di colpevolezza abbia rango costituzionale, essendo ricavabile dall'art. 27 della

⁴ In tempi recenti, del resto, è divenuto piuttosto usuale riconoscere i tratti della «materia penale» anche laddove la terminologia impiegata sia ambigua oppure, addirittura, formalmente indicativa di un inquadramento alternativo rispetto a quello suggerito dalla 'sostanza'. A livello monografico, si vedano le indagini di F. MAZZACUVA, *Le pene nascoste. Topografia delle sanzioni punitive e modulazione dello statuto garantistico*, Giappichelli, Torino, 2017; L. MASERA, *La nozione costituzionale di materia penale*, Giappichelli, Torino, 2018.

Carta fondamentale, grazie a una lettura ampia del concetto di personalità della responsabilità penale (1° comma), in particolare facendo leva sulla disposizione del 3° comma dello stesso art. 27 della Costituzione, che impone che la pena tenda alla rieducazione del condannato. In questa prospettiva – al formarsi della quale ha contribuito notevolmente sul fronte dottrinale Franco Bricola, fondatore della ‘Scuola bolognese’ di diritto penale⁵, attiva in epoca contemporanea anche presso il campus di Ravenna – risulta coerente punire soltanto chi sia almeno in colpa per la realizzazione di un’offesa, perché pensare di rieducare chi non abbia alcuna colpa è evidentemente operazione priva di senso⁶.

Nella retorica dantesca, la nozione di colpa non coincide pienamente con quella dell’odierno criterio di imputazione penale alternativo al dolo – si consideri, peraltro, che all’epoca si trattava di una forma di responsabilità ritenuta perlopiù estranea al diritto punitivo⁷ – ma, di fatto, è come se ne cogliesse l’accennata funzione di mi-

⁵ F. BRICOLA, voce *Teoria generale del reato*, in *Novissimo digesto italiano*, XIX, Utet, Torino, 1973, in particolare p. 51 ss.

⁶ La Consulta ha inaugurato il proprio percorso di riconoscimento del rango costituzionale del principio di colpevolezza (così come oggi inteso) con la fondamentale sentenza n. 364 del 1988, probabilmente la più nota tra quelle rese dallo stesso organo in materia penale: Corte cost., 23 marzo 1988, n. 364, ad esempio – le sedi di pubblicazione e i commenti sono molteplici – in *Il foro italiano*, 1988, I, c. 1385 ss., con commento di G. FIANDACA, *Principio di colpevolezza ed ignoranza scusabile della legge penale: “prima lettura” della sentenza n. 364/88*, c. 1385 ss. A questa ‘fondativa’ pronuncia ne sono seguite altre che hanno proseguito nella medesima direzione, tra cui merita particolare menzione la sentenza n. 322 dell’11 luglio 2007 (ad esempio, in *Diritto penale e processo*, 2007, p. 1461 ss., con commento di L. RISICATO, *L’errore sull’età tra error facti ed error iuris: una decisione “timida” o “storica” della Corte costituzionale?*, p. 1465 ss.), in quanto descrive il principio di colpevolezza come sostanzialmente «non negoziabile rispetto a qualsiasi contro interesse o preoccupazione di tutela»: così D. PULITANÒ, *Personalità della responsabilità: problemi e prospettive*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2012, p. 1233.

⁷ In tal senso, si veda, ad esempio, un recente studio di R. SORICE, *La rilevanza penale della colpa nel Medioevo. Ricerche sulla Dottrina Bartoli*, in *Rivista internazionale di diritto comune*, 2020, p. 199 ss., in particolare p. 215 ss., in cui si descrive il ruolo fondamentale di Bartolo da Sassoferrato per l’attribuzione di una dignità autonoma alla *culpa in maleficiis*, prendendo le distanze da alcune forzature frutto

nimo comune denominatore della colpevolezza. Per mezzo di quella che potrebbe apparire oggi come una sineddoche, la colpa è un concetto a cui il Poema assegna una portata semantica di massima ampiezza, cioè vale a contrassegnare, al contempo, la presenza della colpevolezza e, ancor più in generale, della responsabilità: una parte per il tutto, appunto. Se ne trova emblematica conferma nel canto V dell'*Inferno*, laddove si descrive il ruolo di Minosse, che «giudica» le «colpe» e stabilisce la collocazione dei dannati⁸.

In termini assonanti rispetto alla moderna categoria dogmatica della colpevolezza, che non si compone soltanto del dolo e della colpa⁹ ma richiede, in concreto, anche la presenza dell'imputabilità (sintetizzabile come capacità di intendere e di volere) e l'assenza di cause scusanti (il ricorrere delle quali rende non rimproverabile un soggetto che pure abbia commesso un fatto 'oggettivamente' anti-giuridico), la responsabilità per Dante è intimamente connessa alla

della centralità assegnata al principio di volontarietà, alla base del mondo medievale cristiano. Ad esempio, con riferimento al risultato dannoso diverso (e più grave) di quello voluto, il contributo di Bartolo sarebbe stato fondamentale per affermare non già un criterio di responsabilità oggettiva o di espansione presuntiva del dolo – l'autrice citata (*ivi*, p. 204 ss.) ritiene che la dottrina penalistica, a partire da quella tedesca di fine Ottocento (con eco anche in quella italiana recente: in particolare, G.P. DEMURO, *La combinazione dolo-colpa. Un modello generalizzabile a partire dalla preterintenzione*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2020, p. 545 ss.), abbia quindi sostanzialmente equivocato il pensiero del Maestro marchigiano – ma, al contrario, di delimitazione dell'imputazione dolosa proprio in favore della colpa, anche a fini di proporzione sanzionatoria.

⁸ Nel secondo cerchio, «Stavvi Minòs orribilmente, e ringhia: / essamina le colpe ne l'intrata; / giudica e manda secondo ch'avvinghia» (vv. 4-6).

⁹ In una sistematica postwzeliana, oggi ampiamente diffusa, al dolo e (soprattutto) alla colpa si tende ad assegnare un ruolo già all'interno del livello della tipicità (evidenziando così la capacità di entrambi i criteri di imputazione di plasma-re l'essenza del fatto), senza però che ciò escluda un vaglio definitivo in termini di colpevolezza. Nella manualistica, ad esempio, S. CANESTRARI, L. CORNACCHIA, G. DE SIMONE, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, il Mulino, Bologna, 2017², p. 316. Rispetto al dolo, si vedano, in particolare, M. DONINI, *Il delitto contravvenzionale. 'Culpa iuris' e oggetto del dolo nei reati a condotta neutra*, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 278 e 313 ss.; G.P. DEMURO, *Il dolo*, II, *L'accertamento*, Giuffrè, Milano, 2010, p. 107 ss. Rispetto alla colpa, D. CASTRONUOVO, *La colpa penale*, Giuffrè, Milano, 2009, p. 37 ss.

sussistenza e all'uso del libero arbitrio: «lume v'è dato a bene o a malizia, e libero voler»¹⁰; una volontà potenzialmente rilevante anche *ex post* in termini di pentimento, capace di determinare una collocazione nel *Purgatorio* anche a fronte di peccati orribili¹¹.

Rispetto agli ignavi («coloro / che visser senza 'nfamia e senza lodo»: *Inferno*, III, vv. 35-36), collocati nell'antinferno, in ogni caso senza alcuna possibilità di passaggio a miglior condizione¹², si intravede la radice di una responsabilità omissiva, in collegamento con il libero arbitrio. Nel nostro ordinamento, la responsabilità penale omissiva è eccezionale ma è comunque prevista ed è espressione di una matrice solidaristica dell'ordinamento stesso, che è rinvenibile quantomeno in due delle tre anime alla base della nostra Costituzione, ossia quella cattolica e quella di sinistra. Il giudizio di disvalore della responsabilità omissiva si percepisce anche nella cornice del *Purgatorio* riservata agli accidiosi, cioè a coloro che si sono macchiati del peccato dell'inerzia, in buona sostanza del mancato impiego delle virtù e dell'insegnamento divino: ancora una volta, quindi, si tratta di censurare il cattivo uso del libero arbitrio.

Sulla base di quanto considerato, si può ribadire la condivisibilità di quella lettura che vede Dante attribuirsi «il ruolo e la responsabilità del giudice, nell'ambito di un universo processuale che, basandosi sul libero arbitrio dell'essere umano, individua in ciò che oggi

¹⁰ *Purgatorio*, XVI, vv. 75-76. Il libero arbitrio viene ulteriormente esaltato da Beatrice nel *Paradiso*: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, / fu de la volontà la libertate» (V, vv. 19-22). Si sofferma sul punto, in particolare sulla pienezza della libertà di autodeterminazione, D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, in www.questionegiustizia.it (14 giugno 2021), p. 2, il quale sostanzialmente vede in Dante le tracce di quella che apparirebbe oggi come una disciplina delle scusanti: nella prospettiva della *Commedia*, «Chi abbia obiettivamente infranto un proprio dovere, per essere stato vittima di una violenza anche solo 'relativa', può invocarla a scusa».

¹¹ Si veda ancora D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, cit., p. 5.

¹² Il disprezzo per gli ignavi è netto nelle comunemente note parole di Virgilio a Dante: «Fama di loro il mondo esser non lassa; / misericordia e giustizia li sdegna: / non ragioniam di lor, ma guarda e passa» (*Inferno*, III, vv. 49-51).

etichettiamo come ‘principio di colpevolezza’ l’assioma fondamentale da cui trae legittimazione l’intero tribunale della Commedia»¹³.

Con una logica di colpevolezza per il fatto o anche solo per uno stile di vita consistente in un cattivo uso del libero arbitrio sembra, almeno in parte, stridere l’assetto del limbo, descritto nel canto IV dell’*Inferno* come il primo cerchio infernale (il «primo cerchio che l’abisso cigne»: v. 24), dove Dante incontra coloro che non ricevettero il battesimo, il che li escluderebbe per sempre dalla salvezza divina. Tra di essi vi sono coloro che vissero virtuosamente ma prima di Cristo, compreso Virgilio, per cui Dante nutre una profonda ammirazione e non a caso elegge quale guida illuminata per il viaggio nelle prime due dimensioni ultraterrene.

La ‘condanna’ propria del limbo consiste nel desiderio inappagato di vedere Dio. È controverso che si tratti di una pena vera e propria – si parla di «duol senza martiri»: v. 28 – in coerenza con la difficoltà di riscontrare una vera e propria colpa. Non sembra casuale che Dante faccia impiegare a Virgilio la parola «difetti» in questo caso¹⁴. Però, la collocazione di tali anime nell’inferno ha comunque evidentemente il significato di far emergere un disvalore ritenuto meritevole, di fatto, di censura: in altre parole, quel disvalore viene stigmatizzato in una logica ciecamente retributiva, che risponde a un male con un male.

¹³ Così F. D’ALESSANDRO, *Giustizia retributiva e giustizia riparativa nella «Commedia» dantesca: una rilettura ‘moderna’ dei concetti di colpa, pena e beatitudine*, in *Giustizia e letteratura*, III, a cura di G. FORTI, C. MAZZUCATO, A. VISCONTI, Vita e pensiero, Milano, 2016, p. 193.

¹⁴ Così si rivolge Virgilio a Dante: «Or vo’ che sappi, innanzi che più andi, / ch’ei non peccaro; e s’elli hanno mercedi, / non basta, perché non ebber battesimo, / ch’è porta de la fede che tu credi; / e s’e’ furon dinanzi al cristianesimo, / non adorar debitamente a Dio: / e di questi cotai son io medesimo. / Per tai difetti, non per altro rio, / semo perduti, e sol di tanto offesi, / che senza speme vivemo in disio» (vv. 33-42). Eloquentemente è pure la descrizione che Virgilio fa al concittadino Sordello dello stesso limbo: «Luogo è là giù non tristo di martiri, / ma di tenebre solo, ove i lamenti / non suonan come guai, ma son sospiri. / Quivi sto io coi pargoli innocenti / dai denti morsi de la morte avante / che fosser da l’umana colpa essenti; / quivi sto io con quei che le tre sante virtù non si vestiro, e senza vizio / conobber l’altre e sequir tutte quante» (*Purgatorio*, VII, vv. 28-36).

In tempi relativamente recenti, nel 2007, il precedente pontefice, il papa emerito Benedetto XVI, pensando in particolare ai bambini morti prima di ricevere il battesimo, ha ratificato un documento della Commissione teologica internazionale di ridimensionamento dell'ambigua «teoria del limbo», perché questa rifletterebbe una visione eccessivamente restrittiva ed esclusiva – forse si potrebbe dire: preclusiva – della salvezza: una presa di posizione della Chiesa volta dunque a escludere qualsiasi pregiudizio in assenza di colpe¹⁵.

3. *La proporzione sanzionatoria in senso tradizionale*

È possibile affermare che, nella *Divina Commedia*, a parte nella cantica del *Paradiso*, dove si esaltano (comunque non senza una certa specularità) le virtù, c'è una costante messa in relazione della pena con un peccato secondo una logica di proporzione¹⁶, ben riflessa nel concetto di contrappasso, di cui vi è menzione esplicita nel verso 142 del canto XXVIII dell'*Inferno*¹⁷. Proprio sui rapporti di proporzione tra illecito e pena è opportuno soffermarsi, ritenendo di poter ricavare dalla *Divina Commedia* alcune chiavi di lettura del presente.

¹⁵ Si veda il documento *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza Battesimo* (2007), consultabile nel portale internet della Santa Sede: www.vatican.va. Nella nota preliminare si anticipa la conclusione dello studio, per il quale «vi sono ragioni teologiche e liturgiche per motivare la speranza che i bambini morti senza Battesimo possano essere salvati e introdotti nella beatitudine eterna».

¹⁶ Più in generale, il tema della proporzione è assai ricorrente nel pensiero di Dante. Particolarmente noto è il passaggio del *De Monarchia*, in cui definisce il diritto «realis et personalis hominis ad hominem proportio» (II, V). Sul punto, ampiamente, D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, cit., p. 1.

¹⁷ Si veda la narrazione di Bertran de Born, che compare a Dante con la testa staccata dal tronco, evidenziando così simmetricamente una colpa consistente nell'aver dato cattivi consigli al re d'Inghilterra Enrico 'il Giovane', dividendolo dal padre: «Perch'io partì' così giunte persone, / partito porto il mio cerebro, lasso!, / dal suo principio ch'è in questo troncone. / Così s'osserva in me lo contrappasso» (vv. 139-142).

Nel Poema dantesco, la proporzione è commisurata alla gravità del peccato commesso. La discesa fino al cerchio infernale collocato più in basso e più angusto riflette una progressione sanzionatoria basata sui valori dell'etica aristotelica (declinati in chiave cristiana attraverso la lettura tomista), esplicitati nel canto XI dell'*Inferno*¹⁸. Analogamente, per i reati del nostro ordinamento, le cornici edittali, cioè le pene in astratto, ma anche quelle in concreto poi applicate dal giudice, riflettono tendenzialmente la gravità dell'illecito. A differenza però di quanto avviene nel contesto della giustizia penale terrena contemporanea, nella prospettiva dantesca ci si concentra in termini di proporzione quasi esclusivamente sul cd. disvalore d'azione, più o meno direttamente riflesso nell'atteggiarsi della pena (per analogia o per contrasto); molto meno sul disvalore d'evento, cioè sul danno (quantomeno potenziale, se non) effettivamente procurato con la propria trasgressione, che è invece una delle pietre miliari del diritto penale contemporaneo¹⁹. La differen-

¹⁸ Il passaggio chiave in tal senso è quello in cui Virgilio ricorda a Dante le «parole / con le quai la tua Etica pertratta / le tre disposizion che 'l ciel non vole, / incontenenza, malizia e la matta / bestialitate», aggiungendo, proprio al fine di evidenziare l'esistenza di diversi livelli di gravità, che «incontenenza / men Dio offende e men biasimo accatta» (vv. 79-84). Lo stesso Aristotele compare a Dante nel castello degli «spiriti magni» (l'espressione si trova in *Inferno*, IV, v. 119): «vidi 'l maestro di color che sanno / seder tra filosofica famiglia. / Tutti lo miran, tutti onor li fanno: / quivi vid'io Socrate e Platone, / che 'nnanzi a li altri più presso li stanno» (vv. 131-135 del medesimo canto IV dell'*Inferno*).

¹⁹ Ferma restando la centralità del disvalore d'evento, come indubbio presidio del principio di *extrema ratio*, nell'ordinamento italiano il disvalore d'azione appare come il protagonista di alcuni recenti interventi normativi, in particolare in tema di responsabilità colposa. A parità di evento (morte o lesioni personali), la realizzazione dello stesso nel contesto lavorativo, in quello stradale oppure in quello sanitario implica la sussistenza di una disciplina *ad hoc*, anche molto diversa dalle altre sul piano sanzionatorio. Una importante rivalutazione del disvalore d'azione dipende dal grado della colpa, come dimostra il dettaglio delle norme sulla responsabilità stradale e sull'attività sanitaria, anche se in senso opposto. Nel primo ambito, profili di colpa grave – si potrebbe parlare persino di *sconsideratezza* come tratto qualificante di non poche delle aggravanti degli artt. 589-*bis* e 590-*bis* c.p. (frutto della riforma operata dalla l. 23 marzo 2016, n. 41) – dirottano l'inquadramento della vicenda entro cornici edittali di speciale severità; nel contesto sanitario, invece, si è stabilito che una colpa lieve non sempre sia punibile: così, espressa-

za si spiega pensando alla contaminazione (*rectius*: alla base) morale del sistema di giustizia dantesca²⁰, in cui la contravvenzione ai precetti divini può palesarsi anche soltanto in una sfera ‘intima’, senza sostanzialmente fuoriuscire dal foro interiore della persona, oppure può non implicare alcun reale pregiudizio per terzi²¹; circostanze, queste, evidentemente poco in sintonia con una prospettiva giuridica liberale²².

Vi è poi un problema di fissità della pena per coloro che si trovano nell’inferno, cioè nel luogo in cui il tormento non ha mai fine. Questa assolutezza della pena – che determina una sorta di ergastolo metafisico anche in corrispondenza di peccati di gravità (per così dire) media o comunque non più che medio-alta – rappresenta, in un certo senso, un fattore di sproporzione.

Nel nostro ordinamento la proporzione della pena, come istanza di garanzia, di ragionevolezza della disciplina normativa, sta otte-

mente, l’art. 3, 1° c., del d.l. 13 settembre 2012, n. 158 e, in seguito, l’art. 590-*sexies* c.p., per effetto dell’interpretazione fornitane da Cass. pen., Sez. un., 21 dicembre 2017, n. 8770, ad esempio in *Diritto penale contemporaneo*, 1° marzo 2018, con nota di C. CUPELLI, *L’art. 590-*sexies* c.p. nelle motivazioni delle Sezioni Unite: un’interpretazione ‘costituzionalmente conforme’ dell’imperizia medica (ancora) punibile*. Tra le riflessioni dottrinali maggiormente attente al ruolo del disvalore d’azione, M. MANTOVANI, *Contributo ad uno studio sul disvalore di azione nel sistema penale vigente*, Bononia University Press, Bologna, 2014.

²⁰ Netto G. DEL VECCHIO, *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Giuffrè, Milano, 1963, p. 53: «nella concezione dantesca, il delitto è essenzialmente un peccato, e la pena è essenzialmente una penitenza». Fondamentale, in argomento, è lo studio di T. VORMBAUM, *Strafrecht und Religion in Dantes “Göttlicher Komödie”*, in *Diagonale. Beiträge zur Verhältnis von Rechtswissenschaft und Literatur*, Lit Verlag, Berlin, 2011², p. 19 ss.

²¹ Si pensi alle figure dei suicidi e degli scialacquatori, collocate nel secondo girone del settimo cerchio infernale (*Inferno*, XIII) e considerabili essenzialmente dei violenti contro sé stessi. Non passano comunque inosservate le parole di Beatrice a Virgilio, almeno apparentemente di segno opposto: «Temer si dee di sole quelle cose / c’hanno potenza di fare altrui male; / de l’altre no, ché non son paurose» (*Inferno*, II, vv. 88-90).

²² Il principale punto di riferimento resta l’opera di J. FEINBERG, *The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press, New York, 1984-1988. Si vedano anche, tra i molti scritti in argomento, quelli raccolti nel volume *Laicità, valori e diritto penale*. *The Moral Limits of The Criminal Law (in ricordo di Joel Feinberg)*, a cura di A. CADOPPI, Giuffrè, Milano, 2010.

nendo importanti riconoscimenti, correggendo così storture sparse nel sistema. In tempi recenti, vi sono stati non pochi interventi della Corte costituzionale proprio sulla proporzione della pena, ad esempio, in tema di alterazione di stato, di illeciti fallimentari e traffico di stupefacenti; tutti in pochi anni. Si è registrata una netta inversione di tendenza rispetto al passato, quando il sindacato di ragionevolezza sulle norme penali era dominato da un *self restraint* della ‘Consulta’ per timore di invadere gli spazi di discrezionalità della politica. Sembra piuttosto significativo che persino uno degli attuali giudici costituzionali, il penalista Francesco Viganò, abbia proprio di recente pubblicato uno studio monografico sulla proporzionalità della pena, dando conto di un’evoluzione della Corte italiana negli ultimi anni²³.

L’attuale valorizzazione della proporzione avviene in nome, tra l’altro, dell’ideale costituzionale rieducativo – secondo la logica per cui il reo che subisca una pena sproporzionata più difficilmente ritornerà in sintonia con un ordinamento che percepisce come sleale e ingiusto²⁴. Il limite di questi interventi correttivi è però che, per

²³ F. VIGANÒ, *La proporzionalità della pena. Profili di diritto penale e costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2021, in particolare p. 52 ss., a cui si rinvia per una puntuale rassegna delle pronunce che hanno fatto segnare l’evoluzione indicata nel testo. Va considerato che il concetto di proporzione, in ambito penalistico, è stato notoriamente declinato in termini anche diversi, ad esempio con riferimento alla scelta se punire un determinato comportamento (su ciò si incentra, ad esempio, il contributo monografico di N. RECCHIA, *Il principio di proporzionalità nel diritto penale. Scelte di incriminazione e ingerenza nei diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino, 2020) e persino in sede processuale (ad esempio, M. CAIANIELLO, *Il principio di proporzionalità nel procedimento penale*, in *Diritto penale contemporaneo – Rivista trimestrale* [dpc-rivista-trimestrale.criminaljusticenetwork.eu], n. 3-4 del 2014, p. 143 ss.). Tra le trattazioni recenti e più approfondite in materia, un’attenzione ai diversi momenti di relazione tra proporzione e diritto penale è riscontrabile in G. RUGGIERO, *La proporzionalità nel diritto penale. Natura e attuazione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2018, ove già a p. 14 si anticipa l’impressione sul carattere riduttivo di una proporzione rapportata alla sola pena.

²⁴ Sproporzioni sanzionatorie sollecitano contestualmente diversi parametri costituzionali, specialmente quelli fondati sugli artt. 3 (pena sproporzionata = pena irragionevole) e 27, 1° (pena sproporzionata = pena in cui non si riflette adeguatamente il contributo personale del reo) e 3° c. (pena sproporzionata = pena che

quanto risultino razionali in un sistema di diritto penale tradizionale, in cui la pena si riconosce essenzialmente per la sua afflittività, insistono con una grammatica ‘commisurativa’ che si traduce spesso soltanto in un più calibrato dosaggio degli anni e dei mesi di reclusione, non riuscendo così a incidere sulle potenzialità più profonde del concetto di rieducazione, concepito sempre più in antitesi con la realtà della detenzione carceraria.

4. *Una diversa declinazione della proporzione, nell’ambito della giustizia riparativa*

Non si può ignorare il fatto che sempre più voci della dottrina, a cui peraltro non manca certo autorevolezza, stiano proponendo concezioni della penalità assai diverse da quella classica di stampo retributivo e carcerocentrica. Si allude in particolare a modelli di giustizia riparativa, che appunto sanciscono un’emancipazione dalla proporzione sanzionatoria intesa come reazione dell’ordinamento con un male corrispondente a quello inflitto alla società dal reo: «contro la pena come raddoppio del male» è lo slogan collocato già nel titolo di un contributo di un autorevole studioso²⁵, che si allinea a una sensibilità sviluppata prima soprattutto in area lombarda, almeno per ciò che riguarda i penalisti²⁶.

mina la lealtà dell’ordinamento necessaria per poter impostare una genuina e condivisa rieducazione), Cost.

²⁵ M. DONINI, *Per una concezione post-riparatoria della pena. Contro la pena come raddoppio del male*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2013, p. 1162 ss.

²⁶ Tra i contributi degli ultimi anni, senza alcuna ambizione di esaustività, *Libro dell’incontro. Vittime e responsabili della lotta armata a confronto*, a cura di G. BERTAGNA, A. CERETTI, C. MAZZUCATO, Il Saggiatore, Milano, 2015; *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, a cura di L. EUSEBI, Vita e Pensiero, Milano, 2015; M. DOVA, *Pena prescrittiva e condotta reintegratoria*, Giappichelli, Torino, 2017; G. MANNOZZI, G.A. LODIGIANI, *Giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*, Giappichelli, Torino, 2017; G. MANNOZZI, *Giustizia riparativa*, in *Enciclopedia del diritto*, Annali X, Milano, Giuffrè, 2017, p. 465 ss. (ancorché meno recente, della stessa si veda EAD., *La giustizia senza spada. Uno studio*

Non sembra trascurabile nemmeno l'interesse recentemente mostrato da parte della politica nei confronti delle istanze di giustizia riparativa. Va dato atto all'attuale Ministro della giustizia, la costituzionalista Marta Cartabia, presidente emerito della Corte costituzionale, di aver dato forte impulso a un percorso che, a soli pochi mesi dal suo insediamento, ha fatto registrare l'approvazione di una legge delega al governo di riforma della giustizia, nell'economia della quale la riparazione sembra poter avere un ruolo centrale: si tratta delle legge n. 134 del 27 settembre 2021, che è denominata significativamente *Delega al Governo per l'efficienza del processo penale nonché in materia di giustizia riparativa e disposizioni per la celere definizione dei procedimenti giudiziari*²⁷.

