

TENZONE

19

Iura Monarchiae. Il pensiero politico di Dante
tra Antichità, Medioevo ed Età moderna

A cura di Michele Curnis

Revista de la Asociación Complutense
de Dantología

Año 2018

Este número de Tenzone ha sido subvencionado íntegramente por el Departamento de Estudios Románicos, Franceses, Italianos y Traducción de la U.C.M.

Números anteriores se encuentran disponibles en
<http://webs.ucm.es/info/italiano/acd/tenzone//>

DIRECTORES:

Carlos López Cortezo (clcortezo@filol.ucm.es)
Rosario Scrimieri Martín (scrimieri@filol.ucm.es)
Juan Varela-Portas de Orduña (jivarelaportas@filol.ucm.es)

SECRETARIA DE REDACCIÓN:

Carlota Cattermole (carlota.cattermole@gmail.com)
Rosa Affatato (rosaffatato@gmail.com)

COMITÉ DE REDACCIÓN:

Rosend Arqués (Universitat Autònoma de Barcelona): rossend_arques@yahoo.es
Guido Cappelli (Università L'Orientale di Napoli): guidom.cappelli@gmail.com
Raffaele Pinto (Universitat de Barcelona): rpinto@uoc.edu
Fernando Molina (Universidad de Sevilla): fmolina@siff.us.es
Violeta Díaz-Corrалеjo (Asociación Complutense de Dantología): violetad-c@hotmail.com

COMITÉ CIENTÍFICO:

Cristina Barbolani (UCM), Enrico Fenzi (Génova), Ángel García Galiano (UCM), María Hernández (UCM), Natascia Tonelli (Univ. Siena).

TENZONE

DEPÓSITO LEGAL: M- 39482-2000; ISSN: 1576-9216
2018, nº 19

Revista anual de la Asociación Complutense de Dantología
Departamento de Estudios Románicos, Franceses, Italianos y Traducción
Facultad de Filología. Ciudad Universitaria
28040 Madrid
Teléfono: +34 91 3945404; Fax: +34 91 3945402

SUMARIO

MICHELE CURNIS	
Premessa	7
DIEGO QUAGLIONI	
Il testo della ‘Monarchia’ secondo il Ms. Add. 6891 della British Library	17
LUCA MARCOZZI	
Politica e poesia nel VI canto del ‘Paradiso’	33
VALERIO ROCCO LOZANO	
La teoría de la justicia en la ‘Divina Comedia’, entre Imperio y republicanismo’	55
CLAUDIA DI FONZO	
Dante e il ‘dantismo giuridico’ del Trecento	79
MICHELE CURNIS	
La ‘digressione politica’ di ‘Convivio’ IV IV e la ‘Politica’ di Aristotele	109
ANA VARGAS MARTÍNEZ	
Del pensamiento de Dante en la obra de Christine de Pizan	145
CARLOTA CATTERMOLE ORDÓÑEZ	
La ‘Divina Comedia’ “a contrapelo” en la obra de Peter Weiss: ‘DC-Projekt’ y ‘Estética de la resistencia’	177
LECTURA CRÍTICA DE LIBROS	
Dante Alighieri, <i>Comedia</i> , prólogo, comentarios y traducción de José María Micó, Barcelona, Acantilado, 2018 (Juan Varela-Portas de Orduña)	213

Dante e il 'dantismo giuridico' del Trecento

CLAUDIA DI FONZO

Università degli Studi di Trento

claudia.difonzo@unitn.it

RESUMEN:

La presente investigación ilustra cómo y en qué medida se produce la *renovatio* del derecho medieval en el pensamiento de Dante y analiza cómo, a partir de este elemento cultural, nace el “dantismo jurídico” de autores del siglo XIV como Pietro Alighieri, Alberico da Rosciate, Bartolo da Sassoferrato.

PALABRAS CLAVE: Derecho medieval, Dante, dantismo jurídico, Pietro Alighieri, Alberico da Rosciate, Bartolo da Sassoferrato.

ABSTRACT:

The present investigation illustrates how and to what extent it is possible to verify the *renovatio* of Medieval law in Dante's thought and how, starting from these cultural elements, was born the “juridical Dantism” of the 14th century's authors as Pietro Alighieri, Alberico from Rosciate, Bartolo from Sassoferrato.

KEY WORDS: Medieval law, Dante, juridical Dantism, Pietro Alighieri, Alberico from Rosciate, Bartolo from Sassoferrato

Ex hiis iam liquet quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est; et, cum omne quod in mente Dei est sit Deus, iuxta illud “Quod factum est in ipso vita erat”, et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius

(*Mn.* II II).

Dal punto di vista ontologico la legge è per Dante l'espressione di un ordine metafisico impresso dalla sapienza di Dio all'intero universo (legge divina); quella umana è giusta nella misura in cui a questo ordine consuona.¹ In questa prospettiva la Giustizia è il trascendentale per eccellenza.² L'uomo può perseguire il sommo bene, che coincide con il bene comune, solo quando la sua volontà si conformi alla volontà divina. Nell'alveo di questa concezione il diritto è «civilis sapientia» e la giustizia è la volontà costante e perpetua di attribuire a ciascuno il suo [diritto]: così scriveva Ulpiano nel *Digesto* (D 1, 1, 10)³ sulla base di una preesistente formulazione di Cicerone ricordata da Accursio⁴ e così ricordava Dante

¹ *Pd.* XIX 86-90: nella misura in cui consuona alla «prima volontà» (v. 86). Sarebbe altrimenti riduttiva qualsiasi legge e presuntuoso qualsiasi giurista. Cfr. *Mn.* II IX 20.

² In questo consiste la nuova maniera di far poesia, il Dolce Stil Nuovo: lodare la donna e i suoi trascendentali (il Bello, il Buono, il Giusto). La donna angelo scende dal cielo in terra 'a miracol mostrare'. Beatrice è il «trascendentale dimenticato» di Dante (Mazzoni 1997) così come Clizia è la *cristofora* del povero nestoriano smarrito.

³ D 1, 1, 10 ma anche anche *Inst.* 1, 1, 1 in *Corpus Iuris Civilis*, I *Institutiones* (Krueger 1872, 1877, 1895): 1.

⁴ Cicerone, *De inventione* II 160: «Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem». Tale definizione è ricordata nella Magna Glossa accursiana allorché Accursio dice che con volontà si intende la «mens» e con l'attributo «costante» si intende nel «bonum» quasi si trattasse di un *habitus* di ben volere. A questo proposito allega l'autorità di Cicerone e la definizione sopra menzionata e aggiunge che il Piacentino afferma che la giustizia è la virtù «quae plurimum potest in iis, quae minimum possunt». Conclude dicendo che la giustizia è la adeguata disposizione a discernere rettamente nelle singole circostanze. Si veda la glossa «*Iustitia*» ad *Inst.* 1, 1, pr

nella *Monarchia* (I XI 7).⁵ Il diritto è l'«arte di bene e di equitade» (Cv. IV IX 8) che si codifica in «ragione scritta», canonica e civile.⁶ Dante stesso, nel *Convivio*, dichiara di ricavare la definizione attribuita a Celso («arte di bene e di equitade») dal principio del «Digesto Vecchio», sotto il titolo *De iustitia et iure* (D 1, 1, 1).⁷

Che la definizione della giustizia nei termini di perpetuità e costanza abbia originato un dibattito tanto presso i glossatori, Accursio in *primis*, quanto presso i teologi del calibro di Tommaso d'Aquino non suscita

in *Institutionum Dn. Iustiniani Sacratiss. Principis Libri Quatuor...* cum Scholiis Accursii, Lugduni, 1575, coll. 9-10 riprodotta criticamente in *Appendice a Quagliani 2004*: 38-39, 147.

⁵ *Mn.* I XI 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». Nella formulazione dantesca si combinano due fonti: la nozione di giustizia in quanto volontà di attribuire a ciascuno il suo è riferibile a D 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. Le due fonti a cui Dante fa riferimento (*Etica* e il *Digesto*) sono state segnalate rispettivamente nell'edizione della *Monarchia* curata da Pier Giorgio Ricci (Alighieri 1965: 154) e nell'edizione di Diego Quagliani (Alighieri 2015: 150).

⁶ Cv. IV XII 9: «E che altro cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singolari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'avere appo alcuno? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuopre, allo fine delli quali senza ingiuria d'alcuno venire non si può. E che altro intende di medicare l'una e l'altra Ragione, Canonica dico e Civile, tanto quanto a riparare alla cupiditade che, raunando ricchezze, cresce? Certo assai lo manifesta e l'una e l'altra Ragione, se li loro cominciamenti, dico della loro scrittura, si leggono».

