

Dante fra monarchia e repubblica

Un problema politico nella *Divina Commedia*

Victor Wahlström

Kandidatuppsats (15 högskolepoäng) i italienska vid Lunds universitet.
Handledare: Verner Egerland
År: 2020

© Victor Wahlström

Title

Dante fra monarchia e repubblica: un problema politico nella *Divina Commedia*

Abstract

This study analyses the representation of Monarchy and Republic in Dante's *Divine Comedy*. The starting point is the puzzling fact that Dante places Bruto and Cassius in the deepest pit of Hell but makes Cato the custodian of Mount Purgatory, bound for everlasting glory in Paradise at the Day of Judgement, even though all three of them were on the same side in the war against Julius Ceasar at the end of the Roman Republic. A basic supposition in this study is that this can be better understood if we consider Dante's view on the contrast between Empire and Republic. The poet's political ideas, as they appear in his treatise *De Monarchia*, are examined and compared to the political views which can be glimpsed in relevant passages in the *Comedy*. The study results in the argument that Dante, in his poem, expresses a profoundly rooted intellectual and emotional conflict between an ideological conviction of the necessity of a universal Empire and his own deep admiration for the republican civic virtue of the heroes of the early Roman Republic.

INDICE

1. Introduzione	4
1.1. Questioni	5
1.2. Materiale	5
2. La teoria filosofico-politica di Dante	6
2.1. L'esperienza politica di Dante e il contesto politico	6
2.2. La filosofia politica di Dante.....	9
3. L'immagine della monarchia nella <i>Commedia</i>	18
3.1. La monarchia del passato: l'Impero romano come modello	18
3.2. L'Imperatore fallito	24
3.3. La monarchia del futuro: l'imperatore messianico	26
4. L'immagine della repubblica nella <i>Commedia</i>	30
4.1. Catone e la Repubblica romana.....	30
4.2. La repubblica fiorentina: divisione e corruzione	33
4.3. La repubblica fiorentina di Cacciaguida	36
5. Conclusione.....	40
Bibliografia	41

1. Introduzione

Si potrebbe parlare della penisola italiana come una terra, dove la battaglia fra monarchia e repubblica è stata particolarmente lunga e pronunciata. L'espulsione leggendaria di Tarquinio il Superbo; la fondazione di una *Res Publica Populi Romani*; l'introduzione con Cesare Augusto di un imperatore dal potere assoluto che nondimeno non è un imperatore e mantiene l'apparenza di una repubblica; la rovina di questa repubblica e l'emergenza dei regni delle tribù germaniche; la creazione delle repubbliche di Venezia, di Firenze e di altre città; l'esistenza di un Sacro impero romano nel Nord; la proclamazione del Regno d'Italia nel 1861 e la nascita della Repubblica Italiana nel 1946; tutti questi eventi si possono interpretare come capitoli nella storia di una guerra tra monarchia e repubblica; tra l'idea del re buono e giusto che difende il popolo dalla corruzione e dai battibecchi dei politici, e la visione di un gruppo di uomini virtuosi che difendono il popolo dalla tirannia e dalla giustizia arbitraria. Pertanto, non è sorprendente che il lavoro del più grande poeta della lingua italiana, Dante Alighieri, sia profondamente marcato da questo conflitto. Anche se nel suo trattato politico, *De Monarchia*, Dante propugna la monarchia imperiale, l'immagine che troviamo nella *Commedia* è più complessa.

Questa tesina parte da un fatto paradossale della *Divina Commedia*. Nell'ultimo canto dell'*Inferno*, come la massima rappresentazione del male, il pellegrino vede Bruto e Cassio, gli assassini di Giulio Cesare, nella bocca di Satana in compagnia di Giuda Iscariota. Nei prossimi due canti, cioè il primo e secondo del *Purgatorio*, Dante introduce Catone Uticense, il nemico di Cesare e l'alleato di Bruto e Cassio, presentandolo come il guardiano della montagna di Salvezza e come un martire della Libertà.