Non pare questa la sede per dilungarsi in una descrizione dettagliata delle declinazioni della giustizia riparativa, potendo qui limitarsi a ricordare che non si tratta, in ogni caso, di procedere a una radicale privatizzazione della vicenda penale: forme di conciliazio-

comparato su giustizia riparativa e mediazione penale, Giuffrè, Milano, 2003); E. MATTEVI, *Una giustizia più riparativa. Mediazione e riparazione in materia penale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017; D. FONDAROLI, *Mille e non più mille: la riparazione pecuniaria e dintorni*, in *Archivio Penale*, 2018, *Speciale riforme*, p. 159 ss. (a livello monografico, in precedenza: EAD., *Illecito penale e riparazione del danno*, Giuffrè, Milano, 1999); C. MAZZUCATO, *Dalla parte di Caino per una giustizia riparativa*, Centro Formazione e Lavoro A. Grandi, Agrate Brianza, 2018; G. MANCA, *La riparazione del danno tra diritto penale e diritto punitivo*. Nel caleidoscopio delle recenti riforme, Wolters Kluwer-Cedam, Milano, 2019; M. DONINI, *Pena agita e pena subita. Il modello del delitto riparato*, in *Studi in onore di Lucio Monaco*, a cura di A. BONDI, G. FIANDACA, G.P. FLETCHER, G. MARRA, A.M. STILE, C. ROXIN, K. VOLK, Urbino University Press, Urbino, 2020, p. 389 ss. Per considerazioni problematiche riguardo al modello riparativo, si vedano, ad esempio, G. FIANDACA, *Note su punizione, riparazione e scienza penalistica*, in www.sistemapenale.it (28 novembre 2020), in particolare p. 4 ss.; D. PULITANÒ, *Il penale tra teoria e politica*, *ivi* (9 novembre 2020), in particolare p. 7 ss.

²⁷ Per un primo commento, si rinvia a G.L. GATTA, *Riforma della giustizia penale: contesto, obiettivi e linee di fondo della 'legge Cartabia'*, in www.sistemapenale.it (15 ottobre 2021), in particolare parr. 5.2 e 5.3, ove opportunamente si nota come la legge delega concepisca la giustizia riparativa quale risorsa «nell'interesse della vittima e dell'autore del reato». La sensibilità del Ministro all'argomento non è dell'ultima ora, come testimonia il libro M. CARTABIA, A. CERETTI, *Un'altra storia inizia qui*, Bompiani, Firenze-Milano, 2020, in particolare p. 55 ss.

ne con la vittima o i suoi familiari sono senz'altro contemplate e anzi incoraggiate, ma anche in presenza di netti rifiuti della specifica vittima o dei suoi familiari sembra comunque residuare spazio per parlare di riparazione, eventualmente interamente a beneficio della collettività, peraltro in linea con l'idea contrattualistica e – deve ritenersi – non pienamente superabile del reato come rottura del patto sociale, come fatto comunque di interesse della collettività, e non tanto come torto privato esclusivamente da risarcire a qualche persona fisica o giuridica.

È interessante, a questo punto, domandarsi se nella *Divina Commedia*, come visto ampiamente improntata alla proporzione retributiva, ci siano delle tracce di 'legittimazione' di una giustizia riparativa. È sostenibile e difatti è stato sostenuto con particolare riferimento al *Purgatorio*; certo non in modo unanime. Autorevoli studiosi come Domenico Pulitanò nel *Purgatorio* non hanno riscontrato nemmeno una declinazione dell'ideale rieducativo, in quanto la salvezza delle anime sarebbe già stabilita e si tratterebbe quindi soltanto di pura retribuzione proporzionale²⁸; proporzionale, questa volta, a differenza di ciò che riguarda l'*Inferno*, anche quanto alla durata dell'afflizione, sottoposta a termine. Per altri, invece, proprio nel *Purgatorio* vi sarebbe un importante seme culturale della giustizia riparativa, ad esempio perché è un percorso di espiazione finalizzato alla progressione verso il *Paradiso* e che si traduce in una conversione del male in bene. Anche laddove le pene sono aspre – nel *Purgatorio* non mancano immagini crude – spicca comunque una dimensione comunitaria dell'espiazione, di solidarietà e sostegno reciproco delle anime, opposta alla più diffusa solitudine infernale²⁹.

Resta allora da chiedersi se un accreditamento della giustizia riparativa rappresenti davvero uno scenario alternativo ed estraneo a logiche di proporzione. Più che a una vera alternativa alla proporzione sanzionatoria, si tratta di pensare a declinazioni alternative

²⁸ D. PULITANÒ, *Una lettura di Dante. Sulla giustizia*, cit., pp. 5 e 6.

²⁹ In questo senso, ad esempio, F. D'ALESSANDRO, *Giustizia retributiva e giustizia riparativa nella «Commedia» dantesca: una rilettura 'moderna' dei concetti di colpa, pena e beatitudine*, cit., p. 211 ss.

della proporzione stessa; per diverse ragioni, che possono qui essere soltanto richiamate esemplificativamente e per cenni.

È difficile immaginare che le aspettative di riparazione possano tradursi in una pretesa di conversione illimitata dell'offesa in direzione assiologicamente contraria. Se il percorso di riparazione si sviluppasse in termini nettamente sproporzionati rispetto al disvalore dell'illecito commesso, lo stesso percorso rischierebbe di fallire, intaccando quel punto di forza che risiede nella volontaria e convinta adesione al progetto.

Inoltre, occorre tenere a mente che la giustizia riparativa non elimina completamente la pena classica; semplicemente la rende davvero *extrema ratio*, come effettivamente dovrebbe essere, cioè soluzione ultima a cui fare eccezionale e sussidiario ricorso quando non ci sia adesione al percorso di riparazione. Pure in tal caso, di volontaria sottrazione alla riparazione, non si potrebbe andare oltre la proporzione con la gravità del fatto commesso³⁰. Anche per i riluttanti, dunque, se la pena non fosse proporzionata perderebbe quella sua indefettibile inclinazione alla rieducazione e sarebbe indubbiamente in aperto contrasto con il senso di umanità, altrettanto valorizzato dall'art. 27 della nostra Costituzione.

La sfida della proporzione, canone di razionalità, di giustizia trasversale all'intero ordinamento e riconosciuto anche a livello sovranazionale³¹, è dunque quella di riproporsi con gli opportuni

³⁰ La proporzione quale limite massimo della pena (cd. versione 'debole' della proporzionalità della pena) rappresenta peraltro l'idea oggi dominante tanto nella dottrina continentale quanto in quella anglosassone, che tendono quindi a valorizzarne la *ratio* di garanzia piuttosto che la (eccessiva) pretesa che la pena sia un'esatta (per quanto comunque convenzionale) *Schuldausgleich*, cioè una compensazione della colpevolezza (cd. versione 'forte' della proporzionalità della pena). In questo senso, F. VIGANÒ, *La proporzionalità della pena. Profili di diritto penale e costituzionale*, cit., p. 213 ss., il quale osserva condivisibilmente che sarebbe del tutto compatibile con la prima delle due prospettive menzionate la valorizzazione in fase di commisurazione della pena di attività riparatorie che abbiano significativamente attenuato la gravità oggettiva del danno prodotto con il reato (*ivi*, p. 192 ss.).

³¹ Sulle plurime declinazioni del concetto di proporzione nei diversi livelli sovranazionali, ad esempio, A.M. MAUGERI, *Il principio di proporzione nelle scelte punitive del legislatore europeo: l'alternativa delle sanzioni amministrative comunitarie*,

adeguamenti anche in relazione a modelli di penalità alternativa che ormai bussano alla porta³². È bene iniziare a parlarne...

in *L'evoluzione del diritto penale nei settori d'interesse europeo alla luce del Trattato di Lisbona*, a cura di G. GRASSO, L. PICOTTI, R. SICURELLA, Giuffrè, Milano, 2011, p. 67 ss.; V. MANES, *Il giudice nel labirinto. Profili delle intersezioni tra diritto penale e fonti sovranazionali*, Dike Giuridica Editrice, Roma, 2012, p. 144 ss., per il quale «in estrema sintesi, lo scenario sovranazionale sembrerebbe dominato dal modello di matrice tedesca» (*ivi*, p. 145), in cui l'idea di proporzione (*Verhältnismäßigkeit*, su cui, sempre nella dottrina italiana, si veda, ad esempio, anche A. NISCO, «Principio di proporzionalità» ed eclissi del bene giuridico in una recente sentenza della Corte costituzionale tedesca in materia di incesto, in *Principi costituzionali in materia penale e fonti sovranazionali*, a cura di D. FONDAROLI, Cedam, Padova, 2009, p. 147 ss., in particolare pp. 154 e 155) e soprattutto il corrispondente principio si scomporgono nei sottoprincipi ampiamente noti nel dibattito internazionale come «sustainability», «necessity» e «proportionality in the narrow sense» (come ribadito autorevolmente, di recente, da R. ALEXY, *Proportionality, constitutional law, and sub-constitutional law: A reply to Aharon Barak*, in *International Journal of Constitutional Law*, 2018, pp. 872 e 873); C. SOTIS, *I principi di necessità e proporzionalità della pena nel diritto dell'Unione europea dopo Lisbona*, in *Diritto penale contemporaneo – Rivista trimestrale (dpc-rivista-trimestrale.criminaljusticenetwork.eu)*, 2012, 1, p. 111 ss.; A. NIETO MARTÍN, *Proportionality*, in *General Principles for a Common Criminal Law Framework in the EU. A Guide for Legal Practitioners*, a cura di R. SICURELLA, V. MITSILEGAS, R. PARIZOT, A. LUCIFORA, Giuffrè, Milano, 2018, p. 73 ss.

³² Suona in questo senso 'profetico' l'*obiter dictum* di una pronuncia della Consulta in cui l'estensore – non è un caso che si trattasse dell'attuale Ministro Cartabia – proponeva una sintesi dei vari profili fin qui toccati: «Sul fertile terreno dei principi di cui agli artt. 3 e 27 Cost., che esigono di contenere la privazione della libertà e la sofferenza inflitta alla persona umana nella misura minima necessaria e sempre allo scopo di favorirne il cammino di recupero, riparazione, riconciliazione e reinserimento sociale, si è innestato il principio di proporzionalità della pena, conosciuto in molti ordinamenti europei, e codificato anche nell'art. 49, paragrafo 3, della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea» (Corte cost., 7 giugno 2017, n. 179, in *www.giurcost.org*, par. 4.4 del «Considerato in diritto»).

PARTE IV.
DANTE, IL MERCATO
E LA CULTURA

ELENA ORRÙ

DANTE NAVIGATORE E IL MONDO DEI MERCANTI DELLA SUA EPOCA*

Abstract: «Metter potete ben per l'alto sale / vostro navigio, servando il mio solco / dinanzi a l'acqua che ritorna eguale». Con questa terzina del *Paradiso* (II, vv. 13-15), Dante Alighieri, che raffigura se stesso metaforicamente come navigatore, invita i lettori, dotati di intelligenza adeguata, a mettersi sulla sua scia, seguendolo in alto mare. Si tratta di uno dei tanti riferimenti e metafore inerenti al settore marittimo e navale che si ritrovano nella *Commedia*. Ciò non deve stupire, non solo se si considerano alcuni dei luoghi ove il Poeta trascorse parte del suo esilio oppure svolse la sua attività di ambasciatore, nei quali aveva avuto la possibilità di entrare in contatto con quella realtà e vedere dal vivo, ad esempio, il fervore dei cantieri navali, ma anche perché Firenze stessa costituiva uno dei principali centri commerciali e finanziari dell'Occidente, ove si era sviluppata una fiorente classe manifatturiera, mercantile e bancaria, che aveva peraltro già contribuito alla nascita dei primi istituti di diritto marittimo e bancario, nell'ambito della *lex mercatoria*. Dante Alighieri, tuttavia, mostra di disprezzare «la gente nuova e i sùbiti guadagni» (*Inf.*, XVI, v. 73). I versi della *Commedia* offrono così l'occasione per muovere dalla visione socio-politica e giuridica di Dante e confrontarla con la nuova realtà sociale che si stava affermando, avuto riguardo anche agli importanti effetti di quest'ultima sulle fonti giuridiche.

Parole chiave: Dante Alighieri, *viator*, navigatore, navigazione, viaggio, mercanti, *lex mercatoria*.

Dante as a seaman and the merchants' world of his time. «Well may you launch upon the deep salt-sea / Your vessel, keeping still my wake before you / Upon the water that grows smooth again». In this tercet in the *Paradise* (II, 13-15: the English translation of the verses is from the edition edited by H.W. Longfellow, 1867), Dante Alighieri metaphorically describes himself as a seaman and invites smart readers to follow his wake in the high seas. This is only one of the many references and metaphors to the maritime and nautical sector provided in the *Comedy*. It is not surprising, considering the places where the Poet spent some of his exile or operated as ambassador: there he had the opportunity to get in touch with this world and experience, for example, the shipyards' fervour. Moreover, Florence itself was among the most important commercial and financial Western cen-

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

tres: there a flourishing manufacturing, commercial and banking class had developed and it contributed to the formation of the first Maritime and Banking Law instruments, within the *lex mercatoria*. However, Dante Alighieri disregards «the new inhabitants and the sudden gains» (*Inf.*, XVI, v. 73). Analysing the *Comedy*, it is therefore possible to compare Dante's social, political and legal perspective with the new social reality of his time, considering also the latter's important contribution to law sources.

Key words: Dante Alighieri, *viator*, seaman, navigation, voyage, merchants, *lex mercatoria*.

1. *Dante viator e gli 'affreschi marittimi' nella Commedia*

Dante Alighieri impersona perfettamente la figura del *viator* sia nella vita reale, in quanto esule costretto a peregrinare fra una corte e l'altra in cerca di ospitalità, offrendo i propri servizi, sia quale protagonista della *Commedia*.

Quest'ultima rispecchia, in effetti, lo schema dell'*itinerarium animae*, del viaggio allegorico, nuovo genere sviluppatosi dal XII secolo, a partire da opere precedenti, un celebre esempio è il *Tesoretto* dello stesso Maestro di Dante, Brunetto Latini. Questa tipologia di opere, caratterizzate da finalità didattiche o filosofiche, muove dalle parabole che erano attribuite a San Bernardo ed è caratterizzata dalla presenza di figure allegoriche ed ipostasi di vizi e virtù, che forniscono ammaestramenti al protagonista onde consentirne il progresso, sia nel percorso di viaggio sia nella propria crescita personale¹.

Nella *Commedia*, in particolare, il viaggio di Dante non presenta solamente natura geografica, come percorso che, dalla selva oscura, conduce il protagonista attraverso l'inferno, passando per il cammino ascoso, fino al purgatorio ed al paradiso: il viaggio, coerentemente ascendente, è, allo stesso tempo, un grande pellegrinaggio nell'intimità del protagonista ed in questo senso il suo valore si appalesa nella conversione che dallo stesso scaturisce.

¹ C. SEGRE, *L'itinerarium animae nel Duecento e Dante*, in *Lecture classensi*, XIII, a cura di M. CORTI, Longo, Ravenna, 1984, pp. 12 ss. e 16 ss.

In questo senso, più o meno all'inizio di ogni cantica, Dante si trova a navigare. Nell'*Inferno* deve attraversare letteralmente (nella finzione letteraria) l'Acheronte:

«Ed ecco verso noi venir per nave
un vecchio, bianco per antico pelo, [...]
Ma poi che vide ch'io non mi partiva,
disse: "Per altra via, per altri porti
verrai a spiaggia, non qui, per passare:
più lieve legno convien che ti porti"»
(*Inf.*, III, vv. 82-83, 90-93).

Nel *Purgatorio*, il Poeta simbolicamente invoca l'assistenza di Calliope, la Musa della poesia epica, che dovrà guidare la navicella del suo ingegno in un mare meno «crudele» di quello dell'*Inferno* che il fiorentino si è appena lasciato alle spalle:

«Per correr miglior acque alza le vele
omai la navicella del mio ingegno,
che lascia dietro a sé mar sì crudele»
(*Purg.*, I, vv. 1-3).

La metafora della poesia come una nave che solca il mare ritor-
na, infine, all'inizio del canto II del *Paradiso*:

«Metter potete ben per l'alto sale
vostro navigio, servando il mio solco
dinanzi a l'acqua che ritorna eguale»
(*Par.*, II, vv. 13-15).

È stato osservato² che questa descrizione pare riferirsi a un'imbarcazione a propulsione esclusivamente velica, piuttosto comune all'epoca nei porti del Tirreno e dell'Adriatico, data la maggiore pe-

² A. CATERINO, *Dante e le arti del mare*, in *Vedi anche. Notiziario della Sezione Ligure dell'Associazione Italiana Biblioteche (riviste.aib.it)*, n. 1 del 2020, p. 6 ss.

ricolosità dei trasporti terrestri a causa dello stato pessimo delle strade e dei briganti e la loro maggiore lentezza per la necessità di versare i dazi richiesti, nonostante, comunque, i rischi propri della navigazione.

Moltissime sono le suggestioni ed i riferimenti di Dante al mondo della navigazione, immagini a volte impressionistiche e a volte molto dettagliate, che contribuiscono ad imprimere al racconto maggiore vita e a favorire l'immedesimazione dei lettori (specie di quelli contemporanei all'autore) nello stesso³.

Le conoscenze nel campo della navigazione che Dante dimostra di possedere non devono in effetti stupire: esse sono la conseguenza di quella vasta cultura eclettica che gli intellettuali italiani a lui contemporanei normalmente possedevano, oltre ad essere state probabilmente acquisite direttamente, tramite le esperienze ed i viaggi compiuti specie nel periodo dell'esilio⁴.

Fra i numerosi passi della *Commedia* in materia di navigazione, se ne possono ricordare alcuni.

Il più famoso è, indubbiamente, l'invettiva contro l'Italia, descritta come

«serva Italia, di dolore ostello,
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di provincie, ma bordello!»⁵.

Il ruolo fondamentale del nocchiere per condurre in sicurezza la nave a destinazione era già stato impiegato nel *Convivio*:

«[...] sì come vedemo in una nave, che diversi uffici e diversi fini di quella a uno solo fine sono ordinati, cioè a prendere loro desiderato porto per salutevole via: dove, sì come ciascuno ufficiale ordina la propria operazione nel proprio fine, così è uno che tutti questi fini considera, e

³ R. ORENGO, *Le arti del mare in Dante*, s.n., Roma, 1969, p. 163.

⁴ A. CATERINO, *op. cit.*, p. 1.

⁵ *Purgatorio*, VI, vv. 76-78.

ordina quelli; e questi è lo nocchiero, a la cui voce tutti obbedire deono»⁶.

Nel passo appena citato è resa efficacemente l'alacre attività delle diverse figure che, a bordo della nave, solo apparentemente paiono agire in maniera slegata e confusa, ma che devono invece ben coordinarsi sotto la guida del nocchiere⁷.

Altri versi della *Commedia* forniscono sprazzi descrittivi che permettono di riconoscere alcune tipologie di imbarcazioni o attività marinaresche o portuali.

La descrizione della manovra di rallentamento di una galea sottile trireme, in altre parole con tre ordini di remi per banco, molto diffusa nel Mediterraneo all'inizio del XIV secolo, si rinviene, ad esempio, nel canto XXV del *Paradiso*, ove i vogatori, al comando del responsabile delle manovre, fanno rientrano i remi per riposarsi dopo un lungo sforzo oppure per sfuggire un pericolo⁸:

«sì come, per cessar fatica o rischio,
li remi, pria nell'acqua ripercossi,
tutti si posan al sonar d'un fischio».

Diversa tipologia di imbarcazione è quella ricordata nel canto XXXII del *Purgatorio*⁹:

«ond'el piegò come nave in fortuna,
vinta da l'onda, or da poggia or da orza».

⁶ *Convivio*, IV, 5. A. CATERINO, *op. cit.*, p. 20.

⁷ In quanto conduce la nave impiegata per attraversare l'Acheronte, lo stesso Caronte è definito nocchiero da Dante: «Quinci fuor quete le lanose gote / al nocchier de la livida palude, / che 'ntorno a li occhi avea di fiamme rote» (*Inferno*, III, vv. 97-99).

⁸ *Paradiso*, vv. 133-135. A. CATERINO, *op. cit.*, p. 4.

⁹ *Purgatorio*, vv. 116-117.

Trattasi infatti di una nave a vela e non a remi, quali le cocche o le taride, all'epoca diffuse nel Mediterraneo¹⁰.

Quanto alle attività portuali, affascinante è la descrizione dell'arsenale di Venezia, forse veduto personalmente da Dante quale ambasciatore di Guido Novello da Polenta¹¹: essa ben si sposa con il contesto tumultuoso ove è inserita, ovvero nell'VIII cerchio delle Malebolge, in particolare la V bolgia, quella dei barattieri, seppure in un'ottica di contrapposizione del malvagio prodigarsi di questi con la vivace alacrità del cantiere navale¹²:

«Quale nell'arzanà de' Viniziani
bolle l'inverno la tenace pece
a rimpalmare i legni lor non sani,
ché navicar non ponno – in quella vece
chi fa suo legno nuovo e chi ristoppa
le coste a quel che più viaggi fece;
chi ribatte da proda e chi da poppa;
altri fa remi e altri volge sarte;
chi terzeruolo e artimon rintoppa –;
tal, non per foco ma per divin' arte,
bollia là giuso una pegola spessa,
che 'nviscava la ripa d'ogne parte»¹³.

I versi appena citati ricordano i diversi mestieri praticati nei cantieri navali, sia a terra sia a bordo delle navi, come quello di carpentiere, maestro d'ascia, remolaio, calafato, cordaio, velaio.

Le scene ricordate e molte altre della *Commedia* dantesca, richiamano, dunque, le molteplici attività legate al mondo della navigazione marittima e fluviale, che all'epoca in Italia era particolarmente

¹⁰ A. CATERINO, *op. cit.*, p. 5.

¹¹ *Contra*, T. DI SALVO, in D. ALIGHIERI, *La divina commedia. Inferno*, Zanichelli, Bologna, 1985, nt. p. 354.

¹² In questo senso, N. SAPEGNO, in D. ALIGHIERI, *Inferno*, La Nuova Italia, Firenze, 1968. *Contra*, B. CROCE, *La poesia di Dante*, in *Scritti di storia e letteratura politica*, XVII, Laterza, Bari, 1921, p. 64.

¹³ *Inferno*, XXI, vv. 7-18.

te diffusa¹⁴. La navigazione era fondamentale per i commerci della nuova classe mercantile che stava emergendo e che, tuttavia, non gode dell'attenzione e delle simpatie del Poeta, a differenza delle attività 'tecniche' che così vivamente sono descritte nella sua opera.

2. *Dante e la classe mercantile della sua epoca*

Dante, dunque, stigmatizza la nuova classe mercantile, originata dalla gente proveniente da fuori dell'originaria cerchia di mura fiorentine, dal contado e dai paesi limitrofi, ne condanna la mancanza di tradizioni, la superbia e la sfrenatezza derivanti dai rapidi guadagni ottenuti con cinismo e mancanza di scrupoli. Celeberrime sono le invettive rivolte in questo senso contro la gente arricchita che ha conquistato il potere nella città natale dell'Alighieri:

«La gente nuova e i sùbiti guadagni
orgoglio e dismisura han generata,
Fiorenza, in te, sì che tu già ten piagni»¹⁵.

E:

«Godi, Fiorenza, poi che se' sì grande,
che per mare e per terra batti l'ali,
e per lo 'nferno tuo nome si spande!»¹⁶.

All'epoca di Dante, si era, infatti, compiuta la cd. rivoluzione commerciale: Firenze era stata interessata da una rapida crescita demografica, tanto da dover costruire una nuova cerchia di mura, ed

¹⁴ G. FASOLI, *Navigazione fluviale. Porti e navi sul Po*, in *La navigazione mediterranea nell'alto medioevo*, II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1978, pp. 581-586; M. TOCCI, *Sintesi storica delle fonti del diritto marittimo dall'antichità al medioevo*, in *Diritto dei trasporti*, 2002, pp. 349-394.

¹⁵ *Inferno*, XVI, vv. 73-75.

¹⁶ *Inferno*, XXVI, vv. 1-3.

espansione economica, grazie anche allo sviluppo dei traffici internazionali, da un lato, con l'Oriente e, dall'altro, con le Fiandre, in virtù della posizione strategica delle città italiane alla confluenza delle principali rotte marittime e vie terrestri. Nei primi decenni del Trecento, i mercanti e banchieri fiorentini formavano la più grande potenza economica e finanziaria d'Europa¹⁷. Trattavasi di una società complessa e dinamica e tuttavia anche intimamente lacerata e ricca di contraddizioni, come ben testimoniano le stesse vicende di cui fu protagonista il Poeta¹⁸.

Sebbene, all'epoca, nobiltà ed alta borghesia appartenessero entrambe al patriziato cittadino, diversi furono i loro destini: l'antica nobiltà feudale e fondiaria era destinata ad esaurirsi in breve tempo, avendo ormai compiuto la sua funzione storica, mentre la nuova classe borghese era espressione dell'economia di mercato¹⁹.

Dante Alighieri non si riconosceva, quindi, nella classe sociale emergente e negli ideali di cui questa era portatrice²⁰. Non a caso, nel canto XV del *Paradiso*, il Poeta, tramite la figura del suo antenato Cacciaguیدا, richiama la Firenze dell'XI secolo, che viene descritta come virtuosa e tranquilla, ancora non contaminata dalle genti provenienti dall'esterno de «la cerchia antica»²¹.

Eppure, nonostante la grande distanza morale espressa da Dante rispetto a questi nuovi mercanti, troviamo nel *Convivio* un'intensa descrizione delle loro preoccupazioni per i rischi che correavano nei viaggi intrapresi per esercitare il commercio²²:

¹⁷ A. SAPORI, *Studi di Storia economica: secoli XIII-XIV-XV*, I, Sansoni, Firenze, 1955, p. 477 ss.

¹⁸ G. CHERUBINI, *Dante e le attività economiche del tempo suo*, in *Rivista di storia dell'agricoltura*, 1989, 2, p. 4 ss.

¹⁹ E. FIUMI, *Fioritura e decadenza dell'economia fiorentina*, in *Archivio storico italiano*, 1957, p. 435.

²⁰ A. SAPORI, *Studi di storia economica*, III, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 515-533; E. SESTAN, *Italia medievale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1968, p. 290; G. CHERUBINI, *op. cit.*, p. 5.

²¹ E. FIUMI, *op. cit.*, p. 392 ss.

²² G. CHERUBINI, *op. cit.*, p. 16 ss.