⁷ Cv. 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 due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa sia o per non volere quella seguitare), trovata fu la ragione scritta e per mostrarla e per comandarla. Onde Augustino: “Se questa – cioè equitade – 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'equitade”». In merito cfr. Quagliani 2011a: 27- 46.

certo alcuna meraviglia.⁸ La questione, filosofica o giuridica che fosse, riguardava la praticabilità di una giustizia costante e perpetua oltre che la relazione tra tale giustizia e il diritto positivo che ne discende. Si poneva il problema di capire come e in quale misura il diritto fosse ‘atto’ della giustizia ‘in potenza’, se usiamo categorie aristoteliche, o come e quanto potesse essere manifestazione di un trascendentale, di un’idea platonica, lontana dall’uomo e tuttavia ‘forma’ di ogni giustizia possibile: in una parola si trattava di stabilire quali fossero i limiti della giustizia umana e quanto fosse specchio di quella divina. Da questa *impasse* discende la polarizzazione tra una *lex divina* e una *lex humana* (Isidoro di Siviglia), tra una legge impressa direttamente da Dio alla natura e una legge positiva ‘trovata’ dagli uomini.⁹ Aristotele nel quinto libro dell’*Etica a Nicomaco* parla di un «giusto» che è politico nel senso che regola e garantisce la vita della città-stato. Il filosofo declina il «giusto politico» in giusto naturale e in giusto legale e Dante ne evoca la memoria nel sesto canto dell’*Inferno*, allorché, alla domanda se, nella città di Firenze, «alcun v’è giusto» Ciaccio risponde che «giusti son due e non vi sono intesi [perseguiti]» (*If. VI 73*).¹⁰

⁸ Cfr. la glossa a *Iustitia* in *Inst.* 1, 1 pr in *Accursii Glossa in Codicem* (ed. 1968), f. 1r e l’articolo primo della *Summa Theologiae*, II^a II^a e q. LVIII in *Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae* (ed. 1988), p. 1332. Cfr. Quagliioni 2004: 77, 147.

⁹ Isidoro, *Ethimologiae* V II 1-2. Graziano nella *Concordia discordantium canonum* D. 1, c.1, col. 1 cita il passo di Isidoro: «Hinc Ysidorus in V libro Ethimologiarum ait: “Omnes leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constat, ideoque he discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent”», in *Corpus Iuris Canonici* I, 1.

¹⁰ In proposito si veda Di Fonzo 2010; poi in Di Fonzo 2016: 78-96, e specialmente 90. Agostino ha selezionato e raccolto una serie di passi dell’*Antico Testamento* che parlano della giustizia nello *Specchio di precetti morali dalla Sacra Scrittura*, in *Opere esegetiche* X/3 (Agostino 1999: 195- 627). Nella sezione dedicata al *Libro di Ezechiele* (paragrafo 230 alle pp. 372-375) Agostino sceglie, il passo che parla dell’ingiustizia dei capi: «I capi sono in essa come dei lupi che addentano la preda: spargono sangue e rovinano le anime cercando avidamente [di accrescere] i loro guadagni. I suoi profeti li mascherano con vernice senza colla: vedono visioni irreali, prevedono cose false e dicono: Così

Tommaso, che alla giustizia ha dedicato la *quaestio* LVII della *Summa theologiae* II^a II^{ae}, discutendo nel merito della concezione volontaristica della giustizia a partire dalla definizione del *Digesto* (giustizia come volontà costante e perpetua), si interroga, altresì, circa le prerogative di perpetuità e costanza della giustizia stessa che, come tali, parrebbero essere attributi di Dio piuttosto che dell'uomo.¹¹ Egli conclude affermando che la costanza e la perpetuità della giustizia sono da intendersi come la disposizione della volontà dell'uomo giusto ad attribuire a ciascuno il suo diritto «sempre, cioè in tutte le circostanze e ripetutamente»: disposizione la cui eredità, forse, sopravvive oggi nel criterio della legittima aspettativa. Dante, per il quale la trascendenza della Giustizia non impedisce al diritto che ne discende d'esserne la manifestazione terrena, fornisce una prima definizione del diritto inteso come «arte di bene e d'equitate» nel *Convivio*, ma perfeziona la sua riflessione nel secondo libro della *Monarchia* affermando che quella «descrizione» tratta dal *Digesto* (D. 1, 1, 1) non basta a spiegare che cosa sia effettivamente il diritto.¹² A ben vedere, infatti, il diritto è una proporzione: «*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio*» (*Mn.* II v 1, in Alighieri 2015: 204-205). Anche in questo caso il precedente più vicino a Dante è il quinto libro dell'*Etica Nicomachea*. Il «giusto nella distribuzione» è insieme medio ed uguale oltre che fondato sulla relazione: la misura di eguaglianza non consiste in una quantità fissa ma in una metà tra l'aver e il dare.¹³ Dante

dice il Signore Dio, mentre il Signore non ha detto niente. La gente minuta si dà alla calunnia, commette rapine e violenze; fa soffrire il povero e il misero ed opprime il forestiero con calunnie senza retto giudizio. Ed ecco io ho cercato tra fra loro un uomo che costruisse una siepe e si ergesse di fronte a me a favore del paese, in modo che non lo sterminassi, ma non l'ho trovato» [Ez 22, 27-31].

¹¹ Importante in questa sede ai fini del nostro ragionamento il passo della *Summa* nel quale, citando il *De officiis* di Cicerone (I 7), Tommaso afferma che «gli uomini sono dichiarati buoni soprattutto per la giustizia» (*Summa Theologiae* II^{ae} II^{ae} q. LVIII a). Cfr. Quagliani 2004: 75-81, specialmente 81.

¹² Sulla definizione del diritto si veda anche Fiorelli 2008: 166.

¹³ *Etica Nicomachea* V 1131a: «Poiché l'uomo ingiusto, e così ciò che è ingiusto, non rispetta l'uguaglianza, è chiaro che c'è anche qualcosa di mezzo tra gli

attribuisce al diritto gli attributi che Aristotele attribuisce alla giustizia distributiva anzi al «giusto nella distribuzione» dell'*Etica Nicomachea*, nella considerazione che il diritto discende dalla giustizia.¹⁴

In virtù di questa peculiare caratteristica relazionale, la giustizia è definita la più perfetta delle virtù nell'*Etica*, e la più amabile e la più umana nel *Convivio*: è la virtù attraverso la quale l'agire morale si perfeziona radduplicando l'ordine e la volontà della Giustizia divina nella relazione con

estremi disuguali. E questo è l'uguale, giacché in ogni tipo di azione in cui ci sono il più ed il meno c'è anche l'uguale. Se, dunque, l'ingiusto è il disuguale, il giusto è l'uguale; cosa che tutti riconoscono anche senza bisogno di un ragionamento. Ma poiché l'uguale è medio, il giusto dovrà essere un certo tipo di medio. Ma l'uguale presuppone almeno due termini. Pertanto, necessariamente, il giusto è insieme medio e uguale, e relativo, cioè è giusto per certe persone; e, in quanto è medio, è medio tra certi estremi (e questi sono il più e il meno); in quanto, invece, è uguale, è uguaglianza di due cose; in quanto è giusto, lo è per certe persone. Il giusto, quindi, implica necessariamente almeno quattro termini: infatti, le persone per le quali il giusto è tale sono due, e due sono le cose in cui si realizza. E l'uguaglianza dovrà essere la stessa, tra le persone come tra le cose: infatti, il rapporto tra le cose deve essere lo stesso che quello tra le persone. Se queste, infatti, non sono uguali, non avranno cose uguali; ma le lotte e le recriminazioni è allora che sorgono: o quando persone uguali hanno o ricevono cose non uguali, o quando persone non uguali hanno o ricevono cose uguali. Questo risulta chiaro anche dal principio della distribuzione secondo il merito» (Aristotele 1993: *ad locum*).

¹⁴ Giustizia e diritto non coincidono perfettamente. La distinzione tra una *lex divina* e una *lex humana* è ascrivibile a Isidoro, *Etimologie*. Al diritto naturale (*natura id est Deus nel Decreto*) si affianca un diritto legale; i due diritti sono in qualche modo complementari. Concordo solo parzialmente con le affermazioni del Chiappelli. Concordo circa il fatto che Dante intendesse dare un respiro speculativo alle disquisizioni definitorie di carattere giuridico: «Quei giureconsulti scolastici non concepivano l'idea di un diritto indipendentemente dalla volontà di un superiore, o dalla legge, e però l'Alighieri [*Mn. II V*] dopo aver colla sua definizione del diritto affermata la di lui preesistenza della legge e la sua indipendenza dall'ordine etico e religioso, scriveva "illa Digestorum descriptio non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo" e proclamava i legisti inferiori "ab specula rationis"» (Chiappelli 1999: 132). Importante in questa sede ai fini del nostro ragionamento il passo della *Summa* nella quale, citando il *De officiis* di Cicerone (I 7), Tommaso afferma che «gli uomini sono dichiarati buoni soprattutto per la giustizia» (*Summa theologiae* II^a II^{ae} q. LVIII a). Cfr. Quaglioni 2004: 75-81, specialmente 81.

gli altri e con le cose. Nel *Convivio*, parlando della «prossimitade» in quanto fattore che genera l'amore e dopo aver menzionato come autorevoli i testi del *De amicitia* di Cicerone e dell'*Etica a Nicomaco*, Dante scrive che ogni virtù è amabile nell'uomo, ma «quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente nella parte razionale o vero intellettuale, cioè nella volontade». ¹⁵ Nella canzone *Tre donne intorno al cor mi son venute* (Rima 44 dell'ed. Giunta, in Alighieri 2011b: 513-539) tre donne condividono con Dante la dolorosa sorte dell'esilio e la prima di queste è 'Drittura', personificazione della giustizia divina che si realizza quando l'arbitrio liberato dalla cupidigia non fa resistenza all'ordine creato dalla sapienza di Dio. ¹⁶

La giustizia è la virtù cerniera tra la filosofia umana e la sapienza di Dio. L'intelletto conosce e discerne il bene e il male, la volontà liberata dalla cupidigia e infiammata dall'Amore, sceglie o non sceglie, ogni volta e ripetutamente, di agire secondo giustizia. Solo in quell'anima razionale nella quale germoglia il seme di nobiltà piantato in lei da Dio, l'arbitrio

¹⁵ C.v. I XII 9-10: «E quanto ella è più propia, tanto ancora è più amabile; onde, avegna che ciascuna virtù sia amabile nell'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, la quale è solamente nella parte razionale o vero intellettuale, cioè nella volontade. Questa è tanto amabile, che, si come dice lo Filosofo nel quinto dell'*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, falsitate, furto, rapina, inganno e loro simili».