Com'è possibile che, per Dante, Bruto e Cassio siano il paradigma del male umano mentre il loro amico Catone rappresenti un modello supremo della moralità? Come capire che Catone, che si tolse la vita perché, per lui, la vittoria di Cesare significava la morte della Repubblica Romana, è un eroe della *Commedia* mentre Bruto e Cassio, che proseguirono la lotta per la stessa Repubblica e contra i successori di Cesare sino alla morte, simboleggiano la forma più bassa dell'essere umano? È possibile capire il senso di questo paradosso apparente se prendiamo in considerazione la visione politica di Dante con riferimento all'alternativa fra monarchia e repubblica?

1.1. Questioni

In questa tesina investigherò l'ambiguità di Dante riguardo a una delle questioni politiche e filosofiche più antiche e fondamentali, cioè: chi deve governare? Un re assoluto o un'assemblea legislativa? Possiamo anche formulare la questione così: qual è meglio: una monarchia o una repubblica e perché?

Questo problema teorico ma anche molto concreto è uno di quelli che si è dibattuto durante tutta la storia dell'occidente. L'esempio supremo, nonostante, di questo conflitto tra monarchia e repubblica è l'Impero Romano nel tempo d'Augusto e dei suoi primi successori dove gli imperatori, che governavano in modo assoluto, fingevano ufficialmente che la Repubblica distrutta da Giulio Cesare fosse ancora viva e che il Senato di Roma avesse ancora un potere legislativo considerevole. Anche se i grandi filosofi del cristianesimo non si concentravano molto sui problemi politici, le idee sulla discordia tra repubblica e monarchia sopravvissero e furono riportate in vita nel sedicesimo secolo e soprattutto nel diciottesimo. La guerra civile inglese, la Rivoluzione Americana e la Rivoluzione Francese: tutti questi episodi hanno a che fare con questa discordia filosofica. Non è strano, quindi, trovare in Dante la stessa dissonanza tra monarchia e repubblica. Le questioni che voglio esaminare in questa tesina sono: 1) Come sono rappresentate la monarchia e la repubblica nella *Divina Commedia*? 2) Come capire la relazione tra la posizione filosofica di Dante nella sua opera di filosofia politica *De Monarchia* e quella che possiamo intravedere nella *Divina Commedia*?

1.2. Materiale

Nessun testo tranne la *Bibbia* ha prodotto tanti studi esegetici e commenti come la *Divina Commedia*. Pertanto, avvicinarsi a Dante esige umiltà anche dai grandi dantisti e ovviamente tanto più dai dilettanti. Il materiale principale saranno due testi di Dante, la *De Monarchia*¹ e la *Commedia*. Userò l'edizione d'Ulrico Hoepli, col testo critico della Società Dantesca Italiana e col commento di Giovanni Andrea Scartazzini rifatto da Giuseppe Vandelli.

Con riferimento alle fonti secondarie, mi limiterò a un numero ristretto di dantisti, fra i quali innanzi tutto Giuseppe Mazzotta, Robert Hollander, Erich Auerbach e John A. Scott, il cui libro *Dante's political Purgatory* è stato particolarmente importante per questo studio.

¹ È mia la traduzione degli esempi derivanti da *De Monarchia*.

2. La teoria filosofico-politica di Dante

Per parlare della storia politica personale di Dante devo anche tentare di fare cenno a qualche evento importanti e a qualche idee politiche fondamentali, senza cui sarebbe impossibile capire la teoria politica di Dante. Cominciamo con una considerazione sul contesto storico-politico.

2.1. L'esperienza politica di Dante e il contesto politico

Durante la vita di Dante Alighieri, gli imperatori del Sacro Romano Impero, la cui fondazione data dell'incoronazione di Ottone I nel 963, che in teoria dovevano governare gran parte del mondo europeo, avevano per qualche tempo evitato le loro responsabilità nella penisola. Federico Barbarossa, morto nel 1190, aveva in vano cercato di assoggettare le città italiane alla sua autorità e Federico II, morto nel 1250, era l'ultimo imperatore a stabilire la sua reggia in Italia. Dopo la morte di Corrado IV, suo unico figlio legittimo quattro anni più tardi, la dinastia imperiale degli Hohenstaufen si spinse, sebbene Manfredi, il figlio illegittimo di Federico II, fu coronato re di Sicilia nel 1258.