«[...] Quanta paura è quella di colui che appo sé sente ricchezza, in camminando, in soggiornando, non pur vegliando ma dormendo, non pur di perdere l' avere ma la persona per l' avere! Ben lo sanno li miseri mercatanti che per lo mondo vanno, che le foglie che 'l vento fa menare, li fa tremare, quando seco ricchezze portano; e quando senza esse sono, pieni di sicurtade, cantando e sollazzando fanno loro cammino più breve»²³.

Il riferimento alla sicurezza rispetto a potenziali pericoli di chi è povero, peraltro, richiama alla mente il passo sul povero pescatore dell' Epiro Amiclate, presso la cui capanna una notte trovò rifugio Cesare, contenuto nel canto XI del *Paradiso*, dedicato a San Francesco:

«[...] né valse udir che la trovò sicura
con Amiclate, al suon de la sua voce,
colui ch' a tutto 'l mondo fé paura»²⁴.

Invero, è proprio in questo periodo che si realizza una profonda trasformazione del mercante, da itinerante a uomo d' affari sedentario, grazie alla costituzione di succursali gestite da propri uomini di fiducia²⁵ e ad alcune innovazioni giuridiche, alcune delle quali saranno esaminate in prosieguo²⁶.

Riguardo ai mercanti, affatto diverso è l' atteggiamento di Boccaccio, nel *Decamerone*, influenzato da un contesto culturale profondamente diverso da quello che ha informato l' opera di Dante, nonostante il breve lasso di tempo che li separa²⁷.

²³ *Convivio*, IV, XIII, 11.

²⁴ *Paradiso*, XI, vv. 67-69.

²⁵ S. TOGNETTI, *Le compagnie mercantili-bancarie toscane e i mercati finanziari europei tra metà XIII e metà XVI secolo*, in *Archivio storico italiano*, 2015, pp. 688 e 692 ss.

²⁶ V. par. 4.

²⁷ V. BRANCA, *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Sansoni, Firenze, 1996, p. 135.

La *Divina Commedia* e il *Decameron* sono accomunati dall'elemento del viaggio e dalla rappresentazione di debolezze e virtù umane, ma presentano notevoli differenze. In primo luogo, come già ricordato, il viaggio di Dante è ascendente in senso sia geografico sia spirituale, mentre quelli nell'opera di Boccaccio sono puramente geografici. Inoltre, l'Alighieri si rivolge ad un pubblico aristocratico e colto e critica, per contro, il nuovo ceto mercantile, che è, invece, al centro, seppur non senza ironia, dell'opera di Boccaccio, ove la ricerca, condotta dai protagonisti, non ha più ad oggetto la beatitudine celeste, bensì quella terrena²⁸.

3. *Brevi cenni sull'impostazione politica e giuridica di Dante ed i suoi riflessi in merito alle fonti del diritto*

Sul piano più specificamente politico e giuridico, il sogno di Dante è la restaurazione dell'Impero, nell'ambito della celeberrima teoria dei due Soli: trattasi, a ben vedere, di una visione all'epoca già anacronistica. Nel *Monarchia*, così come nella *Commedia*, Dante individua nell'imperatore il reggitore ideale, l'unico che potesse riportare ordine e giustizia nel mondo: non a caso lo chiama «curator orbis. Iustitia potissima est solum sub Monarcha»²⁹.

L'irrealizzabilità di quanto auspicato dal Poeta emerge da tre fattori principali: la nascita degli Stati nazionali, l'istanza di autonomia dei Comuni ed il successivo emergere delle Signorie.

Quanto alla prima delle circostanze suaccennate l'imperatore, dopo la morte di Federico II stentava a far accettare il proprio primato temporale specie nei confronti dei primi Stati nazionali che si stavano formando³⁰. Sempre più numerose erano le prese di posizione di sovrani, come Roberto d'Angiò o Filippo il Bello, nei con-

²⁸ *Ibidem*; F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Salani, Firenze, 1965, p. 336 ss.

²⁹ *Monarchia*, I, XI, 2.

³⁰ H. PIRENNE, *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Sansoni, Firenze, 1956, p. 258.

fronti del potere imperiale. Emblematico è quanto affermato dal Giudice della Magna Regia Curia di Napoli Marino da Caramanico, che, tra il 1278 ed il 1285, nel celebre proemio delle Costituzioni del regno definì giuridicamente la nuova realtà politica applicandovi la famosa formula «rex in regno suo est imperator»³¹.

Per quanto concerne i Comuni e soprattutto Firenze, i Guelfi neri tendevano ad affermare la propria autonomia rispetto ai poteri imperiale e papale. A tal fine, rileva che, verso il termine del XIII secolo, nacquero le prime vere e proprie attività bancarie, allorquando le compagnie iniziarono a raccogliere somme di denaro depositate da privati risparmiatori e promisero in cambio una partecipazione agli utili o un interesse fisso. Queste somme erano, poi, concesse a prestito all'imperatore, al sommo pontefice o a sovrani per finanziare le loro imprese³². Le decisioni di accettare le richieste di prestito provenienti dai soggetti testé menzionati non erano esenti da considerazioni di natura politica: non è un caso che la politica estera di Firenze, sotto la pressione dei banchieri, si evolse in senso più decisamente favorevole al papa e al re di Napoli, in quanto ciò era considerato più vantaggioso per la nuova classe mercantile e la sua affermazione egemonica. L'eccessiva esposizione delle compagnie a causa dei prestiti concessi alle monarchie, come nel caso di Edoardo III d'Inghilterra (1312-1377), condusse, tuttavia, a disastri finanziari.

Contrapposti ai Guelfi neri, quelli bianchi, ai quali apparteneva Dante, erano, per contro, principalmente composti da coloro la cui ricchezza era costituita dai possedimenti terrieri e dagli artigiani dediti al piccolo commercio cittadino: queste categorie, quindi, non beneficiavano della nuova economia monetaria e di credito, ma ne subivano, invece, le conseguenze. Infatti, i banchieri fiorentini erano soliti finanziare, mediante prestiti, pure il Comune, onde permettergli di compiere le imprese prefissate, ma le somme di denaro prestate erano solitamente restituite mediante l'imposizione di ga-

³¹ P. BREZZI, *Dante e gli Angioini*, in *Dante e l'Italia meridionale. Atti del Convegno nazionale di Studi danteschi*, a cura del Seminario di Studi danteschi di Caserta, Olschki, Firenze, 1966, p. 158.

³² E. FIUMI, *op. cit.*, p. 387.

belle sul piccolo commercio dei generi di consumo e di tasse sulle proprietà in città e nel contado³³.

In quest'epoca iniziarono altresì a manifestarsi le deficienze dell'istituto comunale, che sarà nel tempo sostanzialmente trasformato nella signoria personale di un banchiere³⁴.

Dal punto di vista giuridico, il nuovo ceto mercantile e bancario, al fine di consentire lo sviluppo degli scambi anche internazionali, favorì la nascita di una diversa cultura tecnico-giuridica più idonea alle esigenze contemporanee rispetto a diritti ed usi feudali³⁵, ma anche allo stesso *ius civile* di matrice romanistica, rappresentato in particolare dallo straordinario *Corpus Iuris Civilis* dell'imperatore Giustiniano, protagonista del canto VI del *Paradiso*.

Nasce, dunque, lo *jus mercatorum*, le cui fonti sono normalmente identificate nelle consuetudini e nelle prassi consolidate sviluppate dagli stessi mercanti e finalizzate alla regolamentazione di rapporti contrattuali ed extracontrattuali ed accettate dai suoi esponenti come cogenti, negli statuti delle corporazioni mercantili e nella giurisprudenza delle *curiae mercatorum*³⁶.

La *lex mercatoria*, che mantiene tuttora fondamentale importanza nei contratti commerciali internazionali, è stata così definita quale «il più riuscito esempio di diritto globale senza Stato»³⁷.

Trovano in quest'epoca la loro origine non solo gli istituti e strumenti giuridici fondamentali per il diritto marittimo, ma anche per il moderno diritto commerciale.

³³ B. BARBADORO, *La condanna di Dante e le fazioni politiche del suo tempo*, in *Studi danteschi*, 1920, 2, pp. 69-74; E. FIUMI, *op. cit.*, p. 434 ss.

³⁴ Cfr. S. BERTELLI, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, p. 44 ss.

³⁵ A. SAPORI, *Studi di Storia economica: secoli XIII-XIV-XV*, I, cit., p. 53 ss.

³⁶ F. GALGANO, *Lex mercatoria*, il Mulino, Bologna, 2010⁵, p. 9; M.C. MALAGUTI, A. MAZZONI, *Diritto del commercio internazionale. Fondamenti e prospettive*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 1 ss.

³⁷ G. TEUBNER, *Global Bukowina: Legal Pluralism in the World Society*, in *Global Law without a State*, a cura di Id., Aldershot, Dartmouth, 1997, p. 3.

4. *La lex mercatoria, diritto uniforme creato dai mercanti*

Tra i meriti ascrivibili ai mercanti italiani è, dunque, quello di aver contribuito alla nascita e allo sviluppo di nuove tecniche finanziarie che influirono non poco sull'aumento del volume degli scambi, quali le lettere di cambio, gli assegni, le polizze assicurative, le polizze di carico. Occorre precisare preliminarmente che, al fine di rinvenire un fondamento giuridico per questi nuovi strumenti, si ricorreva ad istituti propri dell'esistente *ius civile*³⁸, talvolta tramite vere e proprie *fictio iuris*.

Infatti, l'aumento degli scambi a livello europeo e la necessità di evitare di portare con sé grandi quantità di denaro contante resero necessaria la creazione di strumenti con cui regolare crediti e debiti sorti anche su piazze diverse, ad esempio nelle fiere della Champagne, che hanno costituito i primi casi di stanze di compensazione (antesignane delle contemporanee *clearing house*). A tal fine nacque il contratto di *cambium* o *instrumentum ex causa cambii*, il precursore della successiva lettera di cambio e della moderna cambiale: si trattava di un rogito nel quale era riconosciuta l'esistenza di un debito che avrebbe dovuto essere pagato in un luogo diverso da quello della sottoscrizione e in valuta differente, secondo un determinato tasso di cambio³⁹.

Anche la polizza di carico, che si fondava originariamente sugli istituti della cessione del credito e della novazione del contratto⁴⁰, costituisce uno dei primi esempi di titoli di credito: trasferendo il documento, è trasferito il possesso (mediato) delle merci⁴¹ ed il diritto alla loro riconsegna da parte del vettore.

³⁸ V. anche B. PARADISI, *Il diritto e lo spirito nel Medio Evo*, in *Concetto, storia, miti e immagini del Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1973, pp. 353-392.

³⁹ S. TOGNETTI, *op. cit.*, p. 696.

⁴⁰ E. BENSA, *Le forme primitive della polizza di carico. Ricerche storiche con documenti inediti*, Stabilimento d'arti grafiche Caimo & C., Genova, 1925, p. 8; S. BAUGHEN, *Shipping Law*, Routledge-Cavendish, London-New York, 2009, p. 27.

⁴¹ Nei sistemi di *common law* si tratta di *constructive possession*.

In quest'epoca nascono anche le prime forme di assicurazioni marittime, come il prestito a cambio marittimo, che è basato, appunto, su una *fictio*: infatti, esso consisteva in un prestito concesso da un investitore, con garanzia sulla nave, sul carico o sul nolo, che doveva essere restituito, insieme agli interessi, solamente se i beni oggetto della garanzia fossero arrivati integri a destinazione⁴².

⁴² Sull'evoluzione successiva delle assicurazioni, cfr. A. LEGNANI ANNICHINI, *The risks of whoever trades by sea in the Italian commercial doctrine of the Modern Ages. First considerations*, in *Il diritto marittimo*, 2019, pp. 537-545.

LAURA MARIA FRANCIOSI

DANTE, COMPARATISTA *ANTE LITTERAM**

Abstract: La data di nascita del diritto comparato come scienza viene fatta coincidere con il 1900, quando, in occasione della grande Esposizione Mondiale di Parigi, Lambert e Saleilles organizzarono il primo Congresso Internazionale di Diritto Comparato. Tuttavia, è interessante notare come Dante nelle sue opere si riveli già un comparatista, *ante litteram* sicuramente, ma pur sempre un comparatista. Ciò, in particolare, perché egli utilizza ed applica le tecniche della comparazione, soprattutto con riferimento alla struttura e al testo della *Divina Commedia*, e per il modo di affrontare il viaggio che è chiamato a percorrere. Così facendo, Dante anticipa alcuni dei pilastri della scienza comparatistica e alcuni dei temi più attuali di essa: dai problemi di traduzione giuridica agli scopi (e metodi) della comparazione, all'importanza delle influenze – consapevoli o inconsapevoli – dei fattori culturali sul diritto e sulle sue applicazioni.

Parole chiave: Dante, diritto comparato, formanti, crittotipi, traduzione giuridica.

Dante, an *ante litteram* comparatist. The origin of Comparative Law as a science is identified as of 1900 when, during the Paris worldwide Expo, Lambert and Saleilles organized the first International Conference of Comparative Law. However, it is interesting to underline that Dante, within his works, appears as a comparatist, though of course *ante litteram*. This emerges, in particular, in light of the use of the comparative methods and techniques with peculiar reference to the text and the framework of the *Divina Commedia*, as well as the way he faces his journey. In so doing, Dante brings forward some pillars of the comparative science and some of its most topical issues: i.e., the legal translation, the methods and purposes of the Comparative Law, the relevance upon the law and its applications of the conscious and/or unconscious influences of the different cultural factors.

Key words: Dante, Comparative Law, formants, cryptotypes, legal translation.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Dante e i pilastri della comparazione*

La nascita del diritto comparato come scienza viene fatta coincidere con il 1900, anno in cui, in occasione dell'Expo universale, si tenne a Parigi il 1° Congresso mondiale di diritto comparato. Questo era stato preceduto dalla costituzione in Francia, nel 1869, della *Société de législation comparée*¹.

È opinione concorde che, prima di allora, non si potessero trovare esempi di comparazione in senso tecnico: se è vero che in alcune opere erano ravvisabili riferimenti a esperienze giuridiche diverse, si ritiene che, tuttavia, essi si limitassero a scambi culturali o mere giustapposizioni di soluzioni giuridiche distinte, ma che non integrassero una comparazione in senso proprio².

Fermo restando il valore della considerazione di cui sopra, un autore pare costituire un'eccezione: Dante.

Invero, se si prendono in considerazione le opere di Dante, *in primis* la *Divina Commedia*, ma non solo, si può notare come in esse fossero già presenti – peraltro non necessariamente quali considera-

¹ R. SACCO, *Introduzione al diritto comparato*, in *Trattato di diritto comparato*, dir. da Id., Utet, Torino, 1992, rist. 2003, p. 7.

² I comparatisti hanno individuato soltanto alcune, limitate, eccezioni: il *Delle Leggi* di Teofrasto, in cui si cerca di ritrovare i principi comuni ai vari sistemi giuridici greci, descrivendo in una parte speciale le norme che divergono dallo schema comune; in epoca post-classica la *Collatio legum Mosaicarum et Romanum*, nella quale vengono posti a confronto alcuni scritti di giuristi romani classici con le leggi di Mosè (al fine di dimostrare la conformità del diritto romano a quello di origine biblica, probabilmente con lo scopo di rafforzare il credo cristiano). In epoca successiva a quella di Dante (1265-1321), si ricordano in Inghilterra i due scritti di Sir John Fortescue, *De Laudibus legum Angliae* e *The Governance of England*, in cui viene effettuato un confronto – dichiaratamente non obiettivo, in quanto finalizzato a dimostrare la superiorità del primo – tra il diritto inglese e quello francese. In epoca decisamente posteriore, un impulso rilevante alla comparazione è stato dato da Bacone e Leibniz, sebbene questi ultimi non fossero comparatisti: di Bacone si ricorda, in particolare, il *De dignitate et argumentis scientiarum* (1623), ove un invito al giurista a liberarsi dai limiti imposti dal diritto nazionale. Così: K. ZWEIFERT, H. KÖTZ, *Introduzione al diritto comparato*, I, *Principi fondamentali*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 57-59.

zioni *incidenter tantum*, bensì sovente in maniera ben tratteggiata – alcuni dei capisaldi e dei temi centrali della scienza comparatistica.

Partendo da un tema specifico, e prima di analizzare la questione in una prospettiva più generale, si può notare come quello della traduzione giuridica costituisca una delle problematiche di primario rilievo nell'agenda del comparatista³. È infatti noto che 'lingua' e 'diritto' costituiscono un binomio inscindibile e che le norme giuridiche vengono veicolate attraverso un linguaggio che non è quello comune e neppure quello letterario, ma un linguaggio scientifico, che implica ed esprime concetti tecnici, espressione di eredità culturali e tradizioni giuridiche⁴. Per il comparatista italiano, e più in generale per il giurista municipale che intenda approcciarsi ad un modello straniero⁵, il primo ostacolo da superare, a meno che non si voglia circoscrivere la propria indagine al diritto della Repubblica

³ R. SACCO, *Traduzione giuridica*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, Aggiornamento, I, Utet, Torino, 2000, p. 722 ss., in particolare §§ 5 e 7. Sul tema della traduzione giuridica così come sugli altri temi centrali della comparazione giuridica richiamati in seguito, esiste una vasta ed autorevole letteratura, sia italiana sia straniera. Considerata l'impossibilità di riportare tutte le opere, nel testo si farà principalmente riferimento ad alcune di quelle che, generalmente, sono ritenute paradigmatiche per la formazione del comparatista.

⁴ L'Accademia internazionale di diritto comparato, su proposta italiana, discusse il tema a Sidney nel 1986: da qui il volume collettaneo con introduzione di R.M. BEAUPRÉ, *La traduction juridique*, in *Les cahiers du droit*, 1987, pp. 735-745 (nel volume è presente anche un contributo di R. SACCO, *Un point de vue italien*, *ivi*, pp. 845-859). Sempre su questo argomento si segnala, in particolare, la collana *Le lingue del diritto* a cura di B. POZZO, edita da Giuffrè, Milano. Cfr. inoltre: G. SNOW, J. VANDERLINDEN, *Français juridique et science du droit*, Bruylant, Bruxelles, 1995; O. MORÉTEAU, *L'anglais pourra-t-il devenir la langue juridique commune en Europe?*, in *Les multiples langues du droit européen uniforme*, a cura di R. SACCO, L. CASTELLANI, L'Harmattan Italia, Torino, 1999, p. 143 ss.; *La traduzione del diritto comunitario ed europeo: riflessioni metodologiche*, a cura di E. IORIATTI FERRARI, Università degli Studi di Trento, Trento, 2007; V. JACOMETTI, B. POZZO, *Traduttologia e linguaggio giuridico*, Cedam, Padova, 2018.

⁵ In proposito: D. CORAPI, *Lo studio e l'insegnamento del diritto privato comparato nelle università italiane*, in *Rassegna di diritto civile*, 1986, p. 435; A. GUARNERI, *Nova et vetera nella ricerca e nell'insegnamento del diritto comparato*, in *La nuova giurisprudenza civile commentata*, 2012, 2, p. 6 ss.

di San Marino o a quello del Canton Ticino, è proprio la diversità linguistica, con i correlati problemi di traduzione.

In questo ambito, come evidenziato dai comparatisti più attenti, la traduzione letterale sovente non è praticabile e non è neppure l'opzione migliore perché, per poterla correttamente applicare, occorre essere certi dell'effettiva corrispondenza giuridica tra un termine proprio del modello straniero rispetto a quello del modello della lingua di destinazione. Laddove, infatti, si percorresse in maniera acritica la via della traduzione letterale, il rischio sarebbe quello di dare luogo ad esiti non corretti e, in alcuni casi, paradossali o addirittura comici. Celebre è l'errore in cui si rischia di incorrere ove si ipotizzi di rendere la funzione e la figura del 'notaio' di *civil law* con il termine – dichiaratamente *false friend*⁶ – di *public notary*, proprio del modello di *common law*. È evidente che, con buona pace del *public notary* statunitense, quest'ultima figura professionale sia ben lungi dal poter essere equiparata a quella del notaio italiano o di altri Paesi di *civil law*⁷.

Immaginiamo poi la perplessità, nel migliore dei casi, di un *common lawyer* che si veda sottoporre la versione in lingua inglese di un contratto internazionale in cui si faccia riferimento alla categoria dei 'diritti reali' italiani, avendo tradotto tale concetto giuridico con l'espressione '*real rights*' o, ancora, '*true rights*'⁸. A voler essere magnanimi, il lettore di *common law* sarebbe portato a pensare che la controparte italiana abbia un comportamento singolare, posto che perde tempo a disquisire di diritti 'veri' e di diritti che, evidentemente, tali non sono!

⁶ Rispetto a tale problema, in generale: S. FERRERI, *Falsi amici nelle corti*, Giappichelli, Torino, 2019.

⁷ Per tutti: K. ZWEIGERT, H. KÖTZ, *Introduzione al diritto comparato*, II, *Istituti*, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 60-61.

⁸ Sulla proprietà e i diritti reali in prospettiva comparatistica, si veda in particolare: A. GAMBARO, *Proprietà in diritto comparato*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, XV, Utet, Torino, 1997, *ad vocem*; A. GAMBARO, A. CANDIAN, B. POZZO, *Property, propriété, eigentum*, Cedam, Padova, 1992.

In ragione di ciò la scienza comparatistica ha evidenziato ulteriori opzioni di traduzione, in particolare: (i) creare un neologismo⁹; (ii) rendere il termine straniero con una perifrasi o locuzione esplicativa dei suoi tratti salienti e, infine, (iii) rinunciare a tradurre¹⁰. Vi sono infatti istituti giuridici (si pensi ad esempio a *soviet*, *shar'ia*, *trust*) che circolano a livello globale mantenendo inalterata la loro terminologia di origine e portando con sé tutto l'apparato concettuale che li connota¹¹.

L'attenzione a tali rilievi è ben presente in Dante: infatti, nell'epistola che egli scrisse a Can Grande della Scala, signore di Verona, cui fu dedicato proprio il *Paradiso*, Dante avverte il suo illustre lettore, così come tutti noi, di prestare particolare attenzione al fatto che la *Commedia* sia un'opera polisensa (*polisemos*) e che l'opzione letterale, la più immediata e semplice, in effetti possa rivelarsi fuorviante e limitata. Accanto ad essa, esorta l'Autore, occorre tenere conto del – e quindi svelare il – significato simbolico, quello morale e quello anagogico, ossia spirituale e trascendente¹². Ciò richia-

⁹ Tecnica che si pone quale espressione di una forma di creatività del giurista: in proposito, in prospettiva più ampia, si veda G. PASCUZZI, *La creatività del giurista. Tecniche e strategie dell'innovazione giuridica*, Zanichelli, Bologna, 2018².

¹⁰ R. SACCO, *Traduzione giuridica*, cit., in particolare §§ 12-13.

¹¹ R. SACCO, *Traduzione giuridica*, cit. Molto interessanti al riguardo i rilievi di: A. GAMBARO, *Trust*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, XIX, Utet, Torino, 1999, *ad vocem*, e M. LUPOI, *Trusts*, Giuffrè, Milano, 2001.

¹² Epistola a Cangrande della Scala, [7]: «Per chiarire quello che si dirà bisogna premettere che il significato di codesta opera non è uno solo, anzi può definirsi un significato *polisemos*, cioè di più significati. Infatti il primo significato è quello che si ha dalla lettera del testo, l'altro è quello che si ha da quel che si volle significare con la lettera del testo. Il primo si dice letterale, il secondo invece significato allegorico o morale o anagogico. Questi diversi modi di trattare un argomento si possono esemplificare, per maggior chiarezza, con i versetti: «Allorché dall'Egitto uscì Israele, e la casa di Giacobbe (si parti) da un popolo barbaro; la nazione giudea venne consacrata a Dio; e dominio di Lui venne ad essere Israele». Infatti se guardiamo alla sola lettera del testo, il significato è che i figli di Israele uscirono d'Egitto, al tempo di Mosè; se guardiamo all'allegoria, il significato è che noi siamo stati redenti da Cristo; se guardiamo al significato morale, il senso è che l'anima passa dalle tenebre e dalla infelicità del peccato allo stato di grazia; se guardiamo al significato anagogico, il senso è che l'anima santificata esce dalla schiavitù della presente corruzione terrena alla libertà dell'eterna gloria».

ma quanto già sviluppato, in maniera ben tratteggiata, da Dante nel *Convivio*¹³, ove si legge:

«Le scritte si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama *litterale*, e questo è quello che non si stende più oltre la lettera delle parole fittizie, sì come le favole dei poeti. L'altro si chiama *allegorico*, e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna [...] Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritte ad utilitate di loro e di loro discenti: sì come appostare si può nello Evangelio, quando Cristo salio lo monte per transfigurarsi, che de li dodici Apostoli menò seco li tre: in che moralmente si può intendere che alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia. Lo quarto senso si chiama *anagogico*, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale ancora che sia vera eziandio nel senso litterale, per le cose significate, significa delle superne cose dell'eternal gloria: sì come vedere si può in quello canto del Profeta che dice che nell'uscita del popolo d'Israel d'Egitto Giudea è fatta santa e libera. Che avegna essere vero secondo la lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che nell'uscita dell'anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate».

Ponendosi in una prospettiva comparatistica più generale, nell'opera di Dante emergono con particolare evidenza quelli che rappresentano i pilastri della comparazione giuridica, come enunciati e sintetizzati nelle cd. Tesi di Trento. Come noto, le cinque Tesi di Trento, originariamente sviluppate da un gruppo di compa-

¹³ *Convivio*, II, I, 3-7. Questi quattro significati sono anche stati ritenuti corrispondenti alle quattro funzioni della psiche elaborate da Jung: (i) il significato letterale, che corrisponde alla funzione della sensazione; (ii) il significato allegorico, corrispondente al pensiero; (iii) il significato morale, che corrisponde al sentimento e (iv) il significato anagogico, che corrisponde in parte all'intuizione e che viene anche chiamato simbolico (dal greco *symbolon*, unione) in quanto, in una sintesi superiore che li trascende, comprende anche gli altri significati. A. MAZZARELLA, *Alla ricerca di Beatrice*, Vivarium, Milano, 2002², p. 49.

ratisti italiani, rappresentano il manifesto del comparatista, sintetizzando appunto i tratti costitutivi di tale scienza¹⁴.

La prima Tesi si focalizza sull'oggetto della comparazione giuridica, precisando che il vero scopo immediato e diretto, l'elemento irrinunciabile ed imprescindibile di ogni attività di comparazione è la conoscenza. La comparazione porta dunque alla conoscenza. Ulteriori scopi, quali ad esempio l'armonizzazione o unificazione del diritto sono certamente meritevoli, ma possono anche mancare, ponendosi come scopi aggiuntivi ed eventuali¹⁵.