¹⁶ In proposito ricordo la proposta di Carlos López Cortezo che identifica le tre donne con le tre sorelle Ore: Diche, Eunomia e Irene. E nello stesso volume quella di Michelangelo Picone: «Le "tre donne" che aprono la canzone dantesca, e si intrattengono non col poeta stesso ma con Amore che abita nel suo cuore, non sono delle creature umane come nella *canzo* di Giraut [de Bornelh], ma degli esseri sovraumani: le personificazioni della Giustizia nelle sue tre fondamentali manifestazioni. La prima di essa – l'unica a dialogare con Amore – dice di chiamarsi "Drittura" (v. 35), e personifica (nella chiave di lettura già fornita da Pietro di Dante nel suo commento a Inf. VI, 73) la forma originaria della giustizia, il *jus naturale* dato da Dio all'uomo al momento della creazione nel giardino edenico. Da lei è nata per partenogenesi la seconda donna, la giustizia umana o *jus gentium* (vv. 45-51); e quest'ultima, rispecchiandosi ha dato vita alla *lex*, la legge positiva e comune (vv. 52-54)» (Picone 2007: 37-38).

rettificato è capace di scegliere il bene e di esercitare la più umana e amabile delle virtù, la giustizia. Quell'anima diviene perciò specchio della Giustizia viva che è Cristo, giustizia di Dio,¹⁷ in virtù della giustificazione operata dalla *kènosis* di Cristo, unico giusto, che ha restituito alla natura l'originaria conformità con la giustizia divina attraverso la perfetta obbedienza alla volontà del Padre.¹⁸

In questa concezione del mondo la 'morale filosofia', declinabile in etica e diritto, è la scienza che ordina tutte le altre scienze e che indirizza l'agire dell'uomo.¹⁹ L'iniquità nasce dalla mancata applicazione del diritto degli uomini o dalla sua perversione. Se l'etica è impressa nella natura razionale dell'uomo, 'il giusto legale' è il rimedio concreto che gli uomini «trovano» per vivere in una «ordinata civiltade» che intenda replicare l'ordine impresso da Dio al cosmo e che abbia come fine la pace, al modo in cui i cieli tutti sono ricapitolati nella quiete dell'ultimo cielo.²⁰ Cicerone evidenzia come sia un pregio della natura razionale dell'uomo percepire il valore dell'ordine, del lecito e della misura nei fatti e nelle parole. Dall'interazione di questi quattro elementi si determina, secondo Cicerone, 'ciò che è onesto'.²¹

¹⁷ Cristo è giustizia viva in *Pd.* XIX 68; egli è la manifestazione della giustizia sempiterna (*Pd.* XIX 58). Il concetto era già presente nell'*Etica* di Aristotele (V 7, 1132a) che Tommaso richiama come fonte autorevole parlando del giudice (*Summa Theol.* II^a II^{ae} quaestio LVIII, *De iustitia*).

¹⁸ L'idea che la giustizia sia la sola virtù capace di procurare all'uomo una vita felice è da far risalire tanto a Platone quanto ad Aristotele. Celeberrimo in tal senso il discorso che nell'*Apologia di Socrate* Platone fa pronunciare al filosofo in occasione del processo nel quale fu condannato a morte.

¹⁹ Solo dopo aver letto Etienne Gilson si vedano Di Fonzo 2014 e Di Fonzo 2016: 37-59.

²⁰ *Cv.* II IV 13: «E non è contra quello che pare dire Aristotile nel decimo dell'*Etica*, che alle sustanze separate convegna pure la speculativa vita. Come pure la speculativa convegna loro, pure alla speculazione di certe segue la circolazione del cielo, che è del mondo governo; lo quale è quasi una ordinata civiltade, intesa nella speculazione delli motori».

²¹ *De officiis* I III 14: «Ecco perché, perfino in quelle cose che cadono sotto il senso della vista, nessun altro animale sente la bellezza, la grazia, l'armonia; solo

Se l'agire morale è impresso nell'anima razionale, e la legge di natura è legge divina, quest'ultima non è sovrapponibile «al giusto legale». Il diritto positivo è un complesso di norme al quale l'uomo volontariamente si vincola poiché la sua natura è stata ferita dalla disubbidienza di Adamo ed è buono nella misura in cui discende dalla Giustizia. La Giustizia, aggiunge Dante nella *Monarchia*, è al massimo grado solo quando è esaltata dal 'retto amore' e il retto amore può albergare massimamente solo nell'imperatore che per questo è il garante del diritto stesso:²²

Inoltre, come la cupidigia, per quanto poca essa sia, offusca in certo modo la giustizia, così la carità o retto amore la esalta e la illumina. In colui nel quale massimamente può albergare il retto amore, la giustizia può trovare la sua sede più alta; di tal fatta è il Monarca; dunque, quando c'è il Monarca, la giustizia è o può essere nel più alto grado. [14] Che poi il retto amore compia quel che si è detto, si può vedere da questo: per il fatto che la cupidigia, sprezzando la perseguitazione dell'uomo, si rivolge ad altro; la carità invece, disprezzando ogni altra cosa, ricerca Dio e l'uomo, e di conseguenza il bene dell'uomo (*Mn.* I XI 13-14).

la natura razionale dell'uomo, trasferendo per analogia questo sentimento dagli occhi allo spirito, pensa che a maggior ragione la bellezza, la costanza e l'ordine si debbano conservare nei pensieri e nelle azioni; e mentre essa si guarda dal commettere cosa contraria al decoro e alla dignità dell'uomo, bada anche, in ogni pensiero e in ogni azione, che non faccia e non pensi nulla obbedendo al capriccio. Ora, dall'intrinseca unione di questi quattro elementi è formato quello che andiamo cercando, cioè ciò che è onesto, il quale, anche se non gode di molta fama tra gli uomini, non cessa pertanto d'essere onesto; e anche se nessuno lo loda, noi diciamo a ragione che questo, per sua natura, è ben degno di lode». Per coloro che sostengono che Dante non conoscesse il *De officiis* per intero faccio notare che quasi tutti i luoghi testuali da me richiamati in relazione a Dante, qui e nei precedenti saggi dedicati a questo argomento, sono tolti dal primo libro del *De officiis*.

²² *Mn.* I XI 13: «Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia; huiusmodi est Monarcha: ergo, eo existente, iustitia potissima est vel esse potest» (Alighieri 2015: 96-98).

Il papa e l'imperatore, il sole e la luna di cui si parla nella *Monarchia*,²³ i due soli a cui Dante allude nel *Purgatorio*, sono le due guide preposte a «rimuovere i viventi in questa vita dallo stato di miseria» (Ep. XIII a Cangrande della Scala) e a condurli alla felicità. Una ripartizione chiara e distinta degli ambiti di competenza gravida di conseguenze: «la giustizia è nel più alto grado nel mondo, quando si trova in un soggetto dotato della più ferma volontà e del potere più alto» cioè nel Monarca che è l'unità di comando suprema.²⁴

Per questo l'imperatore è considerato il garante e la fonte del diritto. La legge, invece è il «regolo» che permette di recuperare, attraverso molteplici ordinamenti, l'ordine che il Creatore ha impresso al creato.²⁵ Anzi peggio, la legge e il peccato sono l'uno la forza dell'altro. Paolo rivolgendosi alla comunità dei Corinzi si chiede: «Dov'è morte il tuo pungiglione?» E si risponde affermando che «il pungiglione della morte è il peccato [l'infrazione] e la forza del peccato [della infrazione] è la Legge» (*Cor.* 15, 54b-57). La legge in se stessa è la misura di una distanza e insieme lo strumento per colmarla. Essa è valida nella misura in cui è utile a recuperare l'ordine e l'armonia originaria, quell'armonia che fu, è e sarà «costantemente e ripetutamente» compromessa dalla libertà dell'uomo e ogni volta restaurata in virtù della croce di Cristo, fino alla fine dei tempi. L'armonia non è altro che la giustizia impressa da Dio all'intero cosmo così come sosteneva, tra gli altri, Guglielmo di Saint-Thierry in aperta

²³ L'uso che Dante fa dell'immagine del sole e della luna nella *Monarchia* è apertamente polemico. Egli contesta il significato che a questa immagine hanno attribuito i canonisti individuando gli errori dialettici e teologici presenti nelle loro dimostrazioni. Si veda in merito Quagliani 2004.

²⁴ Il «monarca», in quanto unità di comando che tutto avendo non può altro desiderare, libero dalla cupidigia e capace di tenere i regni contenti nei loro confini, risolvere le controversie, ed essere sempre terzo tra due contendenti più piccoli, è potentissimo e dunque capace di un amore perfetto. Cfr. *Mn.* I xi 8 citato sopra.