La seconda Tesi individua l'oggetto della comparazione e lo identifica nei fatti, presenti o passati, effettivamente accaduti¹⁶. In questo senso, si precisa, il diritto comparato e le scienze storiche adottano gli stessi criteri di validazione¹⁷.

La terza, quarta e quinta Tesi si focalizzano sui metodi della comparazione. La terza Tesi, in particolare, esclude che possa definirsi comparazione un'analisi finalizzata a scambi culturali o a giustapposizione di soluzioni, dovendo la comparazione misurare analogie e differenze tra i modelli oggetto di indagine¹⁸. La quarta e la

¹⁴ Per approfondimenti: A. GAMBARO, R. SACCO, P.G. MONATERI, *Comparazione giuridica*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, III, Utet, Torino, 1988, *ad vocem*; R. SACCO, *Introduzione al diritto comparato*, cit., pp. 16, 48-51.

¹⁵ Prima tesi: «Il compito della comparazione giuridica, senza il quale essa non sarebbe scienza, è l'acquisizione di una migliore conoscenza del diritto, così come in generale il compito di tutte le scienze comparatistiche è l'acquisizione di una migliore conoscenza dei dati appartenenti all'area a cui essa si applica. L'ulteriore ricerca e promozione del modello legale o interpretativo migliore sono risultati considerevolissimi della comparazione, ma quest'ultima rimane scienza anche se questi risultati fanno difetto».

¹⁶ Seconda tesi: «La comparazione rivolge la sua attenzione ai vari fenomeni giuridici concretamente realizzati nel passato o nel presente, secondo un criterio per cui si considera reale ciò che è concretamente accaduto. In questo senso, la comparazione ha lo stesso criterio di validazione delle scienze storiche».

¹⁷ Alla luce delle analogie tra il comparatista e lo storico del diritto, Paolo Grossi definisce entrambi «giuristi di frontiera»: M. ΤΙΜΟΤΕΟ, *Grammatiche del diritto. In dialogo con Paolo Grossi*, il Mulino, Bologna, 2020, pp. 55-66.

¹⁸ Terza tesi: «La comparazione non produce risultati utili finché non si misurano le differenze che intercorrono fra i sistemi giuridici considerati. Non si fa comparazione finché ci si limita agli scambi culturali o all'esposizione parallela delle soluzioni esplicitate nelle diverse aree».

quinta Tesi¹⁹ richiamano l'attenzione alla necessità di portare alla luce le dissociazioni tra enunciati teoretici e regole operazionali, tenendo conto di tutti gli elementi che concorrono a formare un dato ordinamento e, in particolare, anche di quei fattori che influenzano, sovente inconsciamente e inconsapevolmente, la nascita, l'interpretazione e l'applicazione di una regola giuridica, non necessariamente verbalizzata²⁰.

2. (segue) «... dentro a le segrete cose» – Formanti e crittotipi

Un postulato fondamentale della scienza comparatistica è la critica ai principi di unità e di autosufficienza dei sistemi; di non contraddizione di un ordinamento giuridico, così come l'attenzione posta alle diverse componenti che concorrono, appunto, a formare le sue regole giuridiche²¹. Componenti che, a seconda del modello considerato, possono assumere rilievo differente.

¹⁹ Quarta tesi: «La conoscenza dei sistemi giuridici in forma comparativa ha il merito specifico di controllare la coerenza dei vari elementi presenti in ogni sistema, dopo aver identificato e ricostruito questi stessi elementi. In specie, essa controlla se le regole operazionali presenti nel sistema siano compatibili con le proposizioni teoretiche elaborate per rendere conoscibili le regole operazionali». Quinta tesi: «La conoscenza di un sistema giuridico non è monopolio del giurista appartenente al sistema dato; se da una parte è favorito dall'abbondanza delle informazioni, sarà però impacciato più di ogni altro dal presupposto che gli enunciati teoretici presenti nel sistema siano pienamente coerenti con le regole operazionali del sistema considerato».

²⁰ A. WATSON, *From Legal Transplants to Legal Formants*, in *The American Journal of Comparative Law*, 1995, p. 469, che enfatizza come la cultura determini i parametri del ragionamento decisorio del giudice; i sistemi giuridici dai quali il giurista municipale sarà influenzato e l'ampiezza stessa di tale influenza. Inoltre l'Autore evidenzia come la natura del dato culturale vari da una società a un'altra, ribadendo che, in conclusione, in assenza di consapevolezza circa l'importanza dell'essere radicati in una particolare cultura giuridica, non si è in grado di comprendere i parametri del discorso giuridico.

²¹ «Comparazione e storia accettano l'universo dei modelli giuridici come universo di modelli autonomi (anche se astrattamente collegati), dotati di contenuti non sempre uniformi, sì che tra essi è ammessa contraddizione. Il principio di non contraddizione, che è il feticcio dei giuristi finché si muovono all'interno di un si-

Così, ad esempio, sono stati individuati modelli in cui, perlomeno tradizionalmente, poteva essere considerato prevalente il formante giurisprudenziale, altri in cui lo era quello legislativo e altri, infine, connotati da un ruolo di primo rilievo di quello dottrinale²². Accanto a questi tre formanti 'classici' devono tuttavia essere considerati altri fattori che concorrono a connotare un dato sistema: ad esempio, formanti poco considerati ma certamente importanti sono le dichiarazioni di scienza²³; la formazione del giurista; la prassi (in particolare nel campo dei contratti internazionali, ove le rego-

stema determinato, cessa completamente di valere in una qualsiasi prospettiva che sia di tipo storicistico. In questa prospettiva qualunque modello è vero se concretamente è esistito, e qualunque modello che di fatto è vero ha tanta legittimità quanta ne ha qualsiasi altro modello che di fatto è parimenti vero». R. SACCO, *Formante*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, VIII, Utet, Torino, 1992, *ad vocem*, in particolare § 2.

²² Rispettivamente: (i) i sistemi di *civil law* post-codificazione; (ii) quelli di *common law*; e (iii) i sistemi islamici e quelli di *civil law* pre-codificazione. Per tutti: A. GAMBARO, R. SACCO, *Sistemi giuridici comparati*, in *Trattato di diritto comparato*, dir. da R. SACCO, Utet, Torino, 2004².

²³ «Formanti poco studiati sono le varie forme di dichiarazioni di scienza. Talora queste dichiarazioni di scienza si presentano come (apparenti) qualificazioni della fattispecie; e sono (in realtà) medii logici superflui fra le fattispecie e gli effetti. [...] Non si dica che queste dichiarazioni di scienza, superflue come medii logici, difettano di carattere giuridico, e sono perciò estranee all'ordinamento. Quale che sia la loro origine – dottrinale, o legale, o giudiziale – esse costituiscono proposizioni capaci di incidere sul modo di intendere la regola operativa cui vengono sovrapposte, e in questo senso sono mezzi d'interpretazione (quindi, fonti secondarie di diritto). Poiché il legislatore ha il compito di dettare regole, e non quello di argomentare, non toccherebbe a lui, a prima vista, inserire nei testi legali medii logici. Tuttavia il legislatore qualifica e classifica, e con ciò finisce per adottare definizioni e proposizioni teoretiche che possono anche a) mettersi in contraddizione con le regole operative, ovvero b) essere superflue perché alla pratica è sufficiente la regola operativa. La provenienza dal legislatore della definizione assegna a quest'ultima un carattere ufficiale. La mancanza di un collegamento diretto fra la pratica e la definizione assegna a quest'ultima un carattere declamatorio. Le proposizioni di tipo declamatorio esplicitano spesso una ideologia (l'ideologia che ispira quel dato ordinamento, o l'ideologia cui quel dato potere crede di ispirarsi, o vuol far credere che intende ispirarsi)». R. SACCO, *Formante*, cit., § 3.

le sorte all'interno della cd. *business community* giocano un ruolo di primo piano)²⁴.

Proprio la dissociazione tra formanti può portare, a parità di regola legislativa, a risultati differenti, così come enunciazioni teoretiche opposte possono invece dare luogo a regole operazionali convergenti: «Una legge uniforme, se non viene messo in funzione un meccanismo giurisdizionale che ne assicuri un'applicazione omogenea, sarà applicata in modi diversi nei vari paesi. È ciò che è avvenuto, ad es., con la legge cambiaria. Leggi formulate diversamente vengono invece interpretate in modi convergenti, o si dimostrano compatibili con formulazioni teoretiche, classificatorie, parallele»²⁵.

Accanto ai formanti occorre tenere conto, per poter meglio conoscere un dato ordinamento, evidenziandone le dissociazioni tra enunciazioni teoretiche e regole operazionali, anche di quegli elementi in esso presenti ed operanti a livello inconsapevole e/o inconscio. Questi elementi che operano in maniera non verbalizzata e che

²⁴ Sulla nuova *lex mercatoria* e sul ruolo della comunità d'affari internazionale si veda, ad esempio R. GOODE, H. KRONKE, E. MCKENDRICK, *Transnational Commercial Law. Text, Cases and Materials*, Oxford University Press, Oxford, 2015², pp. 34-47. La letteratura sui contratti internazionali è ampia. Tra le opere principali si segnalano: F. GALGANO, F. MARRELLA, *Diritto del commercio internazionale*, Cedam, Padova, 2007; F. BORTOLOTTI, *Diritto dei contratti internazionali*, Cedam, Padova, 2009³; A. FRIGNANI, M. TORSELLO, *Il contratto internazionale. Diritto comparato e prassi commerciale*, in *Trattato di diritto commerciale e di diritto pubblico dell'economia*, XII, a cura di F. GALGANO, Cedam, Padova, 2010; F. MARRELLA, *Manuale di diritto del commercio internazionale*, Cedam, Padova, 2020.

²⁵ R. SACCO, *Formante*, cit., § 2. Tema, questo, particolarmente sentito anche con riferimento alla Convenzione di Vienna del 1980 sulla vendita internazionale di beni mobili (CISG), rispetto alla quale l'esigenza di garantirne l'interpretazione ed applicazione uniforme (i.e. art. 7 CISG), soprattutto in assenza di un apparato giurisdizionale unitario, ha determinato lo sviluppo di forme di controllo dottrinale particolarmente attento, supportato anche dalla creazione di appositi *databases*: tra queste iniziative si segnalano, ad esempio, l'attività del *CISG Advisory Council*, un ente privato che si propone lo scopo di favorire l'applicazione uniforme della Convenzione attraverso la pubblicazione di *Opinions* su vari profili di interesse della stessa; il CISG database, a cura della Pace University, che raccoglie e mette a disposizione ampio materiale sulla CISG; e l'UNCITRAL Digest of case law on the CISG. Per approfondimenti: <https://www.cisgac.com/>, <https://iicl.law.pace.edu/cisg/cisg>.

condizionano la mentalità e l'agire del giurista municipale sono ciò che la scienza comparatistica definisce 'crittotipi'²⁶.

Normalmente, un giurista appartenente ad un sistema dato trova maggior difficoltà a liberarsi dall'insieme dei crittotipi presenti nel suo sistema, che non ad abbandonare le regole di cui sia pienamente consapevole. Questa soggezione ai crittotipi costituisce la 'mentalità' del giurista di un determinato Paese. E la differenza di 'mentalità' rappresenta il principale ostacolo alla comprensione fra giuristi di provenienza territoriale diversa; ad esso si può ovviare soltanto con l'esercizio della comparazione, a livello sistemologico e istituzionale²⁷.

Questi aspetti sono presenti nelle opere dantesche, in particolare nella *Commedia*.

Nei punti più oscuri della sua opera Dante si rivolge direttamente al lettore. È il Poeta stesso che spinge il lettore – quindi un soggetto esterno, non attore diretto dell'opera, così come lo è il comparatista rispetto a un sistema diverso – a 'frugare' più in profondità nelle 'segrete cose', cioè in quelle parti sconosciute, che ignoriamo o da cui siamo trascinati, condizionati. E tale indagine va condotta senza pregiudizi, con finalità in primo luogo conoscitiva. Viene in considerazione in proposito, *ex multis*, il canto III dell'*Inferno*, versi 19-21:

«E poi che la sua mano a la mia puose
con lieto volto, ond'io mi confortai,
mi mise dentro a le segrete cose».

Analogamente, il canto IX dell'*Inferno*, versi 61-63:

²⁶ R. SACCO, *Crittotipo*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, V, Utet, Torino, 1989, *ad vocem*: «Tutto il cammino della scienza procede rendendo noti dati (operanti ma) non conosciuti. Il crittotipo di oggi può essere la regola nota di domani. In particolare, anche il diritto consta, per una parte, di proposizioni note e verbalizzate, e per un'altra parte, di crittotipi».

²⁷ *Sic*, R. SACCO, *Crittotipo*, cit.

«O voi ch'avete li 'ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto 'l velame de li versi strani».

Non solo, Dante consiglia specificamente di procedere dal noto all'ignoto, secondo le seguenti tappe: il soggetto, la forma, la finalità e il modo di ascolto²⁸.

Il soggetto è certamente l'uomo. L'uomo che è al centro di tutta l'opera dell'Autore, cui egli si rivolge spesso in maniera diretta: l'uomo del passato (ossia i personaggi storici di volta in volta incontrati, scelti per la loro valenza simbolica ed evocativa); l'uomo del presente, coevo all'Autore e partecipante delle vicende che ne determinarono la vita e l'esilio; e l'uomo del futuro, i posteri cui Dante si sente legato anche in virtù del compito e dell'investitura affidatagli dall'avo Cacciaguada²⁹. Per descrivere la forma Dante usa un linguaggio paradossale, contraddittorio³⁰, per certi versi alchemico, e non dà giudizi, ma esemplificazioni³¹. Egli parte da una determinata situazione storica e ambientale, o da un certo personaggio, ma li ricrea a mo' di simbolo per esprimere un'esperienza interiore o veicolare un'indicazione, appunto come emerge dal dialogo con il suo antenato:

«Ma nondimen, rimossa ogne menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna.
Ché se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nodrimento
lascerà poi, quando sarà digesta.

²⁸ Epistola a Cangrande della Scala, 8-9, 16-18.

²⁹ Cfr. *infra*, nel testo.

³⁰ Sul ruolo, nella *Divina Commedia*, delle eccezioni e delle contraddizioni rispetto a un sistema legale si veda, in particolare: J. STEINBERG, *Dante e i confini del diritto*, Viella, Roma, 2016, *passim* e, in estrema sintesi, pp. 8-11. Nell'opera si sottolinea altresì la funzione esemplificativa, con finalità evolutivo-educative, dei personaggi storici illustrati da Dante.

³¹ «La forma, ovvero il modo di trattare, è poetico, fittivo, descrittivo, digressivo, transuntivo, e oltre a questo definitivo, divisivo, probativo, improbativo e positivo d'esempii»: Epistola a Cangrande della Scala, 9.

Questo tuo grido farà come vento,
 che le più alte cime più percuote;
 e ciò non fa d'onor poco argomento.
 Però ti son mostrate in queste rote,
 nel monte e ne la valle dolorosa
 pur l'anime che son di fama note,
 che l'animo di quel ch'ode, non posa
 né ferma fede per essempro ch'aia
 la sua radice incognita e ascosa,
 né per altro argomento che non paia»³².

Quello che Dante ha visto e conosciuto, nel bene e nel male, deve cantarlo a beneficio dei posteri: è questo il suo compito, il più vero, che gli viene affidato dall'avo, Cacciaguida. Nel contempo il Poeta ribadisce, chiaramente, che i suoi personaggi sono esempi di situazioni paradigmatiche, utilizzati per far intendere di cosa egli stia parlando e funzionali a una migliore conoscenza e comprensione.

Con riguardo alla finalità, Dante ci sollecita a non fermarci al senso letterale e a quello allegorico, ma ci incita a penetrare il terzo significato, quello di ordine morale. Occorre portare la ricerca su di sé e sull'uomo in generale, e cercare di sperimentarla nella vita pratica, non per speculazione filosofica astratta né per tornaconto personale, posto che lo scopo per cui Dante ha scritto la *Commedia* è di ordine pratico³³ ed etico³⁴.

³² *Paradiso*, XVII, vv. 127-142.

³³ Prospettiva condivisa con le analisi giuseconomiche, *ex multis*: P. TRIMARCHI, *Rischio e responsabilità oggettiva*, Giuffrè, Milano, 1961; R.A. POSNER, A.T. KRONMAN, *The Economics of Contract Law*, Little, Brown and Company, Boston-Toronto, 1979; G. ALPA, F. PULITINI, S. RODOTÀ, F. ROMANI, *Interpretazione giuridica e analisi economica*, con prefazione di G. CALABRESI, Giuffrè, Milano, 1982; R. PARDOLESI, *Analisi economica del diritto*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, I, Utet, Torino, 1987, *ad vocem*; ID., *Profili comparatistici di analisi economica del diritto privato*, Cacucci, Bari, 2015; G. CALABRESI, *The Future of Law and Economics*, Yale University Press, New Haven, 2016.

³⁴ Epistola, a Cangrande della Scala, 16: «La branca della filosofia, sotto la quale procedono l'opera e questa parte, è quella della morale, ossia l'etica; infatti l'opera tutta, e questa parte, non è finalizzata alla speculazione del pensiero, bensì a un risultato concreto. Infatti se in qualche brano o in qualche passaggio il linguaggio

In relazione al ‘modo di ascolto’, il lettore è chiamato a far uso delle proprie capacità intellettive, senza farsi condizionare da elementi esterni, posto che per la conoscenza non è sufficiente la comprensione, ma anche la oggettivazione:

«Apri la mente a quel ch’io ti paleso
e fermalvi entro; ché non fa scienza,
senza lo ritenere, avere inteso»³⁵.

Nell’ambito della funzione evolutivo-educativa dell’incontro con personaggi storici, siano essi di maggiore o minore fama, coevi all’Autore o vissuti secoli prima, assumono rilevanza, per i fini che in questa sede rilevano, due incontri in particolare: il primo è quello con Carlo Martello, il secondo quello con Giustiniano.

Nell’incontro con Carlo Martello, Dante introduce uno dei capisaldi della *Commedia*: l’importanza dell’individuo nella società sulla base delle inclinazioni conferitegli dalle determinazioni celesti, con ciò riprendendo il discorso già espresso da Marco Lombardo³⁶ sull’influenza che i corpi celesti hanno nel dare l’*impronta* ad ogni individuo. Carlo Martello va ancora più a fondo: al di là della perpetuazione delle qualità dei progenitori³⁷, quello che è necessario per vivere in una società è che i vari individui abbiano qualità differenti e che tale pluralismo venga valorizzato. Di qui l’impor-

gio si fa simile a quello della filosofia speculativa, questo avviene non in virtù di un fine speculativo, ma per necessità intrinseche all’opera stessa. Infatti, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Metafisica*, “su qualcosa e su momenti particolari talvolta i pensatori pragmatici speculano”.

³⁵ *Paradiso*, V, vv. 40-42.

³⁶ *Purgatorio*, XVI.

³⁷ Secondo Dante, la mera perpetuazione delle qualità e caratteristiche dei progenitori, da sola, sarebbe pernicioso perché porterebbe ad un immobilismo in conflitto con la natura dinamica ed evolutiva della società: *mutatis mutandis*, il concetto richiama alla mente le opinioni di Friedrich Carl Von Savigny a proposito del diritto quale espressione del *Volksgeist*. K. ZWEIGERT, H. KÖTZ, *Introduzione al diritto comparato*, I, *Principi fondamentali*, cit., pp. 171-173.

tanza dell'*imprenta* dei cieli³⁸ che, unita alle qualità ereditate dal seme, struttura le naturali tendenze che l'uomo deve riconoscere in sé e sviluppare:

«Indi si fece l'un più presso a noi
e solo incominciò: "Tutti sem presti
al tuo piacer, perché di noi ti gioi.
Noi ci volgiam coi principi celesti
d'un giro e d'un girare e d'una sete,
ai quali tu del mondo già dicesti:
"Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete";
e sem sì pien d'amor, che, per piacerti,
non fia men dolce un poco di quiete»³⁹.

In una prospettiva analoga, Rodolfo Sacco:

«I diritti e le lingue differiscono. Il dato è reale, non può non essere coerente con tutto il reale che lo circonda, e perciò ne deve esistere una spiegazione. La spiegazione si trova nella natura delle cose. Tutto ciò che è reale è dominato dalla diversità. Ciò vale per il reale materiale e vale per il reale culturale. Il cavallo è diverso dall'asino, il grano è diverso daliglio. L'aria è diversa dall'acqua. Il carbonio è diverso dall'idrogeno. La diversità è la proprietà del reale. La diversità proviene dalla variazione, dal mutamento»⁴⁰.

Altrettanto rilevante è l'incontro con Giustiniano, considerata anche l'importanza essenziale del *Corpus Iuris Civilis* per il cd. 'rinascimento giuridico' della tradizione di *civil law* nell'XI secolo, il cui fulcro furono le Università, *in primis* Bologna⁴¹:

³⁸ Secondo la ricostruzione di matrice junghiana si tratterebbe delle 'influenze archetipiche': A. MAZZARELLA, *op. cit.*, p. 399.

³⁹ Incontro con Carlo Martello: *Paradiso*, VIII, vv. 32-39.

⁴⁰ R. SACCO, *Uniformità, diversità dei diritti*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, Aggiornamento, IV, Utet, Torino, 2009, *ad vocem*.

⁴¹ «Non ha bisogno di legittimazione la regola consuetudinaria, che opera in ragione dei nudi fatti. Giustiniano presentò il Digesto come una regola consuetudinaria, non altrimenti legittimata. Nel medio evo il Digesto era un'opera di dot-

«Cesare fui e son Iustiniano,
che, per voler del primo amor ch'i' sento,
d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano»⁴².

Ancora più significativo se si considera che, secoli dopo, Napoleone, nei giorni di confino a Sant'Elena, profferì le seguenti parole: «La mia vera gloria non è di avere vinto 40 battaglie. Waterloo cancellerà il ricordo di tante vittorie. Mentre ciò che non sarà mai cancellato, che vivrà eternamente, è il mio codice civile»⁴³.

Anche in ciò Dante si è dimostrato, ancora una volta, *ante litteram*.

trina senza una base nei fatti, ed è ovvio, a questo punto, che la si sia assistita con una legittimazione, proveniente, è superfluo dirlo, dal soprannaturale. Dante Alighieri è ben al corrente del mandato conferito da Dio a Giustiniano perché legiferi». R. SACCO, *Soprannaturale e diritto*, in *Digesto delle discipline privatistiche. Sezione civile*, Aggiornamento, VII, Utet, Torino, 2012, *ad vocem*, § 2.

⁴² Incontro con Giustiniano: *Paradiso*, VI, vv. 10-12.

⁴³ La citazione è riportata, ad esempio, in: V. VARANO, V. BARSOTTI, *La tradizione giuridica occidentale*, Giappichelli, Torino, 2021, p. 123.

FRANCESCO PAOLO CUNSOLO

«LA DIVINA FORESTA SPESSA E VIVA»:
IL PATRIMONIO UNESCO DI RAVENNA NEI
VERSI DI DANTE*

Abstract: Nel dicembre del 1996 il Comitato per il Patrimonio Mondiale dell'UNESCO ha iscritto nella *World Heritage List* i monumenti paleocristiani di Ravenna, consacrandone l'immenso valore storico e lo splendore dei mosaici che li decorano a patrimonio dell'umanità. Secondo l'ICOMOS (*International Council on Monuments and Sites*), l'organizzazione incaricata di valutare le candidature prima di sottoporle alla decisione del Comitato, i monumenti religiosi paleocristiani e bizantini di Ravenna sono «[...] di importanza straordinaria in ragione della suprema maestria artistica dell'arte del mosaico. Essi sono inoltre la prova delle relazioni e dei contatti artistici e religiosi di un periodo importante della storia della cultura europea». Alla luce del profondo legame che unì Dante a Ravenna, del resto testimoniato dal mausoleo che ancora oggi ospita le sue spoglie nel centro della città, il presente contributo intende analizzare la presenza di questo legame e dei monumenti ravennati nell'opera del Poeta, in particolare nei versi della *Commedia*. L'obiettivo è spiegare come i valori sacri e intangibili trasmessi dai mosaici di Ravenna, e che attualmente costituiscono un elemento centrale nella disciplina giuridica internazionale dedicata alla tutela dei beni culturali, fossero già presenti e celebrati nelle parole di Dante; a dimostrazione del ruolo che anche egli ha avuto nella costruzione progressiva del concetto di patrimonio culturale dell'umanità, che alcuni secoli dopo è stato codificato ed elaborato all'interno del diritto internazionale, grazie soprattutto al contributo dell'UNESCO e delle principali convenzioni internazionali in materia.

Parole chiave: UNESCO, patrimonio culturale mondiale, Lista del Patrimonio Mondiale (*World Heritage List*), monumenti paleocristiani di Ravenna, Dante Alighieri, *Divina Commedia*, diritto internazionale, beni culturali, valori culturali tangibili e intangibili.

«La divina foresta spessa e viva»: Ravenna's UNESCO World Heritage in Dante's verses. On December 1996 the UNESCO World Heritage Committee inscribed the Early Christian Monuments of Ravenna in the World Heritage List, celebrating their immense historical value and the magnificence of their mosaics as a common heritage of mankind. According to ICOMOS (International Council

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

of Monuments and Sites), the advisory body that provides evaluations of cultural properties proposed for inscription in the World Heritage List, the Early Christian Monuments of Ravenna «are of outstanding significance by virtue of the supreme artistry of the mosaic art that they contain, and also because of the crucial evidence that they provide of artistic and religious relationships and contacts at an important period of European cultural history». Considering the deep relationship between Dante Alighieri and Ravenna, which still finds a true evidence in the monumental tomb at the centre of the city, this article aims to analyse the existence of this linkage in Dante's poetry, especially in the *Divine Comedy*. The purpose of this essay is to explain and demonstrate the presence of Ravenna's intangible cultural values in Dante's words and rhymes, celebrating his contribution to the progressive evolution of the concept of world cultural heritage, which is a pillar of the current international legal framework for the protection of cultural properties. The concept of world cultural heritage is indeed a focal point in the UNESCO commitment for the protection and promotion of cultural expressions in all of their forms, both tangible and intangible.

Key words: UNESCO, world cultural heritage, World Heritage List, Early Christian monuments of Ravenna, Dante Alighieri, *Divine Comedy*, International Law, cultural properties, tangible and intangible cultural values.

1. *Introduzione*

Il 7 dicembre del 1996 il Comitato per il Patrimonio Mondiale dell'UNESCO ha iscritto nella Lista del Patrimonio Mondiale (*World Heritage List*) i monumenti paleocristiani di Ravenna. Questo riconoscimento, avvenuto sulla base della *Convenzione per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale* adottata dall'UNESCO nel 1972 (*World Heritage Convention*)¹, ha consacrato Ravenna tra i 'patrimoni dell'umanità' da proteggere nell'interesse di tutti i popoli, grazie allo straordinario valore storico e artistico delle sue basiliche e degli splendidi mosaici che le decorano. La fama di Ravenna non si ferma al suo significato storico e ai capolavori dell'arte musiva che essa custodisce, e che continuano a su-

¹ UNESCO, *Convenzione per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale*, Parigi, 16 novembre 1972 (entrata in vigore il 17 dicembre 1975). Di seguito 'Convenzione sul Patrimonio Mondiale/Convenzione'.

scitare, dopo secoli, un'attonita meraviglia: Ravenna è la città che ha accolto e ospitato Dante Alighieri, segnando la fine del suo lungo esilio nella notte tra il 13 e il 14 settembre 1321, quando la morte colse il Poeta. È, dunque, corretto considerare la città romagnola come l'ultimo vero rifugio di Dante, uno dei pochi luoghi dove sia possibile ricostruire, con sufficiente approssimazione, il dato storico sulla tormentata e caotica vita del Poeta, senza il rischio continuo di inciampare in grossolane congetture².

Il legame che unisce Dante a Ravenna, reso eterno dal mausoleo che, ancora oggi, ne custodisce le spoglie al centro della città, va però oltre la dimensione corporea: è un legame che ha una profondità artistica e spirituale, che si cela nelle tessere dei mosaici delle basiliche ravennati e nelle immagini che essi raccontano. Se, infatti, la vita di Dante è ancora argomento di dibattito tra gli studiosi, soprattutto a causa della fumosità delle fonti disponibili e dell'immensa difficoltà di ricostruire i movimenti e le vicende di un uomo del 1300, tuttavia possiamo dare per certo un fatto, o perlomeno assumerlo come tale senza timore di smentita: nel periodo trascorso a Ravenna, Dante ha sicuramente visitato e ammirato i mosaici di San Vitale, Sant'Apollinare in Classe e degli altri monumenti paleocristiani, e questa 'mirabile visione' ha avuto un impatto sulla sua ispirazione poetica.

Prendendo spunto dagli studi che, a partire dalla fine del XIX secolo fino ad oggi, hanno rinvenuto tracce delle ispirazioni musive nell'opera che, più di ogni altra, ha reso Dante immortale, la *Divina Commedia*, il presente contributo intende illustrare il legame poetico, oltre che storico, che unisce il Poeta fiorentino a Ravenna, in particolare ai patrimoni UNESCO della città. L'obiettivo di questa ricostruzione è svelare il ruolo che anche i mosaici di Ravenna e i versi di Dante, in quanto capolavori del genio creativo dell'uomo,

² Secondo il presidente dell'Accademia della Crusca, Claudio Marazzini: «l'unico momento in cui diventa chiaro ciò che fa Dante è il periodo trascorso a Ravenna, l'unico momento di chiarezza di un percorso oscuro». Si veda *Corriere di Romagna*, 12 gennaio 2021.

hanno avuto nella progressiva elaborazione del concetto di patrimonio culturale nel diritto internazionale.

2. *L'UNESCO e la Convenzione sul Patrimonio Mondiale del 1972*

Fin dall'istituzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura (*United Nation Educational, Scientific and Cultural Organization* – UNESCO)³, il diritto internazionale per la protezione dei beni culturali ha conosciuto un continuo sviluppo, basato su una consistente attività pattizia. La conclusione di accordi internazionali *ad hoc*, infatti, ha dato vita ad un articolato sistema di regole internazionali per far fronte ai fenomeni che minacciano la sopravvivenza dei beni culturali, in particolare i conflitti armati e il traffico illecito⁴, al contempo promuovendo la salvaguardia della diversità e il dialogo interculturale come strumenti efficaci per la costruzione di relazioni pacifiche tra le Nazioni.

All'interno di questo intenso percorso evolutivo, la Convenzione sul Patrimonio Mondiale del 1972 costituisce una delle tappe più importanti: essa rappresenta, infatti, un momento di svolta di questa disciplina, che ha segnato una rottura con il passato e con i concetti tradizionali applicati alla protezione dei beni culturali⁵. Le

³ *Costituzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura*, Londra, 16 novembre 1945.

⁴ Si vedano, a tal proposito, la *Convenzione dell'Aia per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato* (L'Aia, 14 maggio 1954) e la *Convenzione concernente le misure da adottare per interdire e impedire l'illecita importazione, esportazione e trasferimento di proprietà dei beni culturali* (Parigi, 14 novembre 1970).

⁵ Sull'evoluzione della protezione giuridica dei beni culturali si vedano, tra i molti: R. O'KEEFE, *World Cultural Heritage: Obligations To The International Community As A Whole?*, in *International & Comparative Law Quarterly*, 2004, pp. 189-209; *Le identità culturali nei recenti strumenti UNESCO. Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, a cura di L. ZAGATO, Cedam, Padova, 2008; A. VIGORITO, *Nuove tendenze della tutela internazionale dei beni culturali*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2013; R. BALZANI, *Fra patrimonializzazione e valorizzazione. Uno sguardo storico*, in *I territori del patrimonio. Dinamiche della patrimonializzazione e culture locali (secoli XVII-XX)*, a cura di R. BALZANI, S. ABRAM, C. MAZ-

circostanze che hanno portato alla sua adozione sono note: la celebre mobilitazione internazionale del 1959 per il salvataggio dei tesori archeologici nella valle della Nubia, in Egitto, dal rischio di sommersione durante la costruzione della Grande Diga di Assuan⁶; le catastrofiche inondazioni di Venezia e Firenze nel 1966, che condussero alla formazione di un movimento internazionale, su spinta dell'UNESCO, per il recupero degli inestimabili capolavori del Rinascimento.

Va inoltre sottolineato il ruolo decisivo che ebbero i crescenti fervori ambientalisti, dai quali scaturì una nuova coscienza internazionale che portò, nel giugno del 1972, alla convocazione a Stoccolma della Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente umano, considerata l'inizio del diritto internazionale dell'ambiente. Fu fondamentale, a questo proposito, la Dichiarazione di principi adottata al termine della Conferenza di Stoccolma, dove si afferma che «[b]oth aspects of man's environment, the natural and the man-made, are essential to his well-being and the enjoyment of basic

ZA, D. LA MONICA, R. PIRRAGLIA, L. PON, E. QUINTAVALLE, *il Mulino*, Bologna, 2015, pp. 9-24; J. BLAKE, *International Cultural Heritage Law*, Oxford University Press, Oxford, 2015; A. LUPO, *La nozione positiva di patrimonio culturale alla prova del diritto globale*, in *Aedon* (www.aedon.mulino.it), n. 2 del 2019; *The Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law*, a cura di F. FRANCONI, A.F. VRDOLJAK, Oxford University Press, Oxford, 2020; L. LIXINSKI, *International Heritage Law for Communities. Exclusion and Re-Imagination*, Oxford University Press, Oxford, 2020; *Tutela e valorizzazione del patrimonio culturale mondiale nel diritto internazionale*, a cura di E. BARONCINI, Bononia University Press, Bologna, 2021; M.C. COLOMBO, *La tutela internazionale dei beni culturali*, in *Diritto dei beni culturali e del paesaggio*, a cura di M.A. CABIDDU, N. GRASSO, Giappichelli, Torino, 2021, p. 55 ss.

⁶ Il progetto per la costruzione di questa diga, approvato dal Governo egiziano nel 1954 e noto come piano di *Saad El Aali*, avrebbe consentito di far fronte ai fabbisogni dell'industria e dell'agricoltura egiziane, al prezzo, tuttavia, della sparizione di tutti i monumenti e dei siti archeologici presenti nella zona interessata dai lavori. Si veda, sul punto, G. CANINO, *Il ruolo svolto dall'UNESCO nella tutela del patrimonio mondiale culturale e naturale*, in *La protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale a venticinque anni dalla Convenzione dell'UNESCO*, a cura di M.C. CICIRIELLO, Editoriale Scientifica, Napoli, 1997, p. 58 ss.

human rights – even the right to life itself»⁷; questo principio, che individua quali elementi costitutivi dell’ambiente umano sia i beni naturali sia quelli frutto dell’attività dell’uomo, categoria nella quale la dottrina fa rientrare anche i beni culturali⁸, ha giocato un ruolo decisivo nella determinazione dell’ambito di applicazione dell’imminente Convenzione UNESCO sul Patrimonio Mondiale. La Convenzione, infatti, è stato il primo (e finora unico) accordo internazionale ad aver stabilito un legame tra la protezione dei beni culturali e dei siti naturali di straordinaria importanza, istituzionalizzando la cooperazione internazionale alla loro conservazione e trasmissione alle generazioni future⁹.

Il regime di protezione introdotto dalla Convenzione, fondato sull’obbligo primario di ciascuno Stato parte di identificare, proteggere e valorizzare i beni culturali e naturali presenti sul proprio territorio¹⁰, ruota intorno ad un principio estremamente avanzato, in base al quale alcuni elementi culturali e naturali possiedono un’importanza universale, per cui spetta alla Comunità internazionale nel suo insieme di cooperare al fine di garantire la conservazione di questi ‘patrimoni dell’umanità’¹¹. Il concetto di ‘patrimonio’, del resto, è centrale nella nuova visione proposta dalla Convenzione: essa abbandona il concetto di ‘bene culturale’ (*cultural property*) utilizzato nei precedenti accordi internazionali (L’Aia 1954, UNESCO 1970) e introduce due distinte definizioni di ‘patrimonio culturale’ (*cultural heritage*)¹² e ‘patrimonio naturale’ (*natural heritage*). Ed è in

⁷ *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, Stoccolma, 16 giugno 1972, Preambolo.

⁸ M.L. PECORARO, *Uomo, natura, cultura e la Convenzione del 1972 sul patrimonio mondiale*, in *La protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale a venticinque anni dalla Convenzione dell’UNESCO*, cit., p. 291 ss.

⁹ F. FRANCONI, *La protezione internazionale dei beni culturali: un diritto consuetudinario in formazione?*, in *La tutela internazionale dei beni culturali nei conflitti armati*, a cura di P. BENVENUTI, R. SAPIENZA, Giuffrè, Milano, 2007, p. 24.

¹⁰ Convenzione sul Patrimonio Mondiale, art. 4.

¹¹ Convenzione sul Patrimonio Mondiale, art. 6.

¹² Convenzione sul Patrimonio Mondiale, art. 1: «Ai fini della presente Convenzione sono considerati “patrimonio culturale”: i *monumenti*: opere architettoniche, plastiche o pittoriche monumentali, elementi o strutture di carattere archeolo-

questo passaggio concettuale, indispensabile perché il principio del ‘patrimonio mondiale’ trovasse una piena ed efficace realizzazione, che risiede la vera rivoluzione copernicana introdotta dalla Convenzione: il termine ‘patrimonio’, infatti, abbraccia l’importanza universale dei siti culturali e naturali di eccezionale importanza per tutta l’umanità, ed incarna perfettamente l’idea che essi costituiscono un’eredità da trasmettere alle generazioni future; ciò determina un radicale cambio di prospettiva, poiché indica che, accanto all’interesse specifico dello Stato titolare di questi beni, esiste un interesse generale della Comunità internazionale alla loro conservazione.

La centralità e il valore del principio del patrimonio mondiale nella tutela internazionale dei beni culturali trovano un’evidente conferma nel numero di ratifiche ottenute dalla Convenzione, che oggi conta 194 Stati parti; praticamente l’intera Comunità internazionale. Ciò significa, come è stato rilevato dalla dottrina più autorevole, che il riferimento alla Comunità internazionale nel suo insieme, quando si parla di proteggere e valorizzare il patrimonio dell’umanità, «[...] cessa di essere una pura finzione giuridica e diventa una realtà a livello politico e istituzionale»¹³.

Nei suoi primi 50 anni di attività la Convenzione si è evoluta in maniera ‘silenziosa’, attraverso un’ampia interpretazione del suo testo e una rilettura dinamica del concetto di ‘patrimonio’, che le ha permesso di adattarsi costantemente alle nuove realtà: a partire dagli anni Novanta, il suo campo di applicazione è stato esteso ai cd. ‘paesaggi culturali’ (*cultural landscapes*), una nuova categoria di ‘patrimonio culturale’ che in origine non era prevista dalla Convenzione. Essi rappresentano quelle aree per la cui gestione l’uomo adotta delle tecniche che gli permettono di contribuire alla conservazione del-

gico, iscrizioni, grotte e gruppi di elementi di valore universale eccezionale dall’aspetto storico, artistico o scientifico; gli *agglomerati*: gruppi di costruzioni isolate o riunite che, per la loro architettura, unità o integrazione nel paesaggio hanno valore universale eccezionale dall’aspetto storico, artistico o scientifico; i *siti*: opere dell’uomo o opere coniugate dell’uomo e della natura, come anche le zone, compresi i siti archeologici, di valore universale eccezionale dall’aspetto storico ed estetico, etnologico o antropologico». Corsivi aggiunti.

¹³ F. FRANCONI, *op. cit.*, p. 24.

le caratteristiche fisiche del sito, salvaguardando il legame spirituale che lo lega ad esso¹⁴. L'introduzione della categoria dei paesaggi culturali ha dato un immenso contributo all'evoluzione del concetto di 'patrimonio culturale', mettendo in luce, accanto agli aspetti materiali ed estetici del paesaggio, anche i valori religiosi, spirituali e sociali che esso rappresenta. In questo modo, la conservazione di un luogo riconosciuto come *cultural landscape* diventa uno strumento non solo per proteggere le sue caratteristiche fisiche e tangibili, ma anche per promuovere il rispetto delle tradizioni e delle identità culturali di cui esso è testimonianza¹⁵.

Questo ampliamento della nozione di 'patrimonio culturale' ha avuto un impatto anche sui criteri di valutazione dello stesso, ai fini dell'applicazione del regime giuridico previsto dalla Convenzione. In particolare, sono stati elaborati i criteri di identificazione del cd. 'eccezionale valore universale' (*outstanding universal value*)¹⁶, ossia il requisito necessario perché il Comitato per il Patrimonio Mondiale (*World Heritage Committee*)¹⁷ possa iscrivere un bene, su richiesta dello Stato di appartenenza, nella Lista del Patrimonio Mondiale. Questi criteri non considerano solo gli aspetti estetici, artistici e

¹⁴ Per una definizione, si veda il par. 47 delle Linee guida operative per l'applicazione della Convenzione (*Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*). Esempi di paesaggi culturali sono: il paesaggio minerario della Cornovaglia e del Devon occidentale (iscritto nella *World Heritage List* nel 2006); la Riviera ligure orientale tra Cinque Terre e Portovenere (iscritta nel 1997); il Parco Nazionale di Tongariro, in Nuova Zelanda (iscritto nel 1993). Per un'analisi accurata, si rinvia a K. WHITBY-LAST, *Part II Commentary, Art. 1 Cultural Landscapes*, in *The 1972 World Heritage Convention: A Commentary*, a cura di F. FRANCONI, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 51-62.

¹⁵ Sul tema si veda A. VIGORITO, *op. cit.*, pp. 31-33.

¹⁶ *Operational Guidelines*, par. 49: «Outstanding universal value means cultural and/or natural significance which is so exceptional as to transcend national boundaries and to be of common importance for present and future generations of all humanity. As such, the permanent protection of this heritage is of the highest importance to the international community as a whole [...]».

¹⁷ Il *World Heritage Committee* è un organo intergovernativo composto da ventuno membri, con un mandato di sei anni, eletti dagli Stati parti durante le sessioni ordinarie della Conferenza Generale dell'UNESCO. È disciplinato agli artt. 8 e 9 della Convenzione del 1972 e ai parr. 19-21 delle *Operational Guidelines*.

monumentali del bene, ma sono stati sviluppati in modo da mettere in risalto la diversità e la grande varietà dei patrimoni culturali e naturali del mondo; alcuni, per esempio, insistono sul legame tra la salvaguardia del patrimonio tangibile e la tutela di quello intangibile, rappresentato dalla tradizione culturale di cui il bene è espressione (criteri iii, vi); o ancora, sul rapporto tra il bene culturale e l'ambiente in cui è inserito (criterio v)¹⁸.

Oggi la Lista del Patrimonio Mondiale conta 1154 iscrizioni, comprendenti 897 beni culturali, 218 beni naturali e 39 elementi misti. Attualmente l'Italia è il Paese con il maggior numero di iscrizioni (58), a riprova delle straordinarie ricchezze culturali e naturali presenti sul suo territorio, e che fanno della Penisola un autentico tesoro del mondo. E tra i numerosi beni italiani iscritti nella Lista, i monumenti paleocristiani di Ravenna, come vedremo a breve, rappresentano in maniera esemplare il concetto di 'patrimonio dell'umanità', dove materiale e immateriale convivono in un perfetto equilibrio.

3. *I monumenti paleocristiani di Ravenna*

Come già anticipato a conclusione del precedente paragrafo, l'Italia è il Paese che vanta il maggior numero di beni, culturali e naturali, iscritti nella *World Heritage List*, dunque riconosciuti ufficialmente come 'patrimoni dell'umanità' in base alla Convenzione UNESCO del 1972¹⁹. Questo riconoscimento, lungi dall'essere un mero certificato di eccellenza, comporta l'obbligo per lo Stato

¹⁸ I criteri per la valutazione dell'*outstanding universal value* sono attualmente dieci (i primi sei si applicano al patrimonio culturale, gli altri quattro al patrimonio naturale), e sono elencati al par. 77 delle *Operational Guidelines*. Per un'analisi esaustiva, si rinvia a B. BOER, *Part II Commentary, Art. 3 Identification and Delineation of World Heritage Properties*, in *The 1972 World Heritage Convention: A Commentary*, cit., pp. 86-102.

¹⁹ Per un elenco dettagliato dei beni italiani iscritti nella Lista, si rinvia al sito ufficiale della Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO: <https://www.une-sco.it/it/italianellunesco/detail/188>.

italiano di tutelare, valorizzare e trasmettere alle generazioni future questi patrimoni, in virtù di un interesse universale alla loro conservazione²⁰.

Tra le numerose gemme che compongono la corona dei patrimoni UNESCO d'Italia, Ravenna è senza dubbio una delle più fulgide e ammirate. Si tratta di un sito seriale costituito da otto edifici, conosciuti come 'monumenti paleocristiani'²¹, che oltre ad essere la massima rappresentazione dell'arte musiva e dell'architettura religiosa e funeraria del V e VI secolo d.C., testimoniano il ruolo centrale che la città romagnola ebbe in un periodo particolarmente tumultuoso della storia italiana ed europea, quando nel 402 d.C. divenne la nuova capitale dell'Impero sotto Onorio (384-423 d.C.), mentre Roma era stretta d'assedio dai visigoti di Alarico.

All'epoca in cui l'imperatore vi trasferì la sua corte, Ravenna non godeva di grande interesse o richiamo, salvo dal punto di vista logistico; definendola «una città che gli acquitrini e la malaria bastavano a difendere», Indro Montanelli, nel suo celebre stile secco e pungente, ne offre un ritratto alquanto impietoso: «Ravenna era, come lo è oggi Venezia, una città di lagune e di canali, che ne facevano il principale porto dell'Adriatico. Era del resto unicamente a questa cintura d'acqua, che la proteggeva meglio di qualunque bastione di pietra, ch'essa doveva la sua elezione a capitale. Altre attrattive essa non aveva, né di clima, né di paesaggio, né di architettura»²².

Nel I secolo d.C. il vescovo Apollinare d'Antiochia, poi proclamato santo, vi fondò la prima chiesa, quella che porta il suo nome;

²⁰ Come già indicato in precedenza (n. 10), l'obbligo di tutela incombe, *in primis*, sullo Stato territoriale; solo se del caso, lo Stato potrà ricorrere al sistema di assistenza e di cooperazione internazionale previsto dalla Convenzione.

²¹ I monumenti che compongono il sito UNESCO di Ravenna sono: il Mausoleo di Galla Placidia, la Basilica di San Vitale, il Mausoleo di Teodorico, il Battistero degli Ariani, il Battistero Neoniano, la Basilica di Sant'Apollinare in Classe, la Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, la Cappella Arcivescovile. Per maggiori informazioni, si rinvia all'indirizzo <https://www.unesco.it/it/PatrimonioMondiale/Detail/115>.

²² I. MONTANELLI, R. GERVASO, *L'Italia dei secoli bui: il Medio Evo sino al Mil-le*, Rizzoli, Milano, 1965, p. 96.

il gesto rese immediatamente Ravenna il terzo polo della cristianità, dopo Roma e Gerusalemme, e le conferì «quel carattere di città assorta e monastica, [...] una delle poche città romantiche della Penisola»²³; caratteristiche che, ancora oggi, essa serba intatte. Ma fu soprattutto Galla Placidia (388-450 d.C.), sorella di Onorio, dopo un periodo trascorso in ostaggio dei visigoti di Alarico, che fece di Ravenna un centro dell'arte e della cultura cristiana. E mentre l'Impero romano d'Occidente andava incontro al suo destino, infine deciso con la deposizione di Romolo Augustolo nel 476 d.C., il prestigio e l'influenza di Ravenna crescevano, e presto divenne una delle città più potenti d'Europa: prima con gli ostrogoti di Teodorico (454-526 d.C.), che ne fece la capitale del suo regno; poi, dopo essere stata riconquistata nel 540 d.C. dal generale bizantino Belisario per conto dell'imperatore Giustiniano (482-565 d.C.), ponendo così fine al dominio ostrogoto, divenne capitale dell'Esarcato d'Italia. Ciò la rese non solo un centro strategico per il controllo bizantino sulla Penisola, ma anche un importante crocevia di scambi tra la cultura occidentale e quella orientale.

Questo ruolo prestigioso di Ravenna come 'ponte tra due mondi' si riflette perfettamente nel patrimonio musivo delle sue basiliche paleocristiane. Lo straordinario valore di questi edifici risiede proprio nella miscela di stili e tradizioni di cui sono testimonianza, e che elevano i mosaici ravennati tra i migliori esempi di questa forma d'arte in Europa, con la loro miracolosa fusione di iconografia cristiana, tradizione greco-romana e stili orientali e occidentali tipici della cultura del tardo Impero.

Per questo motivo, nel dicembre del 1996, il Comitato per il Patrimonio Mondiale dell'UNESCO ha deciso di iscrivere i monumenti paleocristiani di Ravenna nella *World Heritage List*²⁴, recependo in pieno il rapporto presentato pochi mesi prima dall'ICO-

²³ *Ivi*, p. 97.

²⁴ L'iscrizione è avvenuta nel corso della 20^{ma} sessione del Comitato, tenutasi a Merida (Messico) dal 2 al 7 dicembre 1996.

MOS (*International Council of Monuments and Sites*)²⁵, l'organizzazione incaricata di assistere il Comitato nella procedura di redazione della Lista, che ne raccomandava l'iscrizione²⁶. Nella decisione che ha disposto il riconoscimento delle basiliche ravennati come patrimonio dell'umanità, si legge quanto segue: «[l']insieme dei monumenti religiosi paleocristiani e bizantini di Ravenna è di importanza straordinaria in ragione della suprema maestria artistica dell'arte del mosaico. Essi sono inoltre la prova delle relazioni e dei contatti artistici e religiosi di un periodo importante della storia della cultura europea»²⁷.

Dunque, alla luce di questa breve spiegazione, l'eccezionale valore universale dei monumenti ravennati non deriva solo dallo splendore delle decorazioni musive e dalla maestria nella loro realizzazione, ma anche dal fatto che sono la testimonianza viva di una tradizione culturale; in altre parole, lo spirito del loro tempo vive ancora intatto all'interno di quegli edifici e nelle tessere del mosaico. E difatti il Comitato, allineandosi alle raccomandazioni dell'ICOMOS,

²⁵ L'ICOMOS è un'organizzazione internazionale non governativa fondata nel 1965, impegnata nella promozione della teoria e della metodologia applicate alla conservazione e valorizzazione dei monumenti e dei siti di interesse culturale. All'interno dell'UNESCO, l'ICOMOS svolge il ruolo di organo consultivo (*Advisory Body*) del Comitato per il Patrimonio Mondiale, insieme all'ICCROM (*International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property*) e all'IUCN (*International Union for the Conservation of Nature*): in particolare, ha il compito di esaminare le liste preliminari presentate da ciascuno Stato per la redazione della *World Heritage List*, svolgendo report accurati sui beni culturali candidati, al fine di valutare la presenza dei requisiti di *outstanding universal value* necessari all'iscrizione. La decisione finale su quali beni iscrivere spetta, comunque, al Comitato per il Patrimonio Mondiale. Le funzioni dell'ICOMOS sono disciplinate ai parr. 34-35 delle *Operational Guidelines*.

²⁶ ICOMOS, *The Early Christian monuments and mosaics of Ravenna*, Advisory Body Evaluation, Doc. No 788, ottobre 1996. Nel suo rapporto, l'ICOMOS riconosceva lo straordinario valore delle basiliche paleocristiane (p. 62: «[...] without parallel in the information that they provide about artistic contacts and developments in this highly significant period in the cultural development of Europe»), capaci di portare una testimonianza collettiva di un preciso momento storico.

²⁷ Comitato per il Patrimonio Mondiale, *Inscription: The Early Christian Monuments of Ravenna*, Doc. WHC-96/CONF.201/21, pp. 68-69. Traduzione dell'autore.

ha disposto l'iscrizione dei monumenti paleocristiani non solo sulla base di criteri prettamente estetici e architettonici di *outstanding universal value*, ma anche in virtù del loro valore intangibile e del significato identitario che incarnano²⁸.

Lo splendore ultraterreno dei mosaici bizantini ha attraversato i secoli fino ai giorni nostri, ispirando la storia dell'arte e lasciando un segno in tutti gli ambiti della creatività umana: per citarne solo uno, lo scrittore Herman Hesse, durante uno dei suoi soggiorni italiani tra il 1901 e il 1914, annota nel suo *Diario* quella che definisce un'impressione 'enorme e indelebile': «Chi ha goduto a Ravenna lo spettacolo indescrivibile dei mosaici più antichi, col loro commovente linguaggio straordinariamente semplice e scabro, non può ritrovarsi a suo agio a San Marco»²⁹.