²⁵ L'idea è ampiamente articolata e sviluppata nell'*Itinerarium* di Bonaventura da Bagnoregio.

opposizione al sempre risorgente manicheismo.²⁶ Interessante la formulazione di Matteo D'Acquasparta quando scrive che «la creatura razionale, in particolare, è governata *ordinate* e *pulcre* da Dio, il quale “sostiene ogni volontà orientata al bene, riprende ogni volontà orientata al male, dispone i mali dovuti alle colpe e quelli dati come pena, dispone la pace e le circostanze avverse”» (Matteo D'Acquasparta 1990: 13). Egli continua dicendo che «In tale “governo sommamente ordinato” trovano posto e spiegazione anche i *mala mundi*, giacché “se qualche male o qualcosa di parzialmente disordinato sembra accadere, nondimeno ciò si armonizza con la totalità dell'universo”» (Matteo D'Acquasparta 1990: 13).

Risolto il problema teorico circa la qualità del rapporto esistente tra la giustizia e il diritto la partita si svolge tutta nell'ambito della vita attiva ed è affidata ai reggitori delle città e dei regni, ai custodi della legge, e, in ultima istanza, al garante supremo della legge in terra: l'imperatore. Quanti detengono il potere di legiferare e far rispettare le leggi, costoro sono i veri colpevoli della deturpazione dell'ordine e della compromissione della «civile» e pacifica convivenza. Dante si rivolge, perciò, ai nobili che non sono più i custodi del 'valore' e del costume antico (*Pd.* XV-XVII), ai capi del governo cittadino che lacerano la città e la travolgono nelle contese tra fazioni (*If.* VI), alle due guide: l'una occupata a vendere indulgenze (*If.* XIX), l'altra assente, fallita l'impresa di Arrigo VII (*Pd.* XXX); ma si rivolge pure ai religiosi che hanno abbandonato la *Regola*, scritta per loro da Benedetto, per seguire mammona (*Pd.* XXII). Tutti costoro sono responsabili della degenerazione della 'umana civiltade' (*cf.* *Pd.* XV-XVII): deputati a tutelare il bene comune, non lo cu-

²⁶ Dante affronta e risolve la questione nel primo canto dell'*Inferno* quando racconta che la lupa è stata liberata nella «selva oscura» dall'«Invidia prima» (*If.* I 111), il Principe del male che si oppone all'Imperatore dell'universo che in Paradiso regge e «in tutte parti impera», dunque anche all'*Inferno* dove ci sono coloro che furon ribellanti alla sua legge (*If.* II 125-127). Il dualismo tra il principio del male (l'Invidia prima) e il principio del bene (l'Amore «che move il sole e l'altre stelle») si risolve nella sovranità di un unico principio, quello del Bene, che tutto regge e ovunque impera. Versi che escludono qualsiasi ipotesi di supposto catarismo.

stodiscono e anzi si trasformano in una «banda di ladri» per dirla con una celebre formula di Agostino di Ippona (*La città di Dio* 4, 4).

Quanto sia vero che l'imperatore sia per Dante il supremo garante della giustizia lo si comprende meglio ragionando sulla vicenda di Pier delle Vigne, cancelliere dell'imperatore Federico II (*If.* XIII). Il suo è un suicidio esemplare sotto questo riguardo: è il suicidio di un cancelliere fedele all'imperatore che partecipa dell'amministrazione della giustizia imperiale e che si trova a sperimentare, a suo danno, il fallimento di quella stessa giustizia. Pier delle Vigne, fiducioso nel giusto legale rappresentato dal suo imperatore, quando vede fallire tale giustizia, non sa affidare la sua causa al tribunale della Giustizia divina come invece riesce a fare il suo doppio, Romeo di Villanova. L'Invidia, principio del male incontrato da Dante all'inizio della sua peregrinazione (*If.* II 127), meretrice delle corti vizio, può deturpare la giustizia dell'uomo e può far periclitare rovinosamente coloro che non affidano la loro causa a quel supremo «Imperadore» che in *Paradiso* regge ma che impera anche all'*Inferno* (*If.* I 127).

La legge per Dante ha dunque il compito nobile di regolare e ordinare la società degli uomini congregati; l'imperatore (legislatore e giudice) ha la funzione altissima di garantire questa «ordinata civiltade». Tuttavia la sua *potestas* non è *legibus soluta*, nè precede l'ordine e la volontà di colui che ha creato l'ordine del cosmo tutto: è una *potestas absoluta* che conformemente al paradigma codificato dal diritto comune è *legibus alligata* per la stessa volontà del principe che così facendo manifesta la sua autorità.²⁷ Cino da Pistoia, giurista e amico di Dante, 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.²⁸ Forse

²⁷ Per quanto concerne il paradigma premoderno della giustizia e la compresenza dei due modelli di principe «legibus solutus» (*Digesto* 1, 3, 31) e «legibus alligatus» (*Digesto* 1, 14, 4), cfr. Quagliioni 2004: 25-29.

²⁸ Chiosa alla l. *digna vox*, C. *de legibus et constitutionibus principum* (C. 1, 14, 4), nn. 2-3, in Cyni Pistoriensis *In Codicem, et aliquot titulos primi Pandectorum*

proprio sulla base di questa conciliazione teorica fornita da Cino, Dante individua nel 'principe' la sede nella quale Amore e Giustizia non possono essere disgiunti. La legge, dunque, non è altro che il 'vincolo' al quale la società umana e lo stesso principe si sottomettono in vista del bene comune, come si legge nella *Monarchia* (II v 3-4):²⁹ inoltre «chiunque persegue il bene della cosa pubblica, persegue il fine del diritto». Il popolo romano ha perseguito il bene della cosa pubblica «amando la pace universale insieme con la libertà» (*Mn.* II v 5).

Una fiducia ontologica nella legge umana che tuttavia fa subito i conti con la libertà dell'uomo e con il *vulnus* della sua natura. Nel canto sedicesimo del *Purgatorio*, sopra menzionato, Dante scriveva che «Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?» (*Pg.* XVI 97). La bontà della legge è insita nella domanda. Il problema non è certo la mancanza di norme quanto piuttosto la volontà dei cittadini di perseguire i due giusti che nell'interpretazione al verso 73 di *Inferno* VI di Jacopo della Lana si riducono più semplicemente alla giustizia e al diritto. Polarizzazione ripetuta dal giurista bergamasco Alberico da Rosciate che traduce la chiosa di Jacopo della Lana senza precisazioni ulteriori: «duo sunt qui non haberunt locum in civitate Florentie scilicet iustitia et ratio».³⁰ Pur non potendo attribuire a quest'ultima chiosa alcun valore distintivo, non possiamo non segnalare quanto questo giurista sia tra le espressioni più significative del 'dantismo giuridico del Trecento', tanto per le farciture di carattere giuridico con le quali ha impreziosito il suo commento latino alla *Commedia*, quanto per aver fatto ricorso all'autorità di Dante nei testi di carattere giuridico allorché ha inteso sostenere la dipendenza diretta da Dio della *auctoritas*

Tomi, 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. Quagliani 2008: 60-61.

²⁹ Quagliani nella chiosa puntuale *ad locum* della sua *Monarchia* osserva che il passo, attribuito da Dante a Seneca, è da far risalire a Pomponio in Digesto 40, 5, 20 (Alighieri 2015: 210).

³⁰ Alberico da Rosciate, Codice Grumelli, Biblioteca Civica "Angelo Mai", c 32 v.

imperiale e la nullità della Donazione di Costantino prima che il Valla ne certificasse la falsità.³¹

E se, per legittimare il primato del popolo romano che aveva ceduto la sovranità all'imperatore attraverso la *Lex regia*, Dante nella *Monarchia* si dilunga sulla questione della nobiltà di quello stesso popolo,³² oltre che sui fatti miracolosi intervenuti nel corso della sua storia³³ e sulla liceità del duello in quanto pratica di diritto rivelatrice della volontà divina, nella *Commedia*, egli esprime la sua fede nella legge e nell'imperatore senza tuttavia dimenticare il primato della 'giustizia di Dio': nell'episodio del cancelliere che tenne ambedue «le chiavi / del cor di Federigo» (*If. XIII* 58-59), si consuma il dramma di colui che ripose nelle leggi e nel garante supremo della giustizia in terra (il *curator orbis*) tutta la sua fiducia. Il suo suicidio è il frutto della disperazione che afferra il «compagnevole animale» (*Cv. IV* 1) dimentico del volto bifronte della giustizia: Giustizia (divina) e Ragione (diritto).

Non è certo sul piano del formalismo giuridico che si possono individuare le cause della corruzione della società. Dante non crede che le leggi siano fatte male o che non siano sufficienti. Lamenta piuttosto l'instabilità delle leggi statutarie (diritto proprio)³⁴ denuncia il fatto che non ci sia

³¹ Per Alberico da Rosciate in rapporto a Dante si veda Di Fonzo 2000: 187-192. Su Alberico da Rosciate giurista e redattore di statuti si veda Quagliani 1989: 9-75. Si veda infine il bel lavoro di ricerca di Zaniol 2014.

³² Alla nobiltà d'animo e d'azione dei Romani sono dedicate pagine importanti nel *Convivio* prima che nella *Monarchia* (II v). In proposito si legga Brilli 2015: 135-156.

³³ Sull'argomento si legga la chiosa puntuale di D. Quagliani a *Mn. II* 14 (Alighieri 2015: 193-205). Steinberg 2016: 431-444 è tornato sull'argomento per sostenere che «The violation of the sovereignty of Dis, the trumping of municipal laws, the inoperative *scritta morta* of "abandon all hope ye who enter here" by higher *ius commune* principles is justified because the devils are always *already* guilty by their primordial violation of Heaven. They are "cacciati del ciel, gente dispetta" (9.91)» (441-442).