E tra gli innumerevoli artisti che nei secoli hanno potuto ammirare gli interni mosaicati delle basiliche paleocristiane, lasciandosi ispirare da questa 'indelebile' visione, Dante occupa un posto di assoluto rilievo.

4. *La presenza dei mosaici di Ravenna nei versi di Dante*

Come per molti altri fatti della sua vita, è difficile stabilire con chiarezza quando Dante si sia recato a Ravenna, accettando l'invito e l'ospitalità di Guido Novello da Polenta, signore della città. Su questo le fonti sono discordanti: secondo Giovanni Boccaccio, pri-

²⁸ Nello specifico, il Comitato ha disposto l'iscrizione delle basiliche ravennati sulla base dei criteri (i), (ii), (iii) e (iv) per la valutazione dell'*outstanding universal value*, ai sensi del par. 77 delle *Operational Guidelines*. Mentre i criteri (i), (ii) e (iv) insistono sulle caratteristiche estetiche e architettoniche dei beni culturali, il criterio (iii) tiene conto del legame tra la salvaguardia del patrimonio culturale tangibile e la tutela di quello intangibile.

²⁹ H. HESSE, *Dall'Italia e Racconti italiani*, Newton Compton Editori, Roma, 1991. I mosaici risuonano anche nella musica contemporanea: il compositore jazz Cole Porter scrisse *Night and day*, uno dei suoi brani più celebri, dopo aver ammirato la volta stellata di Galla Placidia. Su questo si veda G. STOK, *Ravenna, Cole Porter diventa bizantino*, in *La Stampa*, 11 luglio 2011.

mo biografo di Dante, persa ogni illusione di poter rientrare a Firenze alla morte di Enrico VII, egli si recò a Ravenna nel 1314, rimanendovi sino alla morte³⁰. È molto probabile, tuttavia, che Boccaccio si sbagli³¹, e a smentirlo sembrerebbe lo stesso Dante, quando nel *Paradiso* (canto XVII) Cacciaguida gli profetizza che godrà dei benefici di Cangrande della Scala³², riferendosi ad un soggiorno veronese di una certa importanza, sicuramente successivo al 1311, quando Cangrande diventa unico signore di Verona³³. La conferma arriva da Filippo Villani (1325-1407), che nel suo commento alla *Commedia* afferma che, dopo aver soggiornato in Lunigiana e Casentino, Dante si trasferì a Verona, dove rimase quattro anni prima di accettare l'invito di Guido Novello a Ravenna³⁴. Per cui è verosimile ritenere che sia giunto a Ravenna dopo il 1316, attratto dall'atmosfera della città «quieta, silente, chiusa nelle memorie del suo glorioso passato»³⁵, con i suoi ricordi imperiali di Onorio e Galia Placidia e «oltre le vecchie mura, a perdita d'occhio, l'immensa stupenda pineta di Chiassi, solcata di canali»³⁶; e naturalmente, le sue solenni basiliche paleocristiane.

³⁰ G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, VII, tomo 4, *Le vite di Dante dal XIV al XVI secolo. Iconografia dantesca*, a cura di M. BERTÉ, M. FIORILLA, S. CHIODO, I. VALENTE, Salerno Editrice, Roma, 2017, p. 79.

³¹ Sull'errore di Boccaccio gli studi sembrano concordi. Si vedano, tra i tanti, I. MONTANELLI, *Dante e il suo secolo*, Rizzoli, Milano, 1966, p. 450; A. BARBERO, *Dante*, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 242 ss.

³² *Paradiso*, XVII, vv. 85-90: «Le sue magnificenze conosciute / saranno ancora, sí che' suoi nemici / non ne potran tener le lingue mute. / A lui t'aspetta ed a' suoi benefìci; / per lui fia trasmutata molta gente, / cambiando condizion ricchi e mendici». D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, III, *Paradiso*, con commento di C. GRABHER, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina, 1951, pp. 211-212.

³³ A. BARBERO, *op. cit.*, p. 247.

³⁴ F. VILLANI, *Expositio seu Comentum super "Comedia" Dantis Allegherii*, a cura di S. BELLOMO, Le Lettere, Firenze, p. 39: «Verone per quadriennium continuum operi studiosè vacavit». Si veda A. BARBERO, *op. cit.*, pp. 247-248.

³⁵ I. MONTANELLI, *op. cit.*, p. 450.

³⁶ *Ibidem*.

Gli studi sulle ispirazioni musive di Dante sono una disciplina relativamente recente, che risale alla fine dell'Ottocento. Il primo ad aver avanzato i primi, timidi accostamenti tra i mosaici ravennati e i versi della *Commedia* è stato lo storico dell'arte Corrado Ricci (1858-1934) il quale, nella sua opera *L'ultimo rifugio di Dante* (1891)³⁷, suggerisce due cauti abbinamenti versi-immagini riferiti al mosaico di Giustiniano (messo in relazione con il verso 10 del canto VI del *Paradiso*, il celebre «Cesare fui e son Giustiniano») e alle sei finestre di alabastro nell'abside di San Vitale.

Queste sue intuizioni, per quanto timide, ebbero una risonanza tale da raggiungere anche Giovanni Pascoli, il quale sviluppò ulteriormente la teoria di Ricci nel suo *La mirabile visione* (1902)³⁸, un titanico teorema sul rapporto simbiotico tra Dante e Ravenna e tra i mosaici bizantini e la *Divina Commedia*³⁹. Le riflessioni di Ricci e di Pascoli hanno ispirato i contributi e gli studi successivi, dando vita ad una innovativa disciplina basata sull'interpretazione congiunta dei due testi, quello dantesco e quello dei mosaici, che si è sviluppata fino ai giorni nostri, individuando sempre nuovi accostamenti e visioni che mettono in relazione la *Commedia* e i mosaici delle basiliche ravennati⁴⁰.

³⁷ C. RICCI, *L'ultimo rifugio di Dante Alighieri*, Hoepli, Milano, 1891.

³⁸ G. PASCOLI, *La mirabile visione. Abbozzo d'una storia della Divina Comedia*, Zanichelli, Bologna, 1902.

³⁹ Secondo Pascoli, Dante trovò il suo Poema a Ravenna, nelle basiliche e nei mosaici bizantini: «nella silenziosa città della marina padana, già rifugio dell'impero di Roma, tutta odorata di profumo ascetico, piena di arche, piena di monumenti, piena di visioni, egli pose mano al Poema Sacro». Cfr. G. PASCOLI, *op. cit.*, p. 261.

⁴⁰ La ricerca delle ispirazioni musive nella *Divina Commedia*, pur rappresentando ancora una nicchia nell'affollato mondo degli studiosi di Dante e della sua opera, conta oggi numerosi contributi. Tra i più importanti vanno segnalati, oltre a quelli già citati: F. OLIVERO, *Dante e i mosaici di Roma e di Ravenna*, Fusi, Pavia, 1909; L. PASQUINI, *Riflessi dell'arte ravennate nella Commedia dantesca*, in *XLII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Girasole, Ravenna, 1995; EAD., *Iconografie dantesche*, Longo, Ravenna, 2008; R. HOLLANDER, *Commento a La Commedia*, Olschki, Firenze, 2011; I. SIMONINI, *I mosaici ravennati nella Divina Commedia. Dagli ultimi canti del Paradiso ai primi dell'Inferno*. In *111 visioni*, Girasole, Ravenna, 2021.

Se a una prima lettura alcuni accostamenti versi-immagini musive possono sembrare fuorvianti e arbitrari, va precisato che essi non intendono provare in maniera inequivocabile la coincidenza dell'argomento trattato nel testo con l'argomento trattato nell'immagine. Se così fosse, si tratterebbe di una semplice illazione senza documento.

Questi accostamenti, piuttosto, variano: come giustamente affermato da Ivan Simonini, uno dei più ispirati ricercatori in questo campo, «spesso sono evidenze, altre volte verosimiglianze, a volte allusioni o congetture»⁴¹. In ogni caso, ci mettono di fronte alla verità poetica dei mosaici bizantini di Ravenna, che si rivelano un perfetto «luogo poetico dantesco, materiale e immateriale a un tempo»⁴². Essi ci guidano nella lettura e nella comprensione più profonda della *Divina Commedia*, facendoci percepire ciò che non sarebbe possibile vedere; e allo stesso tempo il Poema, nei cui versi risuona l'eternità letteraria dei mosaici di Ravenna, ci offre uno sguardo più profondo e ci accompagna nella loro interpretazione.

Tra i numerosi accostamenti avanzati dagli studiosi, ve ne sono alcuni degni di nota che vale la pena segnalare, poiché esprimono perfettamente il legame spirituale che unisce Dante a Ravenna e al suo patrimonio musivo. Questo legame trova, innanzitutto, una concreta espressione nell'apertura del canto XXVIII del *Purgatorio*, dove vediamo Dante entrare nel paradiso terrestre e, rapito dalla sua bellezza, giungere a lenti passi fino al fiume Lete. Il dettaglio che colpisce è la rappresentazione del paradiso («la divina foresta spessa e viva», *Purg.*, XXVIII, v. 1): Dante lo paragona alla pineta ravennate, e il suo viso è accarezzato da una brezza sempre uguale («un'aura dolce, senza mutamento», *Purg.*, XXVIII, v. 7), che lo percuote con colpi soavi («mi ferìa per la fronte non di più colpo che soave vento», *Purg.*, XXVIII, vv. 8-9). Se ad una prima impressione la *divina foresta spessa e viva* sembra l'esatto opposto della *selva oscura* del canto I dell'*Inferno* («selvaggia e aspra e forte [...] / Tant'è amara

⁴¹ I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 59.

⁴² I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 24.

che poco è più morte», *Inf.*, I, vv. 5-7), Giovanni Pascoli suggerisce invece, in maniera molto acuta, che sono lo stesso luogo; ad essere cambiato non è il contesto, bensì lo stato d'animo del Poeta⁴³. Indipendentemente da questo, ciò che conta rilevare è che al mutamento dello spirito di Dante corrisponde un cambiamento del paesaggio, che gli appare «con la stessa grandiosa e serena malinconia della pineta di Classe»⁴⁴: «ma con piena letizia l'òre prime, cantando, ricevieno intra le foglie che tenevan bordone a le sue rime, tal qual di ramo in ramo si raccoglie per la pineta in su 'l lito di Chiasì, quand'Eolo Scirocco fuor discioglie»⁴⁵.

È evidente come il canto XXVIII del *Purgatorio* sia un momento di svolta nel percorso di Dante: ricevuta la benedizione di Virgilio, che lo ha dichiarato pronto a procedere senza di lui⁴⁶, egli ha finalmente raggiunto il suo rinnovamento spirituale, che si riflette e ammantava di quiete l'intera scena. E non è un caso, come è stato rilevato⁴⁷, che questo cambiamento di coscienza sia ambientato proprio a Ravenna: essa, infatti, in quanto porto di pace e rifugio al termine del suo esilio, diviene l'allegoria perfetta della pace spirituale riconquistata, il luogo dove «fu innocente l'umana radice»⁴⁸.

Il riferimento musivo che accompagna la scena dell'ingresso nel paradiso terrestre, dove il paesaggio e la natura sono protagonisti assoluti, è alla vegetazione nel catino absidale di Sant'Apollinare in Classe, sotto la grande croce: anche qui la natura appare quasi ferma, i movimenti degli uccelli sono impercettibili, e vi si respira la stessa atmosfera calma e incantata della divina foresta⁴⁹. Ma anche le fronde che «tremolando pronte, / tutte quante piegavano a la par-

⁴³ G. PASCOLI, *op. cit.*, p. 284 ss. Si veda anche I. SIMONINI, *op. cit.*, pp. 182-183.

⁴⁴ I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁵ *Purgatorio*, XXVIII, vv. 16-21.

⁴⁶ *Purgatorio*, XXVII, vv. 139-142: «Non aspettar mio dir piú né mio cenno: / libero, dritto e sano è tuo arbitrio, / e fallo fòra non fare a suo senno: / per ch'io te sovra te corono e mitrio».

⁴⁷ I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁸ *Purgatorio*, XXVIII, v. 142.

⁴⁹ I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 183.

te / u' la prim'ombra gitta il santo monte» (*Purg.*, XXVIII, vv. 10-12) richiamano i ramoscelli e i fiori ai piedi del Cristo Pantocratore, in San Vitale, che si piegano docilmente dalla stessa parte, come nei versi di Dante.

Un altro accostamento tra i versi e le immagini dei mosaici può essere individuato nel canto successivo, quando Dante rivolge un'invocazione alle Vergini-Muse («O sacrosante Vergini, se fami, / freddi o vigilie mai per voi sofferisi», *Purg.* XXIX, vv. 37-38), affinché non lo abbandonino ora che si accinge a mettere in versi le cose più ardue, ossia il paradiso. La scena non può non richiamare il corteo delle ventidue vergini di Sant'Apollinare Nuovo, che procedono dalla città-porto di Classe verso Maria, la Vergine per eccellenza, che siede in trono protetta dagli arcangeli⁵⁰. Allo stesso tempo, il corteo dei martiri sempre in Sant'Apollinare Nuovo, che procedono parallelamente alle vergini, rievoca con grande suggestione la processione dei 'ventiquattro seniori' nella quale il Poeta si imbatte durante il suo cammino («Sotto così bel ciel com'io diviso, / ventiquattro seniori, a due a due, / coronati venien di fiordaliso», *Purg.*, XXIX, vv. 82-84)⁵¹.

Infine bisogna citare il primo e più importante abbinamento tra i versi della *Commedia* e i mosaici ravennati, e che lascia stupiti per la sua efficacia: le parole con cui l'imperatore Giustiniano si presenta nel canto VI del *Paradiso* («Cesare fui e son Giustiniano, / che, per voler del primo amor ch'i' sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano», *Par.*, VI, vv. 10-12), rievocando, in una potente sintesi, le gloriose vicende dell'Aquila romana, sembrano letteralmente pronunciate dalla sua immagine in San Vitale, dove appare insieme al suo corteo. Corrado Ricci, che per primo intravide l'accostamen-

⁵⁰ I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 84-85.

⁵¹ Il primo ad abbinare questa terzina del *Purgatorio* al corteo dei martiri di Sant'Apollinare Nuovo è stato Federico Olivero, che nel 1909 pubblicò un saggio sull'argomento sulla rivista *Studium*: «Meraviglioso che questi mosaici abbiano lasciato un lucido riflesso, un ricordo perenne nella fantasia di Dante e che si ritrovi nelle figurazioni del Poema alcuna reminiscenza delle sue impressioni». Cfr. anche I. SIMONINI, *op. cit.*, p. 87.

to tra il verso 10 e il mosaico di Giustiniano⁵², scrisse: «Dove tutt'ora dal folgorio dei mosaici e fra le dorature e lo splendore dei marmi, l'effigie dell'imperatore guarda pensosa nei secoli con l'occhio immoto, e guardò Dante»⁵³.

Sono dunque gli occhi di Giustiniano a parlare, e dal suo sguardo trapela l'immensità della sua figura ma anche la sua umanità, proprio come nel verso 10: 'Cesare *fui*' indica l'autorità imperiale che ricopriva in terra, ma ora '*son* Giustiniano', «poiché dinanzi a Dio tramontano i più alti fastigi della potenza e della gloria e resta solo la nostra vera persona, la nostra anima coi suoi meriti o le sue colpe»⁵⁴. E la sua duplice natura trova una perfetta sintesi nell'immagine del mosaico, dove porta sia la corona, simbolo del potere imperiale, sia l'aureola del beato.

Come già anticipato, questi abbinamenti sono perlopiù suggestioni, barlumi dell'impatto che l'esperienza della visione dei mosaici bizantini può aver prodotto su una delle più straordinarie ispirazioni poetiche della storia. Da questo incontro, tanto delicato e sottile quanto profondo, scaturiscono non solo nuove riflessioni sul legame eterno tra Dante e Ravenna, ma anche sul vero significato della cultura come chiave di lettura del mondo; anticipando, di diversi secoli, il senso di alcuni principi fondamentali del diritto internazionale, come il principio del 'patrimonio dell'umanità'. E su quest'ultimo punto vale la pena spendere alcune parole conclusive.

⁵² Contrariamente a quanto affermato da Laura Pasquini, che attribuisce a Pascoli questo abbinamento: «Fu per primo il Pascoli a suggerire la rilevanza dell'arte di Ravenna come fonte ispiratrice dell'ultima cantica della *Commedia*». Si veda L. PASQUINI, *Iconografie dantesche*, cit.; cfr. anche I. SIMONINI, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁵³ C. RICCI, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁴ D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, III, *Paradiso*, con commento di C. GRABHER, cit., p. 60.

5. *Riflessioni conclusive*

Alla luce di questi pochi ma significativi frammenti, che costituiscono solo alcuni esempi delle numerose visioni musive che potrebbero avere ispirato Dante, sorge spontanea una domanda: se i mosaici bizantini hanno davvero avuto questo ruolo decisivo nella sua ispirazione poetica, per quale motivo allora Dante non li cita mai direttamente?

La verità è che Dante non parla mai esplicitamente di alcuna singola opera d'arte. Questo perché le arti umane sono sempre imitative della natura, che è l'opera d'arte di Dio; e Dio è l'unico artista di cui Dante descrive le singole opere. Qui risiede il senso più profondo della cultura e dell'arte, e la responsabilità dell'artista di farsi interprete e commentatore del mondo, anche a costo di scontare la condanna alla solitudine.

Come disse una volta Orson Welles, titanico regista e autentico genio del cinema: il lavoro dell'artista consiste nel «porgere uno specchio alla natura»⁵⁵. Per rispecchiare quello che vede? No, per capire il mondo che lo circonda. «Se non conosci qualcosa della natura alla quale porgi lo specchio», spiega Welles, «quanto sarà limitata la tua opera! Più la gente di cinema si tributa reciproci omaggi, più si inchina ai film invece che alla realtà, e più si approssima all'ultima scena della *Signora di Shanghai*: una serie di specchi che rimandano riflessi». Da qui nasce il bisogno dell'arte di non appiattirsi sulla realtà, ma anzi di leggerla e interpretarla. In questo senso l'arte deve superare la realtà, diventare una seconda natura⁵⁶.

Le parole di Welles sono universali, ed incarnano perfettamente il senso della *Commedia* e dei mosaici di Ravenna, che attraverso la rappresentazione trasfigurata della realtà ambiscono, più di qualunque altra opera dell'uomo, ad esprimere l'inesprimibile. Una in versi, l'altra con le tessere. Tuttavia questa aspirazione al divino, questa

⁵⁵ Qui Welles cita Shakespeare, *Amleto*, atto III, scena II.

⁵⁶ Si veda O. WELLES, P. BOGDANOVICH, *Io, Orson Welles*, a cura di J. ROSENBAUM (con prefazione di P. MEREGHETTI), Baldini&Castoldi, Milano, 1999, pp. IX-X.

tensione verso un 'oltre' che è al di là dell'opera, non trascura mai né distoglie gli occhi dal mondo; anzi, lo riscopre come l'inizio e la fine di tutte le cose.

Si prenda, ad esempio, il già citato canto XXVIII del *Purgatorio*: trasformando l'esperienza diretta della pineta di Classe nel simbolo della sua rinascita spirituale, Dante utilizza il paesaggio come strumento per (ri)conoscere e (ri)raccontare sé stesso; e al contempo, non perde l'occasione per celebrare e inchinarsi di fronte alla natura⁵⁷. In questo modo la 'divina foresta spessa e viva' diviene la perfetta rappresentazione poetica di un paesaggio culturale; un luogo dove l'elemento naturale e l'uomo convivono in assoluta armonia, e dove il divino non scaturisce dall'alto, ma dall'incontro pacifico degli elementi terreni.

Sia la *Divina Commedia* sia i mosaici delle basiliche ravennati sono un deposito di arte concettuale, dove materiale e immateriale convivono in un perfetto equilibrio. Sono un atto di fede verso la natura, nonché verso la capacità dell'uomo, a dispetto di tutti i suoi tormenti e contraddizioni, di vivere in armonia con 'l'opera di Dio'. Lo stesso atto di fede che, in certi casi, possiamo intravedere nei principi sanciti nelle convenzioni internazionali. Non è quindi sbagliato affermare che entrambi questi capolavori esprimono a livello visivo e poetico, con secoli di anticipo, due concetti fondamentali del diritto internazionale contemporaneo: la nozione di 'ambiente umano' introdotta dalla Dichiarazione di Stoccolma del 1972, che vede nella cultura e nella natura i due elementi essenziali per il benessere dell'umanità e la realizzazione delle sue aspirazioni; e la nozione di 'patrimonio dell'umanità' elaborata dalla Convenzione UNESCO sul Patrimonio Mondiale, dove alle caratteristiche materiali ed estetiche si accompagnano i valori intangibili e spirituali che il bene, culturale o naturale che sia, racchiude.

⁵⁷ Non a caso, il canto XXVIII del *Purgatorio* viene definito «il Canto della beata e vergine natura». Si veda A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Loescher, Torino, 1892.

LEA QUERZOLA

DANTE E LA *INATTUALITÀ*
(OVVERO, L'ETERNITÀ DI UN PENSIERO)*

Abstract: L'autrice suggerisce una lettura secondo cui Dante ha basato la *Commedia* non già sul soprannaturale, bensì ha utilizzato questo come *escamotage* per riflettere sulla vita nostra terrena.

Parole chiave: giudizio, vita terrena, eternità, verità, umiltà.

Dante and his *datelessness* (or, the eternity of a thought). The author suggests that the Poet has written his masterpiece thinking at our everyday life, using supernatural features (Paradise, Hell and Purgatory) as a metaphor of how we conduct our lives on earth.

Key words: judgment, life on earth, eternity, truth, humility.

Quando ho iniziato a riflettere su come avvicinarmi a Dante per balbettare qualcosa con riguardo alla sua incomparabile figura, mi sono chiesta che cosa potesse avvicinarmi a questo straordinario personaggio; e mi sono sovvenuti due profili di comunanza. Innanzitutto, siamo entrambi persone; in secondo luogo, condividiamo una visione della vita che non si esaurisce nell'*hic et nunc*, ma che si proietta in un al di là. E dunque ho scelto questo angolo visuale, quello di una persona che parla di un'altra persona, con cui ha in comune la visione essenziale della vita, come punto di partenza del mio breve discorso.

Che vuole subito sgombrare il campo da un equivoco nel quale assai spesso si cade; ovvero che Dante, e la *Commedia* in particolare, siano dedicati all'al di là, quasi che l'autore, la cui vita fu assai travagliata, abbia cercato rifugio in un'altra dimensione, dalla quale sperare ristori e ricompense per i 'buoni', e adeguate 'punizioni'

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

per i cattivi. Questo pensiero è così banale da non essere, dunque, ascrivibile a Dante in alcun modo. Il Poeta è infatti uomo completamente immerso nel suo tempo e la sua tripartizione (inferno, purgatorio e paradiso) per uomini e situazioni, è tutta incentrata sull'al di qua; Dante utilizza un trucco scenico, gioca con le quinte, si pone dal punto di vista dell'al di là, ma per parlare dell'al di qua. Per dirla con Auerbach, Dante è poeta del mondo terreno¹. Perché vuole tentare l'unica impresa che nella vita abbia senso, e ciò è capire le persone e la nostra esistenza. E da raffinato cristiano e teologo qual è, si fa testimone di qualcosa che, ancora oggi e in tutte le epoche che ci hanno preceduto, i più ignorano: ovvero che la dimensione spirituale, qualunque essa sia, beninteso che per noi è quella cristiana, serve a vivere, decifrare e codificare l'al di qua. Solo i superficiali possono fermarsi a pensare che la fede – che si nutre anche dell'aspetto religioso – serva per il 'dopo'; e Dante, sicuramente, non apparteneva alla categoria. Purtroppo, non posso approfondire qui la differenza tra fede e religione, ma suggerisco a chi non la conoscesse e pensasse che le due espressioni sono sinonime, di studiare la materia; potrebbero scaturirne esiti interessanti².

La storia di Paolo e Francesca è esempio preclaro di questo che stiamo dicendo; i due vengono posti all'inferno, ma per loro e per molti altri che vengono lì collocati non c'è, nelle parole dell'autore, alcun giudizio di condanna; anzi, nel fraseggio dantesco, raffinatamente ed elegantemente erotico, c'è perfetta comprensione dell'evento; di più, c'è traccia del racconto di qualcosa che si è vissuto, e che diversamente non si sarebbe potuto esprimere in quel modo. Dante, dunque, ci aiuta a capire non dove andremo, perché inferno, purgatorio e paradiso non sono posti in cui si va, ma ci aiuta a capire dove siamo, perché inferno, purgatorio e paradiso sono i luoghi che già ora abbiamo scelto di abitare.

Avvicinarci a Dante ci impone di sgomberare il campo da un altro equivoco di fondo, che vuole Dante considerato uomo di intel-

¹ V. E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 1.

² V., per tutti, U. BORGHELLO, *Liberare l'amore*, Edizioni Ares, Milano, 1997.

letto, speculativo, teorico, una sorta di chierico rifugiatosi nelle lettere e in poco altro. Se leggiamo con attenzione le sue pagine, ci accorgiamo di come Dante voglia conoscere la realtà visivamente, in prima persona, di come la conoscenza sia – per lui – un atto visivo e materiale: ‘occhi’, ‘bene’, ‘vidi’, ‘mondo’, sono le quattro parole che ricorrono più spesso nella *Commedia*. Attraverso gli occhi cercare il bene per vedere il mondo, per fare esperienza del mondo. Dante, dunque, è tutto immerso nella realtà, che scruta indaga e studia con occhi ben spalancati; quegli stessi occhi che alza sovente al cielo, in cerca di Beatrice (prematuramente morta) e di Dio, quel Dio senza il quale nulla qui ha senso; e non è un caso che ‘stelle’ sia l’ultima parola di ogni cantico. In questo potrebbe ravvisarsi un’apparente contraddizione: abbiamo detto che Dante è uomo tutto immerso nella realtà, che divora con gli occhi, e poi diciamo che guarda le stelle, che nella loro concretezza sono un operatore di trasformazione – si potrebbe dire con termini presi a prestito dalla semiotica dell’arte – dell’al di là; ma la contraddizione non sussiste, perché l’uomo di Dio è appassionato del mondo, che è la sua casa, la sua eredità, dunque la sua prima preoccupazione. Dante è un cristiano, e dunque è un materialista, perché gli unici veri materialisti sono i cristiani; noi cristiani, infatti, non diamo supremazia alle idee, ma alla realtà, perché soltanto la realtà impone una verità, mentre le idee sono opinabili³. E da vero materialista non si scandalizza di nulla, nemmeno di parlare di un «cul fatto trombetta»⁴, espressione davanti alla quale alcuni moderni e raffinati *parvenus* della cultura si irrigidiscono, parlando di una caduta di stile del Poeta.

Mi preme sottolineare questo elemento del materialismo in Dante, perché ciò offre il destro per pensare a quanti uomini e don-

³ V. F. ROSINI, *L’arte di ricominciare*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2018, p. 83. Per intenderci con un semplicissimo esempio, che soltanto un uomo e una donna possano generare un figlio, e ciò invece non sia possibile a due persone dello stesso sesso, è una verità imposta dalla realtà, non un’idea. È invece un’idea, e dunque una creazione della nostra mente, che i figli si possano generare anche in laboratorio, per superare quei limiti che, a livello di realtà naturale, sono insuperabili.

⁴ *Inferno*, XXI, v. 139.

ne di Dio hanno trascorso la loro vita nell'umanità più vera, più potente, talvolta più puzzolente (un nome per tutti, Madre Teresa di Calcutta). Questo è un altro punto essenziale dell'insegnamento dantesco da riprendere proprio ai nostri giorni, restituirci alla carne in un'epoca di disincarnazione. Questo discorso oggi è particolarmente importante, ancorché non possiamo approfondirlo qui; mi limito a ricordare come in tutti i sistemi politici a forte controllo la società pretenda di essere costituita da spiriti disincarnati, che dunque non si toccano, stanno a distanza, si coprono il viso, si parlano e lavorano attraverso uno schermo; forse questi esempi ci ricordano qualcosa⁵.

La *Commedia*, dunque e in certo modo, è un invito alla ricerca di senso della vita che viviamo qui e ora, ricerca che deve partire proprio quando siamo all'apice della nostra esperienza terrena, quando tutto va bene ma non succede nulla; Dante vuole interrogarsi e interrogarci su ciò di cui dovremmo sentire la mancanza, di ciò che illumina tutto quel che siamo e abbiamo, e senza cui in verità nulla ha senso («nel mezzo del cammin di nostra vita», dunque nella pienezza della mente e delle forze, «mi ritrovai per una selva oscura», nel buio, nelle tenebre, e mi misi a cercare qualcosa che mi ridesse la luce).

Questo invito però non si capisce se non si parte dalla *Vita nova*, da qui inizia tutto⁶, dal racconto della storia tra Dante e Beatrice e dall'affermazione per cui la vita dell'uomo, quando comincia, è sempre una promessa di bene e di felicità; è l'amore di e per Beatrice che fa *nova* la *vita* dell'autore, perché nell'amore abbiamo il senso del compimento (Beatrice è colei che porta beatitudine) e, dice Dante, 'a tutto e a tutti potevo perdonare'. Ma poi Beatrice muore, sul più bello, e quella promessa di felicità è tradita. E Dante inizia un'altra ricerca; come tutti i grandi uomini non ristagna nel suo dolore ma fa, anche di quello, un'occasione di ricerca, di consape-

⁵ V. per l'approfondimento di questo tema, F. DEI, *Antropologia culturale*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 163 ss.

⁶ La *Vita nova* come «necessario preludio della *Commedia*» è anche in E. AUERBACH, *Studi su Dante*, cit., p. 57 ss.

volezza, di crescita personale; perché Dante sa che le prove della vita sono per i grandi, non per i piccoli, che ne rimarrebbero schiacciati. Il processo che muove Dante è opposto a quello che muove l'uomo comune: questo arriva a ritenere falsa la promessa di felicità iniziale quando le cose del mondo volgono al peggio; Dante, invece, si sforza di capire la vita, e da cristiano ha – come più grande desiderio – quello della ricerca di senso. Arrivando a cogliere l'essenziale: ovvero che il senso, alla vita, lo dà solo una dimensione soprannaturale (e qui torniamo al porsi dell'autore dall'angolo visuale dell'al di là per parlarci dell'al di qua); e arrivando altresì a dare il meglio di sé quando gli viene tolto tutto, la sua città, gli affetti, la fama, l'onorabilità sociale.

Quando nel titolo parlo di 'inattualità' rispetto a Dante, faccio riferimento naturalmente all'idea pedagogica (che cos'è Dante se non uno fra i più grandi dei nostri Maestri), dunque all'idea educativa, alla filosofia dell'educazione: «d'idea pedagogica, in quanto tale, deve essere inattuale: altrimenti non sarebbe idea, ma costume, prassi, ideologia [...] in quanto idea [...] fa valere istanze alternative, misconosciute, conculcate, deformate o mistificate dall'attualità»⁷. La persona inattuale, dunque, è quella fuori dal coro, portatrice di un pensiero divergente, che non si unisce al belato zelante di coloro che cercano di ingraziarsi i detentori del potere ma che si mettono alla ricerca della verità e, quando pensano di averla trovata, la affermano; ancorché questa possa costare lo scarto, l'esilio, l'emarginazione.

E questa è forse la lezione più grande di Dante, che appartiene a una categoria assai poco densamente popolata, quella degli uomini liberi; degli uomini veramente liberi (per evitare che ci mettiamo nella categoria con troppa facilità, chiarisco che gli uomini a mio avviso veramente liberi sono quelli che pagano un prezzo, come hanno avuto in sorte Socrate, Tommaso Moro, Nelson Mandela), quel-

⁷ La citazione è tratta da G.M. BERTIN, *Nietzsche. L'“inattuale”, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, e l'ho tratta da M. CONTINI, *Elogio dello scarto e della resistenza*, Clueb, Bologna, 2009, p. 14.

li per i quali la lealtà a sé stessi e ai propri principi vale più di qualsiasi altra cosa, anche più della propria comodità, del proprio nome, della propria posizione, persino della propria vita.

«Libertà va cercando, ch'è sì cara»⁸, è la terzina riferita a Catone, suicida, guardiano del purgatorio. Ed è un inno alla libertà il saluto di Virgilio a Dante: «non aspettar mio dir più né mio cenno; / libero, dritto e sano è tuo arbitrio, / e fallo fora non fare a suo senno»⁹ (ovvero, vai libero per la tua strada, segui la tua libertà, sarebbe una follia fare altrimenti). Per bocca di Virgilio, Dante dà anche a noi, docenti, una grande lezione, che con Zarathustra potremmo tradurre «andatevene da soli. Si ripaga male un maestro se si rimane sempre scolari»¹⁰. Quello di Dante è un elogio dei veri Maestri, necessari secondo il Poeta, e che sono veramente tali quando rendono l'allievo capace di proseguire in libertà il proprio percorso; Beatrice è stata Maestra di Dante, così pure Virgilio, e tutti quelli che l'autore ricorda. L'essenzialità e l'importanza del Maestro è confermata, in controluce, dalla figura di Ulisse, che giace all'inferno, che avrebbe meritato non solo e non tanto per essere stato consigliere fraudolento, bensì perché, nel suo desiderare il massimo, ha sbagliato strada, pretendendo di fare tutto da sé, e piegandosi dunque ad astuzie, a sotterfugi, a inganni, come se non esistesse una verità, dovuta a noi stessi e agli altri¹¹.

La libertà di Dante trasluce poi anche dai giudizi che l'autore riserva ad alcuni personaggi. Il Poeta giudica, pronuncia sentenze, non conosce quell'ipocrisia che noi, oggi, chiamiamo 'il politicamente corretto', che è un'espressione inventata dal pensiero unico dominante per impedire a chi ama la verità di chiamare le cose col proprio nome.

⁸ *Purgatorio*, I, v. 71.

⁹ *Purgatorio*, XXVII, vv. 139-141.

¹⁰ V. M. CONTINI, *Elogio dello scarto e della resistenza*, cit., p. 15.

¹¹ Questa è la lettura proposta, a proposito del canto XXVI dell'*Inferno*, da F. NEMBRINI, in occasione della conferenza tenuta in Bologna presso il Centro culturale L'Arengo lo scorso 2 maggio 2021.

In conclusione, Dante è uomo cristiano, materialista come soltanto gli spiriti elevati sanno essere, audace politicamente ed esistenzialmente, libero della libertà intesa come «lo maggior don che Dio per sua larghezza fesse creando»¹². E da amante della libertà, chiudo questa riflessione non con una risposta ma con una domanda: e noi, abbiamo il coraggio di questa libertà?! Siamo attuali o inattuali?!

¹² *Paradiso*, V, vv. 19-20.

ANNALISA VERZA

DALL'INFERNO DI DANTE AL CYBERMONDO.
STORY-TELLING DIDATTICO
E DOLCE STIL NOVO*

Abstract: La narrazione dell'*Inferno* dantesco pone al proprio centro una gerarchia di valore discendente, riferita a comportamenti e atteggiamenti umani, che è in buona parte espressione della riflessione teologico-morale (nonché giuridica, essendo la condanna morale legata a quella del diritto) del suo tempo. L'obiettivo del presente lavoro è quello di riflettere, partendo dall'applicazione di tale schema al quadro delle condotte umane che si realizzano nell'"altro mondo" del *web*, sull'intatta potenza narrativa del climax rovesciato dell'*Inferno* dantesco, e soprattutto sulle sue potenziali applicazioni nell'ambito della didattica del diritto, e dell'educazione civica ad un uso consapevole degli strumenti digitali.

Parole chiave: didattica del diritto, *Inferno* di Dante, educazione digitale, pena, contrappasso.

From Dante's *Inferno* to the cyber-world. Didactic story-telling and *dolce stil novo*. The narrative of Dante's *Inferno* places at its centre a descending hierarchy of value, referring to human behaviour and attitudes, which is largely the expression of the theological-moral reflection of its time (as well as legal, since moral and legal condemnation are intertwined). The aim of this paper is to reflect on the intact narrative power of the reversed climax of Dante's *Inferno*, and above all on its potential applications in the field of didactics of law and civic education for a conscious use of digital tools, starting from the application of Dante's scheme to the framework of human conducts that take place in the 'other world' of the web.

Key words: didactics of law, Dante's *Inferno*, digital education, punishment, *contrappasso*.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Obiettivo e premessa*

Tra l'«altro mondo» ultraterreno descritto da Dante nell'*Inferno* (altro, rispetto a quello dei mortali, sia in termini temporali che in termini spaziali) e quello virtuale della rete può essere rilevata più di qualche analogia. Si tratta, infatti, di due mondi che sono entrambi «altri», ugualmente disincarnati, entrambi pericolosi, eterni, e popolati dalle medesime passioni e tendenze umane.

A partire da questo, ciò che con questo saggio si vorrebbe sviluppare, all'interno di questa sezione sull'attualità di Dante, è l'ipotesi che la possibile ricostruzione e riproposizione, in parallelo, dei due tipi di «viaggio», che tali analogie permettono, si presti ad essere felicemente sfruttata in ambito didattico, in particolare nella scuola secondaria, con ricadute di reciproco rinforzo sia in relazione all'insegnamento dantesco, sia – e soprattutto – come stimolo alla riflessione sui temi oggetto della didattica del diritto e dell'educazione civica. In rapporto a quest'ultimo ambito, nello specifico, tale incrocio potrebbe risultare particolarmente proficuo in relazione al tema dello sviluppo di una competenza digitale consapevole.

Questo lavoro, dunque, posto a cavallo tra la didattica del diritto e la sociologia del diritto, e aperto alle suggestioni proposte nell'ambito della corrente di «diritto e letteratura», non si prefigge di fare sociologia della letteratura, ricostruendo l'universo sociale posto alla genesi della creazione dantesca, bensì mira, invertendo ciò che più comunemente viene fatto, a valutare la possibilità ed i vantaggi di un più attuale «fare con» Dante, realizzato usando la sua visione e il suo *story-telling* immaginativo come base per affrontare sfide di grande attualità.

2. *Attualità o inattualità della Divina Commedia di Dante*

Una lettura riattualizzante di Dante non può che partire col riconoscere proprio ciò che sembrerebbe costituire, al contrario, un freno a tale operazione: come nel caso di ogni altro autore, infatti, il

lavoro di Dante ha radici precise, che si sono sviluppate in un contesto inevitabilmente situato. Il luogo nel quale Dante si è formato socialmente, politicamente e culturalmente è infatti, principalmente, quello della sua città natale, Firenze, e la sua collocazione storica è quella bassomedievale del Trecento italiano. Anche Dante è dunque, naturalmente, un autore spazio-temporalmente ‘collocato’, e ciò si evidenzia molto chiaramente nel modo in cui, nella sua opera, egli si pone in dialogo stretto con la politica, la filosofia, la religione e gli stessi personaggi della sua città e del suo tempo. Tale precisazione, che di per sé si impone come ovvia in relazione ad ogni pensatore, costituisce il punto di partenza per un tipo di approccio – quello storico-contestualizzante – che è molto importante per l’analisi e la comprensione dei prodotti del nostro patrimonio culturale.

Tuttavia, l’universalità della poesia (ma anche di altre forme di cultura, come la filosofia)¹ sta proprio nella sua capacità di permettere un’altra modalità di lettura possibile: quella che si incentra non sul contestuale, ma su quel nucleo universalizzabile di contenuti che si dimostra capace di riprodursi, attraendoci e parlandoci, ben al di là del suo tempo. È la sua capacità di stimolare l’uomo di oggi come quello di ieri ciò che caratterizza il lavoro di autori assurti appunto, come Dante, al rango di ‘classici’.

Questa dimensione universale, che porta a travalicare il contesto e l’esigenza particolare in cui la poesia ha avuto origine, non solo permette, ma stimola la possibilità di altre riletture, in un lavoro di potenziale costante riattualizzazione che riflette il mantenersi della vitalità e della forza della poesia stessa, pur nella ferma consapevolezza delle sue radici prime.

Oggi anzi, applicando la lezione di Richard Dawkins, potremmo essere tentati di leggere addirittura in chiave ‘memetica’ tale capacità vitale e autoriproduttiva che, seguendo dinamiche parallele a quelle della propagazione dei geni (anch’essi ‘unità di informazione’ riprodotte nel tempo), si caratterizza come propria dei contenu-

¹ Pensiamo, ad esempio, alla costante attualità del pensiero aristotelico, o al periodico riemergere di verticalizzazioni filosofiche di stampo platonico.

ti culturali più fecondi, capaci di preservarsi travalicando i loro tempi attraverso passaggi d'ospite, adattamenti e mutazioni².

Del resto, se l'obiettivo, qui, è quello di provare a sviluppare le sollecitazioni, le riflessioni e la stessa struttura narrativa presentata da Dante nel suo *Inferno* in un contesto attuale – a dispetto della sua estrema lontananza da quello originale –, per dimostrare quanto la poesia di Dante riesca ancora, in nome di questo nucleo umano universalizzabile, a risuonare nel nostro oggi a livello personale e sociale, vale la pena di sottolineare come, nel suo lavoro, anche lo stesso Dante abbia ripreso in gran misura narrazioni precedenti, a volte anche lontanissime nello spazio e nel tempo, per attualizzarle nel suo contesto. Il riferimento va, oltre che alle sue esplicite, ricorrenti e dichiaratissime riappropriazioni virgiliane, a una ricchissima messe di espressioni, concetti, immagini, *topoi*, presi dal mondo antico, latino, greco, ebraico/veterotestamentario, e molto probabilmente anche arabo³. E, ampliando di livelli ulteriori tale gioco di rimandi, se Dante, che probabilmente non conosceva neppure il greco e l'arabo, ha potuto appropriarsi di elementi propri di mondi culturali da lui lontani, il motivo sta a sua volta, ancora, in questa stessa potenzialità autoriproduttiva e autorigenerativa che permette alla cultura, grazie a questo suo nucleo universale 'attivante', di stimolare sempre nuove riletture e traduzioni, e di attrarre convergenze transculturali, a volte anche 'lateral', attraverso le quali potersi propagare, per vie dirette, o anche scorrendo nei 'rivoli' secondari

² R. DAWKINS introdusse questa chiave di lettura 'memetica' delle unità di informazione culturale nel suo *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Mondadori, Milano, 2017 (orig. 1976).

³ In relazione a ciò, pionieristico è stato, com'è noto, il lavoro di M. ASÌN PALACIOS (*Dante e l'Islam*, Luni Editrice, Milano, 2016; titolo originale: *L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, 1919) che ricollegò la *Commedia* dantesca con la tradizione islamica del *mi'rağ*, il racconto dell'ascensione al cielo di Maometto, portato dalla sua cavalla, narrato nella sura XVII (*Sura del viaggio notturno*) del *Corano*. Su tale racconto si è poi sviluppata, appunto, una tradizione narrativa che trova il suo documento maggiore nel *Libro della scala*: cfr. *Il libro della scala di Maometto*, a cura di A. LONGONI, Bur, Milano, 2013.

forniti dall'intermediazione di traduzioni e riappropriazioni operate da altri soggetti ancora⁴.

Naturalmente, i legami contenutistici, le revitalizzazioni nel tempo e le ritraduzioni di cui la *Commedia* stessa si è alimentata non sono solo poetiche, iconografiche e artistiche, ma anche filosofiche e giuridiche. Ad esempio, il termine 'contrappasso', usato da Dante per definire il principio della controsofferenza ritorsiva⁵ (con tale neologismo termina il canto XXVIII dell'*Inferno*), riprende il termine '*contrappassum*', con il quale veniva tradotto il greco '*to antipeponthos*' nelle versioni latine, e quindi accessibili a Dante, dell'*Etica Nicomachea* (in particolare, riferite al libro V, dove Aristotele riflette sulla giustizia riprendendo a sua volta la più antica visione pitagorica della stessa, derivata dalla formula del giudice Rhadamanthus: «Si patiatum quae fecit, vindicta recte fit»).

Ma citazioni e riappropriazioni emergono anche se ci soffermiamo a considerare *lo schema strutturale stesso* dell'aldilà, così come composto da Dante. La progressiva scansione di strutture sanzionatorie che lo caratterizza, ove i gradi e le consonanze ritorsive sono categorizzati sulla base di un climax crescente di azioni e atteggiamenti peccaminosi, si ritrova infatti anche in altre precedenti o coeve rappresentazioni dell'inferno, del purgatorio o del paradiso⁶.

⁴ Su questo punto riprendo quanto chiaramente sottolineato da N. GENNARI PERIOTTO nella conferenza *Paolo e Francesca – Inferno Canto V*, Adria, 1° marzo 2021, disponibile al sito: <https://youtu.be/lQaejz30QWU>, alla quale rimando.

⁵ Cfr. J. STEINBERG, *Dante's Justice? A Reappraisal of the contrappasso*, in *L'Alighieri*, 2014, pp. 59-74.

⁶ J.M. BRYANT, in *Dante and the Ordering of Hell: A Sociological Note on Punitive Imagery in the Christian Tradition*, disponibile in https://www.academia.edu/6615641/Dante_and_the_Ordering_of_Hell_A_Sociological_Note_on_Punitive_Imagery_in_the_Christian_Tradition, nota come simili strutturazioni dell'aldilà sulla base del principio del contrappasso si trovino anche in altre tradizioni: dai Narakas nell'Induismo, Jainismo, e Buddismo, alla burocratica Diyu, o 'prigione terrestre', della Cina imperiale, alla 'Casa della menzogna' Zoroastriana, «This broad consistency across times and cultures is easily accounted for. As imaginary constructs keyed to interests of group discipline and social control, hells would lack purpose or efficacy if the values and normative codes affirmed were not braced by threats of afterlife punishments for non-compliance. From the ancient Egyptian Book of Am-Tuat on through to John Paul II's 1999 modernizing catecheses disowning the fiery furnace

A livello documentale, si può, ad esempio, citare la descrizione delle pene infernali e della beatitudine paradisiaca riportata nella *Visione* di Alberico da Settefrati, datata attorno al 1100, mentre di poco successiva è la *Visione* del cavaliere irlandese Tnugdalo; passando al secolo successivo si registrano, con tali caratteristiche, sia l'inglese *Visione* di Thurkill, datata 1206, sia, nel mondo bizantino, due testi diffusi tra il IX e l'XI secolo, nei quali pure la struttura dell'aldilà appare suddivisa in diverse sezioni retributive presentate su base progressiva: l'*Apocalisse della Theotokos* e l'*Apocalisse* di Anastasia⁷.

Ma ancor più semplicemente, a livello pittorico e restando in Italia, si pensi al mosaico murale dell'undicesimo secolo del Giudizio universale della Basilica di Torcello, a Venezia, dove i dannati sono ordinati e puniti in relazione allo schema dei sette peccati capitali, o al mosaico del soffitto del Battistero di Firenze (di certo ben noto a Dante), che raffigurava il Giudizio finale e gli ordinati tormenti infernali, o alla rappresentazione del Giudizio universale realizzata poco prima della stesura della *Commedia* dall'amico Giotto da Bondone, nel 1305, nella padovana Cappella degli Scrovegni, o ancora, scivolando più in avanti di qualche anno, agli affreschi dell'inferno e del Giudizio universale realizzati nel 1336 e 1341 nel Camposanto di Pisa da Buonamico Buffalmacco, frutto parallelo della stessa epoca.

and demonic torturers in favor of a reassuringly anodyne determination that hell is only "a state of definitive self-exclusion from communion with God," hells have always been "ordered," in both the nominal and verbal senses of the word».

⁷ Possibili fonti bibliche sono il libro di Daniele e il libro di Giobbe, mentre l'idea precisa di un mondo infero ordinato su base retributiva e con un contrappasso ragionato già si trovava in elementi della letteratura cristiana come, per esempio, l'*Apocalisse* di Pietro, o la *Visione* di Paolo (fonte dichiarata quando Dante scrive «Io non Enea, io non Paulo sono», *Inferno*, II, v. 32), che descrive un suo viaggio agli inferi effettuato sotto la scorta di una guida angelica. Si vedano anche C. ZALESKI, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, Oxford, 1987; *Visions of Heaven & Hell Before Dante*, a cura di E. GARDINER, Italica Press, New York, 1989; A. BERNSTEIN, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

3. *Stilnovo, empatia e potenza pedagogica della narrazione*

Quanto visto può servirci dunque per provare a giustificare l'idea della *liceità* di un tentativo di ritraduzione/tradimento/contaminazione di un'opera che, certamente 'divina' per definizione, non per questo va considerata come votata ad una 'sacrale' sterilità. Riapplicare Dante, quindi, *si può*, o almeno stipuliamo, *for the sake of the argument*, che sia così.

Il passo analiticamente successivo, a questo punto, dovrebbe però essere quello di chiederci perché, per arrivare – essendo questo il nostro fine – a costruire un discorso didatticamente spendibile ed efficace per un'educazione alla cittadinanza digitale, dovrebbe essere per noi opportuno e desiderabile scegliere di seguire proprio la falsariga della *narrazione* di Dante *viator* negli inferi.

Perché, in altre parole, pensare di ricorrere alla narrazione poetica dantesca per costruire dei paralleli, ancora tutti da esplorare, con il mondo del *web*, invece che costruire semplicemente una guida manualistica di ciò che nel *web* si trova? Non ci sono, in Dante, elementi sovrabbondanti per i nostri obiettivi – la poesia, prima di tutto – e sacrificabili ai fini pratici, dei quali dunque potremmo tranquillamente fare a meno se il nostro scopo è essenzialmente quello di produrre un *know-how* facilmente utilizzabile, e legato, come oggi si sottolinea (giustamente, peraltro), al prodursi di competenze e di uno spendibile saper fare?

Qui il discorso viene a cadere sul versante più propriamente didattico-giuridico di questo lavoro, e, in relazione a ciò, quello che appare più interessante da sottolineare è che non sono solo le teorie moderne sull'importanza dello *story-telling* (si pensi a Bruner⁸, in primo luogo) a rimarcare quanto la pregnanza emozionale della poesia e della narrazione costituiscano elementi tutt'altro che accessori nel decretare il successo della trasformazione di un insegnamento da mera informazione ricevuta a competenza esistenzialmente assi-

⁸ J.S. BRUNER, *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; ID., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

milata, ma che anche lo stesso manifesto poetico dantesco dello stilnovo già sottendeva di per sé queste implicazioni – implicazioni che non potevano che portare proprio alla scelta dello strumentario poetico-narrativo come asse portante del suo messaggio, al contempo metodologico e intrinsecamente contenutistico.

In altre parole, utilizzare la capacità empatica della narrazione dantesca significa ascoltare e applicare una volta ancora il concetto centrale della poetica stilnovistica di Dante, ovvero l'idea per cui è solo attraverso il sentire empatico che si apprende veramente. Tale sentire, appunto – e dunque la conoscenza interiormente elaborata che ne deriva – necessita per prodursi della narrazione, la quale costituisce, per eccellenza, lo strumento che, attraverso il patto narrativo che essa fonda, più permette di suscitare questo sentire⁹, assieme alla rappresentazione (il valore dell'immedesimazione empatica, com'è noto, costituisce uno dei principi-base della riflessione sulla tragedia elaborata nel *Perì poietikes* di Aristotele)¹⁰.

Sviluppare una rilettura di Dante in progetti di riattualizzazione didattica, dunque, non solo non implica necessariamente il tradirne la collocazione storica, ma al contrario significa anche concedere nuova attenzione e riattivare il concetto-cardine della poetica stilnovista e della 'cultura d'amore'¹¹ che lui stesso ha sostenuto e contribuito ad elaborare.

Nel manifesto del dolce stil novo (*Purgatorio*, XXIV, vv. 52-54) Dante afferma: «I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'è ditta dentro vo significando». In altre parole, Dante sostiene che la sua poesia consiste nello scrivere ciò che l'Amore gli fa *sentire*, esattamente nel modo in cui tale sentire gli vie-

⁹ Sul potere culturale dello *story-telling*, Y.N. HARARI, *Sapiens*, Bompiani, Milano, 2017.

¹⁰ ARISTOTELE, *Poetica*, Bompiani, Milano, 2000, 1149b 24-28.