³⁴ *Pg. VI* 142-144: riferendosi alla sua città Dante dice che sono «tanto sottili / provvedimenti, ch'a mezzo novembre / non giugne quel che tu d'ottobre fili».

chi vi ricorra: «chi pon mano ad esse» (*Pg.* XVI 97). Il vero problema è quello della libertà dell'uomo. La legge, impressa nella natura, è divina: *natura idest Deus*.³⁵ Tale legge divina presiede al cosmo dantesco che è scaturigine dell'amore («l'amor che muove il sole e l'altre stelle», *Pd.* XXIII 145); per questo tutte le creature sono soggette all'amore.³⁶ È l'amore, secondo Platone, che produce l'armonia delle sfere. Il pensiero di Platone giunge a Dante attraverso il *Somnium Scipionis* di Cicerone e attraverso Boezio. L'amore produce frutti di pace quando si accompagna alla 'giustizia potentissima'³⁷ quella giustizia che da nulla ostacolata può risiedere nel solo 'monarca'.

L'armonia del cosmo è garantita, già secondo Agostino, dalla divina sapienza.³⁸ La sapienza e la volontà di Dio regolano l'ordine naturale: «Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (*Contra Faustum* XXII, 27 = PL 42, c. 418). Tutto questo riguarda l'ordine naturale e il cosmo. Anche le creature sono soggette alla legge universale dell'amore, ma nella concezione dantesca, l'amore si distingue in amore naturale o d'animo (*Pg.* XVII 91-96). L'amore naturale, conforme alla legge di natura, è sempre senza errore, così com'è dichiarato nel canto che è al centro dell'intera *Commedia*. Al contrario l'amore d'animo può errare: per malo obietto, per troppo o per manco di vigore e questo accade in virtù del fatto che le creature, dotate di anima razionale, hanno da Dio ricevuto il più

³⁵ In proposito si vedano Gualazzini 1955 e il recente Saccenti 2016.

³⁶ *Pg.* XVII 91-93: «né creator né creatura mai / fu senza amore, / o naturale o d'animo; e tu 'l sai».

³⁷ Cfr. *Mn.* I XI 14: «Quod autem recta dilectio faciat quod dictum est, hinc haberi potest: cupiditas nanque, perseitate hominum sprete, querit alia; karitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis. Cumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere – ut supra dicebatur – et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, karitas maxime iustitiam vigorabit et potior potius».

³⁸ *De diversis quaestionibus* I 79, 1 = PL 40, c. 90: «lex universalis divina sapientia».

grande dei doni, quello che le rende poco meno degli angeli e al contempo capaci di scegliere il bene e il male: la discrezione e dunque la libertà.³⁹

Il racconto della cacciata di Adamo ed Eva dal giardino di Eden nel *Genesi* è proprio il tentativo teologico di spiegare il dramma della libertà dell'uomo. L'albero della conoscenza del bene e del male, del quale Adamo non avrebbe dovuto mangiare il frutto, rappresenta l'ordine che Dio aveva impresso alle creature: è l'albero della legge di natura conformata alla sapienza divina, così come nel Nuovo Testamento l'albero della nuova legge, quella dell'amore, è la croce sulla quale viene innalzato Cristo. La croce e l'incarnazione sono dunque la possibilità per l'uomo di recuperare l'ordine impresso da Dio al cosmo sconvolto dalla disobbedienza dell'uomo nel giardino di Eden.

Dante fa propria la riflessione di Anselmo. Anselmo, a sua volta, aveva argomentato circa la necessità dell'incarnazione di Cristo recuperando un concetto giuridico del diritto romano, quello della *redemptio*: concetto che nei *Libri penitenziali* del XIII secolo aveva già preso la fisionomia della *satisfactio*. Dante affronta il problema nei canti V-VII del *Paradiso* proprio quando parla della libertà. Non si tratta, dunque, di un concetto teologico giuridicizzato (come sosteneva Schmitt) ma piuttosto di un concetto giuridico teologizzato. Il vocabolo che, nella *Commedia*, manifesta questo processo (dal diritto alla teologia) e svela le fonti (Anselmo d'Aosta) è *satisfactio*. Accanto a *satisfactio* dovremmo aggiungere almeno due termini, 'vendetta' ed 'esilio': un bando quello, dal paradiso terrestre che è la 'giusta vendetta' della colpa di Adamo a cui fa seguito la sanzione e la pena: l'esilio.⁴⁰

³⁹ Dante osserva che l'amore del male corrisponde all'amore del male altrui: «Resta, se dividendo bene stimo, / che 'l mal che s'ama è del prossimo; ed esso / amor nasce in tre modi in vostro limo» (Pg. XVII 112-114:). Ma questa tipologia d'amore comporta il corrompimento dell'ordine impresso da Dio e dunque entra in conflitto con l'amore naturale: «Questo triforme amor qua giù di sotto / si piange: or vo' che tu de l'altro intende, / che corre al ben con ordine corrotto» (Pg. XVII 124-126).

⁴⁰ Ai tempi di Dante la vendetta, anche quella privata, ha carattere remunerativo: era concepita come risarcimento per una ingiuria subita ed era contemplata negli

L'uomo nel Paradiso terrestre ha sconvolto l'ordine che Dio aveva impresso alle cose. Perciò anche il suo desiderio non è più ordinato alla volontà di Dio che è sommo amore e somma giustizia. L'idea per cui nel monarca alla volontà potentissima, disfrancata dalla cupidigia e non ostacolata da nulla, corrisponda la possibilità di amare gli uomini a lui affidati (reggerli, governarli), con una dilezione simile alla *charitas* divina, costituisce il fondamento della concezione antropologica e politica di Dante che considera l'uomo per natura «compagnevole animale» (Cv. IV IV 1).⁴¹ Giunto sulla cima del Purgatorio, ormai padrone delle sue passioni, il pellegrino Dante può dirigere la sua volontà all'imitazione di Cristo, ed è fatto capace di esercitare insieme l'amore e la giustizia. Dante non sceglie casualmente Bernardo di Chiaravalle come ultima guida nella *Commedia*: egli considera, infatti, l'amore volontario il cuore dell'identità dell'uomo (Vannini 1999: 157-158).

L'amore, quello d'animo, spiega Dante, concerne le azioni volontarie: azioni per le quali l'uomo può meritare o demeritare: «per ben letizia, e per male aver lutto».⁴² L'esercizio della volontà implica l'esercizio della libertà «che se fatica / ne le prime battaglie col ciel dura, / poi vince tutto se ben si notrica» (Pg. XVI 76-78). L'esercizio della volontà liberata dalla cupidigia è possibile in virtù di Cristo che ha restaurato la natura dell'uomo con un'azione riparatrice uguale e contraria all'azione di disobbedienza di Adamo. Per questo «la mala condotta / è la cagione che 'l mondo ha fatto reo, / e non natura che in voi sia corrotta» (Pg. XVI 103-105). Resta all'uomo la libertà di scegliere costantemente e ripetutamente tra il bene e il male «onde convenne legge per fren porre» (Pg. XVI 94). Così si consuma il dramma della libertà che per Dante è «lo maggior don

Statuti cittadini sulla base di una inveterata consuetudine. Vedi in proposito Enriques 1933: 137 sgg. e Dorini 1926: 3-43. Nella *Commedia* la sola «giusta vendetta» è la giustizia di Dio.

⁴¹ Volgarizzamento della formula aristotelica 'animale politico'. L'imperatore in questo sistema è il «cavalcadore della umana volontade» colui che presiede alla legge civile.

⁴² Pg. XVI 72: «e non fora giustizia / per ben letizia e per male aver lutto».

che Dio per sua larghezza / fesse creando e a la sua bontade / più conformato, e quel ch'è più apprezza» (*Pd.* V 19-21).⁴³ La morale filosofia, che ordina tutte le altre scienze, è l'unica strada utile a esercitare una volontà libera e tuttavia vincolata e ordinata al sommo bene. La filosofia morale guida l'uomo ad operare secondo la «più umana delle virtù» essendo «la giustizia una disposizione virtuosa verso un altro» (*Mn.* I XI 7, nella traduzione di Quagliani 2015), cioè la virtù che è perfezione di tutte le virtù dell'uomo e che si esprime e realizza nella relazione con l'altro come già teorizzato da Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*.⁴⁴ La libertà non consiste nel solo esercizio della volontà ma nell'esercizio della volontà liberata dalla concupiscenza. Il primato della filosofia morale liberamente perseguita è dunque un postulato. «Gli uomini lasciati a se stessi, liberi dalla tirannide dei loro simili e pari, limiteranno da se, in piena libertà, la libertà di abusare di se e degli altri, e così fiorirà la giustizia e regnerà la pace».⁴⁵

⁴³ In proposito segnalo il contributo di Silvestrini 2012.

⁴⁴ *Etica Nicomachea* V 4 [1129b-1130a]: «Questa forma di giustizia, dunque, è virtù perfetta, ma non in sé e per sé, bensì in relazione ad altro. Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né la stella del mattino siano altrettanto degne di ammirazione. E col proverbio diciamo: “Nella giustizia è compresa ogni virtù”. Ed è virtù perfetta soprattutto perché è esercizio della virtù nella sua completezza. Inoltre, è perfetta perché chi la possiede può esercitare la virtù anche verso gli altri e non solo verso se stesso: molti, infatti, sanno esercitare la virtù nelle loro cose personali, ma non sono capaci di esercitarla nei rapporti con gli altri. E per questo si pensa che abbia ragione il detto di Biante “il potere rivelerà l'uomo”: chi esercita il potere, infatti, è già per ciò stesso in rapporto e in comunità con gli altri. Per questa stessa ragione la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche “bene degli altri”, perché è diretta agli altri. [...] La virtù così determinata non è quindi una parte della virtù, ma la virtù nella sua completezza, e l'ingiustizia che le si contrappone non è una parte del vizio, ma il vizio nella sua completezza. In che cosa, poi, differiscano la virtù e la giustizia così determinate è chiaro da quello che si è detto: esse sono, sì, identiche, ma la loro essenza non è la stessa, bensì, in quanto è in relazione ad altro è giustizia, in quanto è una determinata disposizione in senso assoluto è virtù» (Aristotele 1993: *ad locum*).

⁴⁵ Le parole qui riproposte sono di Giovanni Pascoli, dantista geniale e negletto, che completava il suo discorso come segue: «L'umanità non sarà felice, nella giustizia e nella pace, se non quando sarà libera; e l'umanità non sarà libera se non quando l'uomo si sentirà libero non facendo se non il bene. Insomma, Dante

Alla 'rectitudo' della volontà Anselmo di Aosta dedica un cospicuo numero di pagine del suo *De libero arbitrio* (speciali modo libri V-VII) che costituiscono un contributo importante al dibattito al tempo di Dante.⁴⁶

Vero è per Dante che l'uomo può meritare o demeritare attraverso le sole operazioni volontarie.⁴⁷ Ma poiché tali operazioni sono soggette all'errore, per guidare l'uomo sulla strada dell'equità fu reperita la «ragione scritta» canonica e civile. Le operazioni volontarie sono dunque quelle nelle quali è messa alla prova la rettitudine della nostra volontà: quanto essa sia salda nel perseguire «l'equitate» e nel fuggire «l'iniquitate» (Cv. IV IX 8). La ragione scritta è stata trovata per indirizzare e ordinare queste sole operazioni poiché esse presuppongono la libertà. «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"» (Cv. IV IX 8).

Necessaria conseguenza di questo argomentare è che l'appetito dell'animo deve essere cavalcato dalla ragione e che l'imperatore è il cavaliere della «umana volontade» (Cv IV IX 10). Ma poiché etica e diritto non sono indipendenti l'una dall'altro⁴⁸ «non repugna [la filosofica] autoritade alla imperiale, ma quella senza questa è pericolosa, e questa senza

afferma che non c'è questione politica o sociale al mondo, ma soltanto morale» (Pascoli 1981: 1526-1527).

⁴⁶ La libertà dalla cupidigia del «libero arbitrio» è il tema dell'opera: la volontà non solo deve volere ciò che è giusto ma, per riuscire a farlo, lo deve volere con rettitudine. Cfr. Fedriga-Limonta 2016: 357-386.

⁴⁷ Cv. IV IX 7: «Sono anche operazioni che la nostra [ragione] considera nell'atto della volontade, sì come offendere e giovare, sì come star fermo e fuggire alla battaglia, sì come stare casto e lussuriare; e queste del tutto suggiacciono alla nostra volontade; e però semo detti da loro buoni e rei, perch'elle sono proprie nostre del tutto, perché, quanto la nostra volontade ottenere puote, tanto le nostre operazioni si stendono».

⁴⁸ Cfr. Goudet 1969: 66: «le passage où Dante rappelle l'union nécessaire de la philosophie et de l'Empereur, la raison étant sans force si elle n'est pas soutenue par l'appareil de l'Etat et donc, en particulier, de sa justice».

quella è quasi debile, non per sé ma per disordinanza della gente: sì che l'una coll'altra congiunta utilissime e pienissime sono di vigore» (Cv. IV VI 17).

Come gli uomini retti, amanti della giustizia, devono lasciarsi guidare dalla morale filosofia, così i reggitori devono amare gli uomini e lasciarsi guidare dalla sapienza (Cv. IV VI 18 che cita *Sap.* VI 23). Questa rettitudine è il frutto più nobile della discrezione che custodisce il seme di nobiltà infuso direttamente da Dio nell'anima razionale.⁴⁹

Più che chiedersi se Dante fosse o meno un giurista,⁵⁰ bisogna piuttosto ben considerare la componente di dottrina giuridica intrinseca alla formazione culturale del sommo poeta semplicemente per capire la sua poesia: lo stesso discorso si può fare per Cino da Pistoia, per Petrarca e per Boccaccio e per gran parte della poesia delle origini.

L'interesse che Dante ha per la giustizia e l'influenza che su di lui ha avuto la *renovatio* del diritto appare con evidenza dall'esegesi trecentesca della *Commedia* che costituisce un capitolo importante del 'Dantismo giuridico del Trecento'. Si tratta di Pietro di Dante, giurista e figlio dell'Alighieri, Alberico da Rosciate, esperto *in utroque iure* (canonico e civile) e Francesco da Buti per nominare i maggiori.⁵¹ Un altro capitolo del 'dantismo giuridico' riguarda i giuristi che hanno usato l'autorità di Dante nei trattati giuridici. Tra costoro ci sono certamente Alberico da Rosciate e Bartolo da Sassoferrato. La *repetitio* di quest'ultimo, della quale parleremo più avanti, attesta l'ingresso del Dante volgare nel canone delle *authoritates* dei giurisperiti, ma anche il carattere trasversale (filosofico, teologico e giuridico insieme) della produzione letteraria dantesca.

⁴⁹ Cfr. *Lc.* 8, 15. Nella parabola del seminatore Luca scrive che il seme caduto sulla buona terra «sono coloro i quali, avendo ascoltato la parola con cuore nobile e buono, la trattengono e portano frutto con perseveranza».

⁵⁰ Cosa che fecero in molti; a diverse riprese a partire da Williams (1906) per arrivare a Cancelli (1970) fino a Quaglioni. Significativi anche se negletti gli studi di Ginevra Zanetti (1950) che considerò Dante uno dei primi trattatisti di diritto pubblico.

⁵¹ Su Pietro Alighieri giurista segnalo il contributo di Gambale 2015: 173-190.

Proprio da questo 'dantismo giuridico' bisogna ripartire per interpretare correttamente alcuni luoghi puntuali della *Commedia*. Per intendere i «due giusti» di *Inferno* VI bisogna ricorrere alla chiosa di Pietro di Dante che interpreta quel passo con la consapevolezza del giurista: alla domanda di Dante che chiede se in Firenze «alcun v'è giusto», Ciaccio risponde «giusti son due e non vi sono intesi» (*If.* VI 73).⁵² Pietro spiega che si tratta del giusto naturale e del giusto legale, le due anime del 'giusto politico' dell'*Etica a Nicomaco*,⁵³ non senza aver prima introdotto tre categorie, due delle quali sono però da ricomprendere sotto il giusto legale. Similmente per spiegare lo stravolgimento della topografia dell'aldilà che, con Dante, si codifica e si articola in tre regni, tra i quali campeggia il *Purgatorio*, metafora della vita presente (almeno per Pietro), è utile ricorrere ad Alberico da Rosciate che nel proemio al *Purgatorio* del suo commento-traduzione alla *Commedia* si serve delle categorie del diritto e che nel contempo inserisce il lemma *purgatorium* nel suo *Dictionarium utriusque iuris*.⁵⁴

Quello dedicato a Bartolo da Sassoferrato è un capitolo fondamentale del dantismo giuridico del Trecento.⁵⁵ Nel commentare il dodicesimo libro Codice (XII 1, 1), al fine di definire la nobiltà civile, Bartolo ricorre alla canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solea*, quella commentata da Dante nel quarto trattato del *Convivio*. Bartolo da Sassoferrato decide di ricorrere a Dante e alla sua definizione di nobiltà dopo aver considerato

⁵² «Intesi» sta per 'perseguiti'. In questa accezione è sempre usato il verbo nella *Monarchia* di Dante quando accompagna il termine *ius*.

⁵³ *Etica Nicomachea* V 7, 15-20 [1134b]: «Del giusto in senso politico, poi, ci sono due specie, quella naturale e quella legale: è naturale il giusto che ha dovunque la stessa validità e non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto; legale, invece, è quello che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito [per convenzione]» (Aristotele 1993: 209).

⁵⁴ Alberici de Rosate Bergomensis Iurisconsulti celeberrimi *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici*, Venetiis, MDLXXIII (rist. anast. Torino, 1971).

⁵⁵ Uno studio fondamentale a questo proposito è quello di Crosara (1962: 107-198).

che nel *Digesto* non esiste una trattazione che approfondisca la nozione di *dignitas*. Tale nozione può essere assimilata, a suo giudizio, alla nozione di *nobilitas* in quanto indica una condizione di eccellenza di un individuo rispetto agli altri. Tuttavia, al termine della sua trattazione, Bartolo conclude che al giurista interessa la sola nobiltà civile (*alias politica*), quella che il principe concede per legge, sulla base di una serie di considerazioni che contemplan le circostanze, idea che piacerà al Guicciardini. Il germe del divorzio tra etica e diritto è già in questo trattato nel quale Bartolo allega l'autorità di Dante, poeta civile, non senza ingaggiare con lui un confronto serrato. La concezione per cui la *civilis sapientia* supera nella prassi la 'filosofia morale' porterà frutti lontani dalla cultura dello stesso Bartolo per il quale questa frattura non esiste. Il processo si compirà nel *Principe* di Machiavelli: il suo trattato non si configurerà, sulla scia della tradizione, come uno *speculum* del principe e delle sue virtù, ma piuttosto come un manuale per ottenere, gestire e conservare il potere in funzione di una politica dell'equilibrio e nel contesto del rafforzamento delle Signorie; la qual cosa implicherà la necessità di dare cariche (*dignitates* = nobiltà) a soggetti che siano adatti alla conservazione del potere nella circostanza.⁵⁶

Il fatto che Bartolo menzioni la 'cantilena' e non accenni all'auto-commento di Dante non basta ad affermare che Bartolo non conoscesse il *Convivio*.⁵⁷ La canzone ha certamente circolato indipendentemente ma questa considerazione non risolve la *vexata quaestio*.⁵⁸ Ci basti, per ora,

⁵⁶ Si legga Quagliani 2011b: 57-75.