¹¹ La centralità dell'amore per la comprensione della *Divina Commedia* è tale che le tre cantiche terminano proprio con un riferimento a: «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Paradiso*, XXXIII, v. 145). N. GENNARI PERIOTTO, *op. cit.*, accenna efficacemente anche all'importanza, in questi stessi versi, dell'accumulazione dei pronomi personali (io, mi, ecc.), come segni essi stessi di immedesimazione.

ne «dittato dentro»¹². È solo passando attraverso la riproduzione interiore ed emotiva del sentire, il rispecchiamento emozionale «dittato» da una storia o da un altro attivatore poetico, dunque, che si mettono in moto gli ingranaggi attraverso i quali si produce il processo di comprensione profonda e trasformativa.

Ciò che è centrale per un percorso di vera conoscenza e comprensione insomma, nel progetto di Dante, è il coinvolgimento narrativo dell'emozionalità: sta nel passaggio attraverso questo «Amore», declinato nelle diverse sfumature svelategli via via attraverso i 100 canti della *Commedia*, la strada maestra che porta alla salvezza data da una conoscenza nuova. Il coinvolgimento emotivo permesso dalla narrazione della storia dell'altro, passando attraverso la compartecipazione narrativa e poetica di chi si espone alla storia, sull'onda dell'empatia che ne risuona, costituisce la pietra alchemica che permette alla luce proiettata da una piena comprensione intellettuale e emozionale di illuminare e trasformare, alla fine, anche chi ascolta.

Nella *Commedia*, l'entrata nell'inferno delle anime è filtrata dalla figura di Minosse, il giudice che, al di là del limbo, determina la punizione meritata dai peccatori trapassati applicando valutazioni di precisa e quantificata proporzionalità retributiva, evocative del peccato commesso; si tratta di una giustizia infernale, feroce perché, appunto, priva di pietà e di redenzione, totalmente volta al passato, e orba di ogni prospettiva trasformativa. Come ha scritto Teodolinda Barolini, si tratta di un sistema penale totalmente inclusivo, dal quale nessun peccato è omissis e nessun peccatore può sfuggire¹³.

Dante *viator* invece, pur posto davanti allo stesso compito di comprendere il peccato nelle sue diverse declinazioni, reinterpretare

¹² Forse non è un caso, come puntualizza N. GENNARI PERIOTTO, *op. cit.*, che le prime persone con cui parla Dante nell'*Inferno*, cioè Paolo e Francesca, rappresentino proprio la 'perversione' dell'amore (il «nostro mal perverso»), e che Francesca racconti a Dante la propria storia esplicitamente in ragione della 'pietà' che Dante le dimostra.

¹³ T. BAROLINI, *Medieval Multiculturalism and Dante's Theology of Hell*, in *Italiana*, 2000, pp. 82-102, a p. 87.

tando come stilnovista le suggestioni poetiche aristoteliche, ‘sente’ e partecipa alle storie dei personaggi che incontra. Per procedere verso la conoscenza, Dante deve avanzare dunque attraverso un continuo *story-telling*, fatto di testimonianze e racconti, capaci, attraverso l’immedesimazione che stimolano, di trapassare nella sua storia individuale, di lasciarvi le loro tracce a livello profondo, e di coinvolgerlo, attivandone l’elaborazione trasformativa.

Il particolare *itinerarium mentis in Deum* costituito dalla *Commedia*, insomma, sottolinea la necessità, per arrivare a «trasumanar», di passare prima attraverso la potenza attivante di percorsi umanissimi, fatti di storie individuali, e di racconti capaci di trasmettere a chi ascolta, assieme ai dati di una vicenda, anche le sue suggestioni. È attraverso il pensiero narrativo, infatti, che, riesaminando la propria identità nel confronto con l’altro, ci si apre alla potenzialità di un rinnovamento delle proprie idee, interpretazioni e rappresentazioni del reale, oltre che di una comprensione profonda di ciò che è oggetto di racconto¹⁴.

Anche oggi, del resto, il fascino di tanti *legal movies* (e di programmi televisivi fortunati come *Un giorno in pretura*) non sta proprio nella capacità di aggancio empatico che è dato dalle storie che vi vengono narrate? Similmente, in ambito didattico, l’idea di far compiere agli studenti di diritto un salto in avanti qualitativo nella comprensione della loro materia proponendo loro di occuparsi di casi e storie specifiche, non costituisce forse l’intuizione centrale della celebrata metodologia delle *law clinics*¹⁵?

¹⁴ Sul valore didattico dello *story-telling* mi permetto di rimandare a A. VERZA, *Didactics of Law and Gender-based Hate Speech*, in *Proceedings of the II International Conference of the Journal Scuola Democratica*, II, *Learning with New Technologies, Equality and Inclusion*, a cura dell’ASSOCIAZIONE ‘PER SCUOLA DEMOCRATICA’, Re-inventing Education, Roma, 2021, pp. 835-846.

¹⁵ Sulle *law clinics* cfr., per esempio, C. BLENGINO, A. GASCON-CUENCA, *Legal Clinics as a Paradigm in the Revolution of Legal Education in the European Mediterranean Context*, Ledizioni, Milano, 2019. Per un approccio più manualistico veda *Clinica legale. Un manuale operativo*, a cura di G. SMORTO, Next, Palermo, 2020.

4. *Analogie sociologiche tra due 'altri mondi'*

Dunque, non solo l'uso dello schema dantesco e delle sue 'storie' permetterebbe di dare calore e togliere asetticità didattica alla presentazione dei diversi tipi di insidie presenti nel *web*, le quali, nel seguire l'analogia proposta, risulterebbero piuttosto configurabili come 'stazioni', snodi di scansione di un viaggio anche emozionalmente coinvolgente. E non solo, *à rebours*, l'inquadramento narrativo volto a suscitare immedesimazione nel lettore/studente permetterebbe quella comprensione attraverso il sentire che costituisce uno dei principi di base del dolce stilnovo dantesco.

Ma oltre a ciò, anche lo stesso climax che si verrebbe a realizzare in questo «Pilgrim's progress» si presterebbe ottimamente come efficace attivatore di una riflessione sui livelli di dannosità e negatività dei comportamenti presentati, capace, in ultima analisi, di sviluppare in maniera applicativa (quella del 'far fare') il senso critico degli studenti.

A questo punto, stabilito che appare lecito ricontestualizzare consapevolmente Dante e che ci possono essere anche buone ragioni per volerlo fare, si tratta di capire come, e sulla base di quali perni analogici, poter operare concretamente questo passaggio. Perché il capolavoro dantesco possa essere utilizzato in tal modo, è necessario innanzitutto partire dal sottolineare gli elementi di analogia che accomunano la dimensione del mondo dantesco a quella del *web*, in modo da esplicitare sin da subito quali siano i ponti concettuali che renderanno possibile lo scivolamento dei significati e degli attivatori normativo-poetici dall'uno all'altro contesto. E in questo consiste la parte più propriamente sociologico-giuridica del presente lavoro.

4.1. *Alterità*

Il primo aspetto in relazione al quale è possibile sviluppare l'idea di un'analogia tra i due mondi sta nella loro comune alterità, nella misura in cui entrambi rappresentano una dimensione che è 'altra'

rispetto a quella fisica. Sia il cybermondo ‘virtuale’ sia il mondo infero dantesco costituiscono, infatti, un ‘altro mondo’, anche se, certo, l’analogia non è piena e completa: mentre tra il mondo *off-line* e quello *on-line* vige, infatti, un parallelismo che permette all’utente la contemporanea frequentazione dei due mondi, nonché una visibilità e possibilità di comunicazione biunivoca tra i due, per i non-più-vivi che approdano nell’inferno dantesco, «tra la perduta gente», non è contemplata alcuna possibilità di ritorno.

Il viaggio di Caronte è di sola andata, e chi entra deve lasciare ogni speranza dietro di sé, né avrà più possibilità di comunicare col mondo dei vivi (e anzi, proprio per questo nell’aldilà dantesco l’occasione data dalla presenza di Dante, quale eccezionale possibile latore di missive, è colta, pur nel tormento, da moltissimi tra i personaggi incontrati).

4.2. *Identità disincarnate*

In secondo luogo, non solo i due mondi sono ugualmente ‘altri’ rispetto alla fisicità del mondo di ciò che vive sotto il sole: essi sono anche entrambi ugualmente disincarnati. Tanto negli inferi danteschi quanto nel cybermondo, quelle che si muovono sono immagini, icone, ombre.

E questo è un secondo punto cruciale, dato che l’assenza della dimensione corporea che vige nell’altro mondo (pur nell’estrema e variegata ricchezza di riferimenti concreti che caratterizza l’*Inferno* rispetto alle altre cantiche) qualifica in maniera importante anche il tipo di relazionalità che si sviluppa *online*, con tutte le conseguenze sociologicamente importanti che ne derivano (in relazione, ad esempio, al crollo dei freni inibitori usualmente suscitati – ancora! – dall’empatia, sollecitata dai neuroni specchio o da altri meccanismi che normalmente si attivano *offline*).

4.3. «... e io eterno duro»

Portando oltre il paragone, i due mondi sono anche entrambi eterni: «E io eterno duro». Negli inferi danteschi, il passaggio del fiume Acheronte determina una irreversibilità, un'impossibilità di ritorno, che si evidenzia nella fissazione e nel mantenimento perenne del vizio caratterizzante la vita trascorsa, come caratteristica sulla quale l'identità e l'intera vita della persona si appiattisce in un presente sempre uguale che, sempre incentrato su quel vizio o quell'errore, «eterno» dura: Filippo Argenti sarà perennemente in preda all'ira, Mirra dedita all'inganno per lussuria, il conte Ugolino eternamente chino sul suo «fiero pasto».

Parimenti, anche il materiale che entra nel mondo del *web*, ovvero le immagini ed icone nelle quali le persone ritratte compaiono, colte nell'assumere certe specifiche caratteristiche, pose e atteggiamenti, permangono poi fissate in quella stessa ineludibile e irrimediabile forma. Un'immagine 'cringe', imbarazzante, riversata nel *web*, potrà definire e cristallizzare per sempre e senza redenzione la persona nella stessa posa risalente al momento dello scatto (come nel triste caso di Tiziana Cantone)¹⁶. E specialmente se tali pose e caratteristiche saranno tali da assumere contorni negativi o "peccaminosi", la speranza del loro oblio sarà illusoria. Ciò che entra nel *web* non solo vi permane, e cioè non può essere più ritirato, ma può addirittura iniziare un percorso vitale altro e autonomo, caratterizzato, come l'analisi delle evoluzioni *online* dei *meme* ci dimostra, dalla possibilità di una sua continua evoluzione e sviluppo trasformativo, nella quale però difficilmente l'iniziale elemento 'viziante', negativo per la persona ritratta, potrà essere cancellato.

¹⁶ Cfr. A. VERZA, *Aggredire attraverso l'immagine. Cristallizzazioni tecnologiche, genere e diniego di tutela nella logica disciplinante neoliberale*, in *Ragion pratica*, 2017, pp. 467-492.

4.4. *Passioni umane*

I due ‘altri mondi’ sono sì dematerializzati, ma sono anche entrambi umani, e cioè entrambi popolati (a evidente riprova del carattere ‘classico’ ed eterno del lavoro dantesco) dalle medesime umane passioni e tendenze.

Se nei cerchi inferi posti sotto il segno della lonza dalla «gaetta pelle» – e dunque dell’attrattività («i’ fui per ritornar più volte vòlto») delle incontenibili (e non contenute) passioni – troviamo la non-esistenza del limbo, e poi lussuria, gola, avarizia e prodigalità, ira e accidia, ed eresia, allo stesso modo possiamo identificare nei cerchi del *web* quantomeno l’esistenza limbica degli *bikikomori*, la lussuria a costo zero dei siti pornografici *online*, con la potenziale dipendenza che ne deriva, l’esibizionismo alimentare e la moda, importata dalla Corea del Sud, dei *mukbang* (vere abbuffate trasmesse *online*), la prodigalità dello *shopping* compulsivo condotto sulla base di tecniche di *marketing* manipolatorio, l’ira contrappositiva indotta da appartenenze polarizzate create e alimentate *online*, l’accidia data dalla desensibilizzazione da infodemia e sovraccarico informativo, e l’eresia complottista legata al tema delle *fake news*¹⁷.

Se nei gironi posti sotto il segno del leone e della sua «test’alta e rabbiosa fame», e dunque della violenza finalizzata al gusto di sé stessa e del prevaricare «sì che l’aere ne tremesse», troviamo l’aggressività violenta rivolta nelle sue diverse direzioni (riflessiva, transitiva e contro Dio e natura), anche nel *web* troviamo la figura del *troll* e altre forme di attacco, anche di gruppo, che possono essere analizzate in questa chiave, come il cyberbullismo, nelle sue diverse dimensioni, il *sexting* secondario, o le *shitstorm*.

Infine, se nelle bolge e nelle ultime zone poste sotto il segno della fredda, rapace e furba cupidigia della lupa, «di tutte le brame carca ne la sua magrezza», troviamo le forme di frode contro chi non si

¹⁷ Sul tema cfr., per esempio, W. QUATTROCIOCCI, A. VICINI, *Misinformation. Guida alla società dell’informazione e della credulità*, Franco Angeli, Milano, 2017.

fida (tra questi, seduttori, adulatori, ipocriti, ladri, consiglieri fraudolenti, seminatori di discordie) e il tradimento di chi si fida e si affida, parimenti nel mondo del *web* possiamo identificare varie forme di manipolazione seduttiva, dal *grooming* ai processi di condizionamento ideologico che accompagnano l'ingresso in comunità radicalizzate, possiamo trovare furti di identità, e forme anche organizzate di creazione e manipolazione del dissenso politico, fino al tradimento, sostanziato, ad esempio, dalle forme più pesanti di cyberbullismo¹⁸, o dal *revenge porn*¹⁹.

4.5. *L'ipotesi di un ordine*

L'*Inferno* dantesco è un coacervo di espressioni del male e di pericoli dal quale mai Dante, senza una guida mandata dalla misericordia divina, sarebbe potuto uscire indenne. Parimenti, anche l'impresa dell'immunizzazione degli studenti dai pericoli che il *web*, a fianco delle sue tante meraviglie, contiene, richiede una guida ragionata che li accompagni nello sprofondamento progressivo nella conoscenza dei suoi rischi. E difatti, nel seguire il percorso narrato da Dante non si incontra solo una galassia più o meno completa delle forme di disvalore morale e religioso, ma una galassia gerarchicamente *ordinata*.

Il viaggio di Dante nell'*Inferno* è proposto come uno sprofondamento *graduale* nell'universo del male che corrompe il comportamento umano, nelle sue diverse sfumature e nei suoi diversi aspetti (vizi se intesi in senso ontologico, peccati in senso religioso e morale, reati in senso giuridico), e nei pericoli per sé e per gli altri che sono a ciò associati. Non solo, dunque, l'*Inferno* rappresenta una *summa* delle tante e gravi insidie che possono colpire l'umanità, ma tale

¹⁸ Cfr., tra i tanti contributi sul tema, A.L. PENNETTA, *Bullismo, cyberbullismo e nuove forme di devianza*, Giappichelli, Torino, 2019.

¹⁹ Cfr. A. VERZA, "Mascolinità tossica" sul web: la "cultura" dell'odio antifemminista online, in *Postfemminismo e neoliberalismo*, a cura di A. VERZA, S. VIDA, Aracne, Roma, 2020, pp. 157-196.

repertorio è organizzato secondo una logica di progressiva maggiore gravità, che è quella che rispecchia certamente le assunzioni di valore teologiche e morali di Dante stesso e del suo tempo.

E questo ordine gerarchico, che è l'ultimo elemento costitutivo dell'*Inferno*, al di là della sua funzione strutturale, ha valore in sé stesso anche come contenuto. Le assunzioni del medioevo dantesco e di Dante stesso, infatti, sono per molti versi oggi discutibili, o quantomeno non possono non costituire uno stimolo per una riflessione, e proprio questo fatto fa di esse un pungolo potente per l'inesco di una problematizzazione critica dei comportamenti negativi ivi classificati, potenzialmente capace di coinvolgere in profondità gli studenti, a livello educativo.

E con ciò, tra l'altro, si torna proprio a quella dimensione 'embedded', situata, dalla quale eravamo partiti, ovvero al radicamento della *Commedia* negli schemi di valore del basso medioevo fiorentino, ma con una nuova prospettiva: a questo punto, infatti, quello che ci era potuto sembrare, *prima facie*, un possibile scoglio per una nuova rilettura dantesca, viene a mostrarsi al contrario, una volta svolto il compito riattualizzante, come un ulteriore elemento operativo, in quanto strumento di contrasto significativo sulla base del quale poter misurare distanze, cambiamenti, e personali posizioni etiche ed argomentative.

5. Conclusioni

Accostare, insomma, allo schema dell'*Inferno* dantesco, e alla sua narrazione, un percorso che porti attraverso le insidie che (in mezzo alle tante innegabili opportunità offerte) si nascondono nel mondo del *web*, permette al contempo di innescare il meccanismo empaticizzante dello *story-telling*, di dare profondità prospettica al discorso (l'incrocio sinergico e originale di prospettive dato dall'accostamento di Dante e del *web*, proprio perché insolito e inaspettato, può incuriosire e stimolare il pensiero laterale), e di proporre un'analisi della struttura morale e giuridica dell'*Inferno*, e della relativa rela-

zione gerarchica tra i vizi/peccati/reati, che parta da lontano, usando le assunzioni basso-medievali dantesche come trampolino di lancio per una riflessione critica calata nell'oggi.

Ciò, a sua volta, si presta non solo all'innesto di una riflessione etica e civica, stimolante nella misura in cui lo schema dantesco permette di sistemare un universo confuso e pericoloso secondo un 'ordine' intelligibile, ma si presta anche al lancio di una discussione critica potenzialmente feconda per gli studenti, perché appassionante e capace di coinvolgere emozionalmente. In altri termini, tale accostamento permette di integrare stimoli *emozionali* (si pensi alle figure e alle pene colorite dell'*Inferno* e al loro climax) a stimoli *razionali* (rispetto alla plausibilità dell'ordine morale dantesco: non è così scontata oggi la condanna dei golosi, o degli ignavi, o quella di Paolo e Francesca, ad esempio) ad un'educazione *pratica* indirizzata a un buono e cauto utilizzo del *web*.

E non solo: tale accostamento fornisce anche preziosi pretesti letterari opportunamente 'altri' e indiretti che permettono di affrontare anche tematiche come il bullismo – spesso molto delicate e 'sensibili', specialmente per gli studenti delle scuole secondarie – all'interno di una cornice colta e 'lontana' che dà il destro per parlarne con benefico distacco, aggirando imbarazzi (da parte di chi magari quelle situazioni le sta vivendo) e abbassando così il filtro emotivo/difensivo che impedirebbe una reale apertura alla riflessione.

L'accostamento applicativo dei due mondi, dunque, ha alte potenzialità: permette infatti di realizzare al contempo un obiettivo formativo, in relazione ai rischi delle nuove tecnologie *social*; un obiettivo didattico, permettendo di 'fare con' Dante; ed infine un obiettivo critico, dato dalla sua capacità di stimolare in classe un dibattito ponderato sui temi dell'etica e sulla giustizia.

Oltretutto, i riferimenti alle pene che scandiscono lo schema di giustizia dantesco infernale potrebbero aiutare eventuali e potenziali vittime a contare su prospettive di autoassoluzione oltre che di giustizia, e a conoscere quali siano le possibilità esistenti di tutela (spesso, purtroppo, totalmente ignorate dagli studenti) per le vittime del

cybermondo. Senza contare che, naturalmente, decompartmentalizzare e far interagire tra di loro i tre livelli e le tre funzioni produrrebbe un ulteriore e notevole potenziamento di ciascuno degli stessi.

In conclusione, dunque, questo lavoro, mosso dalla ricerca di argomenti in favore della liceità, opportunità e possibilità concettuale e pratica di una trasposizione dell'altro mondo dantesco nella nostra costruzione di percorsi di cittadinanza digitale, educazione civica, e diritto, non può che chiudersi con un esito positivo, e con un forte invito a non perdere l'opportunità di cogliere, nei nostri percorsi didattici, la mano 'poetica' che un classico intramontabile della poesia può ancora offrire a chi oggi ha nuovamente bisogno di una guida per uscire dalle più attuali tra le selve oscure.

GLI AUTORI

ALBERTO ALBIANI, Magistrato a riposo, già Presidente del *Tribunale della Libertà* di Bologna, già Presidente della III Sezione Penale della Corte d'Appello di Bologna

MARCO ARGENTINI, Dottorando in Scienze giuridiche (Diritto internazionale), *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

TOMMASO BONETTI, Professore associato di Diritto amministrativo, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

GERALDINA BONI, Professoressa ordinaria di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

FILIPPO BRIGUGLIO, Professore ordinario di Diritto romano e diritti dell'antichità, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

UGO BRUSCHI, Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

FEDERICO CASOLARI, Professore associato di Diritto dell'Unione europea, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

LUDOVICA CHIUSI CURZI, Ricercatrice di Diritto internazionale, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

FRANCESCO PAOLO CUNSOLO, Dottorando in Beni culturali e ambientali (Diritto internazionale), *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ANTONELLO DE OTO, Professore associato di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ELENA FERIOLI, Professoressa associata di Diritto pubblico comparato, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

LAURA MARIA FRANCIOSI, Ricercatrice confermata di Diritto privato comparato, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

Gli autori

MANUEL GANARIN, Ricercatore di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

VALERIO GIGLIOTTI, Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno, Università degli Studi di Torino

NICCOLÒ LANZONI, Assegnista di ricerca in Diritto internazionale, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ALESSIA LEGNANI ANNICHINI, Professoressa ordinaria di Storia del diritto medievale e moderno, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

MATTEO LEONIDA MATTHEUDAKIS, Ricercatore di Diritto penale, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

PIERALBERTO MENGOLZI, Professore associato di Diritto dell'Unione europea, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

SILVIA NICODEMO, Professoressa associata confermata di Istituzioni di diritto pubblico, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ATTILIO NISCO, Professore associato di Diritto penale, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ELENA ORRÙ, Professoressa associata di Diritto della navigazione, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

IVANO PONTORIERO, Professore associato di Diritto romano e diritti dell'antichità, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

LEA QUERZOLA, Professore associato di Diritto processuale civile, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

NICOLETTA SARTI, Professoressa ordinaria di Storia del diritto medievale e moderno, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

GIORGIO SPEDICATO, Professore associato di Diritto commerciale, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ALBERTO TOMER, Dottore di ricerca in Scienze giuridiche (Diritto canonico e Diritto ecclesiastico), *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ANNALISA VERZA, Professoressa associata confermata di Filosofia del diritto, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

SILVIA VIDA, Professoressa associata confermata di Filosofia del diritto, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

ANDREA ZANOTTI, Professore ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, *Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

INDICE

Federico Casolari, Alessia Legnani Annichini, Giorgio Spedicato <i>Premessa</i>	VII
---	-----

Parte I. Dante, il suo tempo e la fede

Nicoletta Sarti <i>Dante e Bologna. Vita e immaginario poetico all'ombra dello Studio</i>	3
Filippo Briguglio <i>Dante e il diritto romano: spunti su una vexata quaestio</i>	19
Ivano Pontoriero <i>Gli imperatori romani nella Divina Commedia</i>	33
Geraldina Boni <i>Dante e i successori di Pietro all'inferno: alcune suggestioni per l'epoca attuale</i>	61
Manuel Ganarin <i>Simonia e gratuità delle res spirituales nel diritto della Chiesa e nel magistero di Dante tra storia e attualità</i>	81
Antonello De Oto <i>Felicità terrena e felicità eterna: Dante e il fattore religioso nel prisma del diritto</i>	107
Alberto Tomer <i>Allegorie, simmetrie e parallelismi: un viaggio tra Commedia e diritto canonico</i>	121
Andrea Zanotti <i>Dante e Cino: la canzone del diritto</i>	135

Parte II. Dante e il potere

Ugo Bruschi

Legittimazione e funzioni della regalità nella Monarchia e nella trattatistica europea coeva: uno sguardo comparativo. 163

Elena Ferioli

La libertà di dissenso in Dante: attualità di una riflessione tardomedievale 199

Tommaso Bonetti

Dante e il 'regime amministrativo' dell'Inferno. 217

Silvia Vida

Dante in Kelsen 229

Niccolò Lanzoni

La Comunità internazionale in Dante: il Monarchia. 247

Pieralberto Mengozzi

Dante e l'Europa dei cerchi concentrici, oggi. 265

Parte III. Dante e la giustizia

- Valerio Gigliotti
*«Giudicar di lungi mille miglia». Dante cantore di Grazia
e Giustizia.* 275
- Silvia Nicodemo
Dante: il bene comune e la giustizia sociale 303
- Ludovica Chiussi Curzi
*«Diligite iustitiam qui iudicatis terram»: tracce di equità dantesca
nel diritto internazionale* 321
- Marco Argentini
*Il conte Ugolino e l'invettiva a Pisa. Dante precursore della
responsabilità di proteggere?* 335
- Alberto Albiani
Dante criminalista usque ad inferos? 347
- Attilio Nisco
Senso e limite di una lettura penalistica della Divina Commedia 361
- Matteo Leonida Mattheudakis
*Dalla Divina Commedia alle traiettorie contemporanee dei rapporti
tra responsabilità e pena.* 381

Parte IV. Dante, il mercato e la cultura

Elena Orrù <i>Dante navigatore e il mondo dei mercanti della sua epoca.</i>	399
Laura Maria Franciosi <i>Dante, comparatista ante litteram</i>	413
Francesco Paolo Cunsolo <i>«La divina foresta spessa e viva»: il patrimonio UNESCO di Ravenna nei versi di Dante</i>	429
Lea Querzola <i>Dante e la inattualità (ovvero, l'eternità di un pensiero)</i>	451
Annalisa Verza <i>Dall'Inferno di Dante al cybermondo. Story-telling didattico e dolce stil novo</i>	459
<i>Gli autori</i>	477

Publicato nel mese
di settembre del 2022

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni

1. COSTANTINO-M. FABRIS, *Foro interno. Genesi ed evoluzione dell'istituto canonistico*, 2020.
2. GERALDINA BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, 2021.
3. *Libertà, dubbio, coscienza morale. L'eredità di un Maestro: Arturo Carlo Jemolo (1891-1981)*, a cura di BEATRICE SERRA, 2022.
4. *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità*, a cura di FEDERICO CASOLARI, ALESSIA LEGNANI ANNICHINI, GIORGIO SPEDICATO, 2022.

4

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni

issn 2724-4660

versione open access al sito
www.mucchieditore.it/animaperildiritto

isbn 978-88-7000-939-2



9 788870 009392