⁵⁷ Di «una studiata dissimulazione della conoscenza del *Convivio*» parla Filippo Cancelli (1970: 526): «gli esempi del regno bruto, vegetale e animale, adottati a diversi fini, sono gli stessi in Dante (*Cv.* IV XIV 9 e XVI 5) e in Bartolo (n. 59). Entrambi citano l'*Ecclesiastes* 10, 17: D. in *Cv.* IV XVI 5, e B. n. 54. Inoltre la tripartizione di B. trova qualche riscontro in *Cv.* IV XXI 1-2». Vedi in proposito il commento a *Mn.* II III 4 di D. Quagliani (Alighieri 2015: 174-177). È di diversa opinione Borsa 2007. Per tutto questo vedi Di Fonzo 2018.

⁵⁸ Bartolo da Sassoferrato usa il termine 'cantilena in vulgari' con il generico significato di componimento poetico. Dante, prima di Bartolo, aveva usato il termine cantilena in *Paradiso* ad indicare genericamente un canto religioso, una

riassumere i termini della questione. Bartolo si domanda «che cosa sia nobiltà, o dignità, considerato che sono la stessa cosa» (Bartolus 1570: 46v). Per farlo egli riferisce l'opinione di

un certo poeta volgare, di nome Dante Alighieri da Firenze, di venerabile e lodabile memoria, il quale fece una "cantilena" in volgare che inizia *Le dolce rime d'amor che io solea cercar ne' miei pensieri*, etc. e in quella espose tre opinioni degli antichi. La prima è quella che dice che un tal Imperatore affermò che la nobiltà è il possesso di ricchezze e beni insieme con bei reggimenti e costumi. Altri sostennero che gli antichi buoni costumi rendono l'uomo nobile. I terzi affermarono che nobile è colui che discende da padre o antenato valente, e tutte queste opinioni egli respinge. Infine egli afferma che chiunque è virtuoso è nobile (Bartolus 1570: 46v b; per la traduzione cfr. Di Fonzo 2018: 6-7).⁵⁹

Enumerate e discusse le definizioni Bartolo osserva che l'opinione per cui «quod ubicunque est virtus etiam ibi est nobilitas» «fu del poeta me-

salmodia: «Rispuose a la divina cantilena / da tutte parti la beata corte (*Pd.* XXXII 97-98). Anche Petrarca, in una postilla autografa, usa lo stesso termine quando dichiara di essersi ispirato ad Arnaut Daniel («cantilena Arnoldi Danielis») per scrivere il sonetto *Aspro core* (*Rvf* 265). Cfr. Pulsoni 2003: 338. Pietro Alighieri usa il termine cantilena per indicare la canzone *Tre donne intorno al cor mi son venute* nella chiosa puntuale al verso 73 di *Inferno* VI, già menzionata sopra. Cfr. Pietro Alighieri online nel *Dartmouth Dante Project*.

⁵⁹ Cfr. Bartolus a Saxo Ferrato 1570: 46r-48v, *l. Si ut proponitis, C. de dignitatibus* (C. 12, 1, 1), a p. 46v b (nn. 46-47): ««Tertio ergo quaero quid sit nobilitas, seu dignitas, prout idem sunt, et ut circa hac veritas elucescat multorum opinionis referam. Fuit enim quidam nomine Dantes Allegeri de Florentia poeta vulgaris, laudabilis et recolendae memoriae, qui circa hoc fecit unam cantilenam in vulgari, quae incipit *Le dolce rime d'amor, che io solea cercar ne' miei pensieri*, ecc. et ibi recitat tres opiniones antiquorum. Prima est, quae dicit quod quidam Imperator dicit quod nobilitas est antiqua aeris et divitiarum possessio cum pulchris regiminibus et moribus. Alii dixerunt quod antiqui boni mores faciunt hominem nobilem, et isti de divitiis non curant. Tertii dicunt quod ille est nobilis qui descendit ex patre vel avo valentibus, et omnes istas opiniones reprobant. Ultimo ipse determinat quod quicumque est virtuosus est nobilis».

desimo». ⁶⁰ Quindi conclude negando la veridicità di quest'ultima proposizione («Videamus ergo an praedicta sint vera et ostendo quod non»). Al giurista interessa la sola nobiltà civile («politica seu civilis») (Bartolus 1570: 47rb-47va), quella che il principe attribuisce per legge speciale o che si attribuisce sulla base degli statuti cittadini. Così facendo Bartolo afferma la superiorità della giurisprudenza (*civilis sapientia*) sulle altre scienze. Se a Dante la definizione di nobiltà serve a individuare un principio direttivo che renda possibile praticare la giustizia e giungere alla felicità nella vita consociata, a Bartolo serve per giustificare l'ordine civile deciso per legge e garantire la *perfecta stabilitas* della città: una prospettiva che fonde la concezione giuridico-romanistica con quella aristotelico-tomista dello Stato. ⁶¹

Bartolo sceglie di dialogare con Dante sia perché egli è diventato il poeta civile per eccellenza, sia perché allegare le proposizioni di poeti illustri non era estraneo alla tradizione giuridica: basti pensare alle frequenti citazioni dei poeti antichi nel *Corpus Iuris Civilis*. L'autorevolezza del poeta della *Commedia* in materia di filosofia morale, la scienza che ordina tutte le altre scienze, la competenza che dimostra in materia di diritto pubblico nella *Monarchia* è la ragione per cui Bartolo dialoga con Dante in più di una occasione: non solo quando affronta la questione della nobiltà, ma anche quando si occupa della competenza territoriale del giudice, questione sollevata a partire dalla condanna per lesa maestà pronunciata da Arrigo VII nei confronti di Roberto d'Angiò il 26 aprile del 1313: condivide in questo caso il suo pensiero pur giungendo a conclusioni che lo

⁶⁰ Cfr. Bartolus a Saxo Ferrato, *In tres Codicis libros*, cit., pp. 46r-48v, a p. 47v (n. 56).

⁶¹ Se non è mio uso richiamare elementi biografici in sede di discussione di tesi filosofiche o giuridiche che siano, in questo caso voglio tuttavia far notare quanto la trattazione relativa alla nobiltà di Bartolo, che prende la forma di una vera e propria disputa con il sommo poeta Dante, possa servire al giurista per accreditare la sua posizione sotto il profilo teorico. L'imperatore Carlo IV di Boemia, dopo averlo nominato suo *consiliarius* con diritto a un blasone, gli conferì taluni *Jura reservata maiestatis*, come quello di legittimare figli bastardi e di concedere la *venia aetatis*.

contraddicono.⁶² Per Bartolo, dunque, la vera filosofia è la *civilis sapientia* della quale il giurisperito è il sacerdote. Tuttavia egli sceglie di allegare, in funzione autoritativa,⁶³ il poeta civile per eccellenza, quel poeta che l'esegesi antica ha già reso canonico all'indomani della morte. Non casualmente dunque Dante fa capolino anche in calce al *De regimine civitatis* dove compare l'annotazione *Hodie Italia est tota plena Tyrannis*, traduzione del verso 124 di *Purgatorio* VI: una reminiscenza e una testimonianza di un legame e di un *odi et amo*.

⁶² *In Secundam ff. novi Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, MDLXX ad l. 1. § *Praesides ff. de requirendis reis* [D. 48, 17, 1,1] n. 2-3). Cfr. Cancelli 1970.

⁶³ In proposito cfr. Quagliani 2004: 39-55.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ACCURSII *Glossa in Codicem*, Venetiis, MCDLXVIII (rist. Torino 1968).
- AGOSTINO (1999): *Opere esegetiche*, X/3, introduzioni particolari di L. Carrozzi, G. Mura, C. E. Alvarez, traduzioni di L. Carrozzi, V. Tarulli, indici di F. Monteverde, Roma, Città Nuova.
- AGOSTINO (2001): *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Milano, Bompiani.
- ALBERICI DE ROSATE (1573): *Bergomensis Jurisconsulti celeberrimi Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici*, Venetiis (rist. anast. Torino, 1971).
- ALIGHIERI, D. (1965):
- ALIGHIERI, D. (1966-67): *La «Commedia» secondo l'antica vulgata*. I. *Introduzione*. II. *«Inferno»*. III. *«Purgatorio»*. IV. *«Paradiso»*, edizione critica a cura di G. Petrocchi, Milano, Mondadori (2^a ed. riveduta dalla Società Dantesca Italiana, Firenze, Le Lettere, 1994).
- ALIGHIERI, D. (1991-1997): *Commedia*, con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi, I-III, Milano, Mondadori (I Meridiani; Milano 2015, I Meridiani paperback).
- ALIGHIERI, D. (1995): *Convivio*. I*/I**. *Introduzione*. II. *Testo*, ed. critica a cura di F. Brambilla Agno, Firenze, Le Lettere.
- ALIGHIERI, D. (1995): *Epistola a Cangrande*, a cura di E. Cecchini, Firenze, Giunti.
- ALIGHIERI, P. (2002): *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's Divine Comedy"*, ed. M. Chiamenti, Tempe, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- ALIGHIERI, D. (2011a): *Divina Commedia*, a cura di C. Ossola, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- ALIGHIERI, D. (2011b): *Rime in Opere*, edizione diretta da M. Santagata, I (*Rime, Vita nova, De vulgari eloquentia*), a cura di C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni, Milano, Mondadori (I Meridiani), pp. 513-539.

- ALIGHIERI, D. (2014): *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, in *Opere*, II, Milano, Mondadori (I Meridiani), pp. 807-1415.
- ALIGHIERI, D. (2015): *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, Milano, Mondadori (I Meridiani paperback).
- ARISTOTELE (1993): *Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzaelli, Milano, Rusconi.
- BARNI G. (1958): «Appunti sui concetti di *dignitas, nobilitas, officium*, in Bartolo da Sassoferrato», *Archivio Giuridico* s. VI, 24, fasc. 1-2, pp. 130-144.
- BARTOLUS A SAXO FERRATO (1570): *In tres Codicis libros*, Venetiis, apud Iuntas.
- BORSA, P. (2007): «*Sub nomine nobilitatis*: Dante e Bartolo da Sassoferrato», in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra e M. Mari, Milano, Cuem, pp. 59-121.
- BRILLI E. (2015): «I Romani virtuosi del *Convivio*: lettori e modalità di lettura del *De civitate Dei* di Agostino nei primi anni del Trecento», in *Il Convivio di Dante*, ed. J. Bartuschat and A. Robiglio, Ravenna, Longo, pp. 135-156.
- CANCELLI F. (1970): «Bartolo da Sassoferrato», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, I, 524-526.
- CHIAPPELLI L. (1908): «Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo», *Archivio storico italiano* serie V, 41, pp. 3-44.
- CHIAPPELLI L. (1999): *Cino da Pistoia giurista. Gli scritti del 1881 e del 1910-1911*, presentazione di D. Maffei, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria.
- CORPUS IURIS CANONICI* (1879): ed. E. Friedberg, B. Tauchnitz, Leipzig.
- CORPUS IURIS CIVILIS* (1872, 1877, 1895): recognovit P. Krueger; *Digesta* recognovit Th. Mommsen; II, *Codex Iustinianus* recognovit P. Krueger; III, *Novellae* recognovit R. Schoell, opus Schoellii mortem interceptum absolvit G. Kroll, Berolini, Apud Weidmannos.
- CROSARA, F. (1962): «Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell'Italia del Trecento», in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Milano, Giuffrè, pp. 107-198.
- CYNI PISTORIENSIS (1558): *In Codicem, et aliquot titulos primi Pandectarum Tomi, idest, Digesti veteris, doctissima Commentaria*, Francofurti ad Moenum (rist. anast. Torino, 1964).

- DI FONZO, C. (2000): «La leggenda del “Purgatorio di S. Patrizio” fino a Dante e ai suoi commentatori trecenteschi», *Studi Danteschi* 65, pp. 177-201.
- DI FONZO, C. (2010): «Giusti son due e non vi sono intesi», *Forum Italicum* 2010/1, pp. 5-36.
- DI FONZO, C. (2014): «Ordinamento cosmologico e ordinamento giuridico: Teologia e Morale Filosofia secondo Dante», *Studi di Storia del Diritto Medioevale e Moderno* 3, pp. 123-161.
- DI FONZO, C. (2016): *Dante e la tradizione giuridica*, Roma, Carocci.
- DI FONZO, C. (2018): «Dalla letteratura al diritto e ritorno: il concetto di nobiltà da Dante a Tasso passando per Bartolo», *Forum Italicum* 52, pp. 1-14.
- DORINI, U. (1926): «La vendetta privata ai tempi di Dante», *Giornale dantesco* XXIX, pp. 3-43.
- ENRIQUES, A. M. (1933): «La vendetta nella vita e nella legislazione fiorentina», *Archivio Storico Italiano* XCI, pp. 137 sgg.
- FEDRIGA, R. - LIMONTA, R. (2016): «La debolezza di volontà in Anselmo e le sue fonti», *Rivista di Storia della Filosofia* 71, pp. 357-386.
- FIORELLI, P. (2008): *Intorno alle parole del diritto*, Milano, Giuffrè.
- GAMBALE, G. (2015): «L’*Inferno* di Dante come *Tractatus de maleficiis*. L’interpretazione giuridica di Pietro Alighieri», *Intersezioni* 2, pp. 173-190.
- GOUDET, J. (1969): *Dante et la politique*, Paris, Aubier Montaigne.
- GUALAZZINI, U. (1955): «*Natura idest Deus*», *Studia Gratiana* 3, pp. 413-424.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY (1991): *La natura del corpo e dell’anima*, a cura di A. Siclari, Firenze, Nardini.
- ISIDORO DI SIVIGLIA (1911): *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford, Clarendon Press.
- MATTEO D’ACQUASPARTA (1990): *Il cosmo e la legge. Quaestiones disputatae de legibus*, a cura di L. Mauro, traduzione di F. Beltrami, Firenze, Nardini.
- MAZZONI, F. (1997): «Il “trascendentale” dimenticato», in *Omaggio a Beatrice (1290-1990)*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, pp. 93-132 (Quaderni degli «Studi Danteschi» 11).

- MONTORZI, M. (1984): *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*, Napoli, Jovene.
- PADOVANI, A. (2007): «Roberto di Torigni, Lanfranco, Irnerio e la scienza giuridica anglo-normanna nell'età di Vacario», *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 18, pp. 71-140.
- PASCOLI, G. (1981) «O Ravenna!», in ID., *La mirabile visione*, in *Opere*, a cura di M. Perugi, Milano-Napoli, Ricciardi [La Letteratura Italiana. Storia e Testi 61, t. II], pp. 1525-1537.
- PICONE, M. (2007): «Esilio e *peregrinatio*: dalla *Vita Nova* alla canzone montanina», in GRUPO TENZONE, *Tre donne intorno al cor mi son venute*, edición de J. Varela-Portas de Orduña, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, pp. 27-50.
- PULSONI, C. (2003): «*Propter unum quod* (...) leggi in Cantilena Arnaldi Danielis: una citazione del Petrarca volgare», *Critica del Testo* VI, pp. 337-352.
- QUAGLIONI, D. (1989): «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed età moderna*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli.
- QUAGLIONI, D. (2004A): «*Quanta est differentia inter solem et lunam*. Tolomeo e la dottrina canonistica dei *duo luminaria*, il sole e la luna», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali* 12, pp. 395-406.
- QUAGLIONI, D. (2004b): *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- QUAGLIONI, D. (2004c): *La sovranità*, Bari, Laterza.
- QUAGLIONI, D. (2004d): «La Vergine e il diavolo. Letteratura e diritto, letteratura come diritto», *Laboratoire italien* 5, *Droit et littérature*, sous la direction de M. Cau et G. Marchetto, pp. 39-55.
- QUAGLIONI, D. (2008): «Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno», *Annali del Seminario giuridico*, pp. 53-67.
- QUAGLIONI, D. (2011a): «*Arte di bene e d'equitate*. Ancora sul senso del diritto in Dante (Mn II, v,1)», *Studi danteschi* 76, pp. 27-46.
- QUAGLIONI, D. (2011b): *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna, Il Mulino.

- QUAGLIONI, D. (2016): «Il diritto e le definizioni», in *Le definizioni nel diritto, Atti delle giornate di studio, 30-31 ottobre 2015 (Università degli Studi di Trento)*, a cura di F. Cortese e M. Tomasi, *Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza (Università degli Studi di Trento)* 26, pp. 13-22.
- SACCENTI, R. (2016): «La “distinctio” prima di Graziano e il dibattito sulla legge di natura nel XV secolo», in *Legge e Natura. I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo. Atti del Convegno (Modena–Bologna, 28–29 novembre 2013)*, a cura di R. Saccenti e C. Sulas, Roma, Aracne, pp. 123-172.
- SILVESTRINI, F. (2012): *Iugum libertatis. Dante e la lettura politica del libero arbitrio*, Roma, Aracne.
- STEINBERG, J. (2016): «Dante’s Constitutional Miracles (*Monarchia* 2.4 and *Inferno* 8-9)», *Lettere Italiane* 68/3, pp. 431-444.
- TOMMASO D’AQUINO (1988): *Summa Theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- VALLONE A. (1971): «La *Monarchia*, L’*Epistole* politiche e il pensiero politico», in *Dante*, Milano, Vallardi, pp. 173-236.
- VANNINI, M. (1999): *Il volto del Dio nascosto. L’esperienza mistica dall’Iliade a Simone Weil*, Milano, Mondadori.
- WILLIAMS, J. (1906): *Dante as a Jurist*, Oxford, B. H. Blackwell.
- ZANETTI, G. (1950): «Echi delle *Questiones de iuris subtilitatibus* nella *Monarchia* di Dante e nella *Divina Commedia*», *Rendiconti dell’Istituto lombardo di scienze e lettere* 83, pp. 452-467.
- ZANIOL, G. (2014): *Il dantismo dei giuristi: il commento dantesco di Alberico da Rosciate (1290 c. - 1360) al canto xvi del Purgatorio* (tesi diretta da D. Quaglioni e C. Di Fonzo), Università di Trento.