Se semplifichiamo le cose, la politica nel nord d'Italia in quest'epoca si può capire come un conflitto tra due partiti: i guelfi alleati del papa, e i ghibellini che sostenevano l'imperatore. Nel 1260, i ghibellini di Siena sconfissero i guelfi fiorentini nella battaglia di Montaperti e questi furono esiliati da Firenze. Sei anni dopo, il papa collaborò con i guelfi fiorentini e senesi per pagare la campagna militare di Carlo d'Angiò che battè le truppe ghibelline di Manfredi di Sicilia nella battaglia di Benevento nel 1266.² Dopo la battaglia, i ghibellini furono cacciati dalle città d'Italia. Anche a Firenze, furono banditi e la città apparteneva tutta intera ai guelfi. Ciò nondimeno, questi erano già divisi in due partiti: i guelfi bianchi, riuniti intorno alla famiglia dei Cerchi, e i guelfi neri, capeggiati dalla famiglia dei Donati (Anderson 1980:21-66).

Un anno prima, nel 1265, nacque Dante in una famiglia che apparteneva ai guelfi bianchi, ma già nel 1277, quando solo aveva dodici anni, il padre concordò il matrimonio del figlio con Gemma Donati, realizzato nel 1285, facendo così un'alleanza con la famiglia più importante dei guelfi neri (Anderson 1980:54 &149). Dante probabilmente partecipò nella battaglia di

² Nel terzo canto del Purgatorio (v. 103-145), Manfredi appare per spiegare a Dante come salvò la sua anima all'ultimo momento prima di morire sul campo di battaglia.

Campaldino nel 1289 ed era uno dei cavalieri che accompagnarono Carlo Martello d'Angiò, il re titolare d'Ungheria, durante il suo soggiorno a Firenze nel 1294.³ Ma fu nel 1300 che la carriera politica di Dante veramente cominciò, ma fu anche l'inizio delle difficoltà che gli condurrebbe all'esilio. Eletto uno dei sette priori della Repubblica della città, Dante fece parte dell'ambasceria che fu mandata a Roma per negoziare con il papa Bonifazio VIII, trattative che durarono molto tempo. Nel frattempo, Bonifazio induce il fratello del re francese, Filippo IV il bello, a intervenire con il suo esercito nella politica di Firenze, perseguendo i membri importanti dei guelfi bianchi. Trovandosi a Roma, Dante fu condannato a esilio in contumacia. Non sarebbe mai più tornato alla sua città. Nel 1315, Firenze dichiarò che Dante e altri esiliati erano liberi di ritornare, a condizione che subissero il "oblatio", un atto umiliante e pubblico di penitenza che Dante rifiutò (ibid:145-164).

Hollander (2001:129) divide la vita politica di Dante in due parti: una pratica e l'altra teorica. La prima parte ha a che fare con i suoi affari politici sino al 1304 quando, dopo la battaglia di Lastra, lasciò la compagnia dei guelfi bianchi che, come lui, volevano riprendere il potere a Firenze. La seconda parte, che durerà sino alla sua morte, è marcata da uno spirito universale e strettamente intellettuale. Secondo Hollander, lo studio dei classici latini che fece Dante dopo il conflitto con i guelfi bianchi trasformò tanto il suo pensiero politico che da allora in poi lo si può considerare più come un ghibellino che come il guelfo che era stato:

If he was a Guelph, how do we explain his patent allegiance, in the Comedy, to the imperial cause? In 1306 or so he seems, on rereading the Latin classics, to have reformulated his own political vision (as is first evident in the fourth and fifth chapters of the last treatise of the *Convivio*, before which there is not a clear imperialist sentiment to be found in his writing). And so, nominally a Guelph, Dante was far more in accord with Ghibelline ideas, except that, in practice, he found Ghibellines lacking in the religious vision that he personally saw as the foundation of any imperialist program. (Hollander 2001:6)

Se è vero che la parte pratica della carriera politica di Dante finisce nel 1304 quando il poeta si trova senza soci politici, c'è ciò nonostante una serie di eventi in cui il poeta si impegna profondamente. Enrico (a volte scritto Arrigo) VII di Lussemburgo, fu coronato imperatore a Roma nel 1312 e assediò Firenze nell'autunno dello stesso anno, ma dopo solo un mese rinunciò a questo progetto, attaccò Siena e morì a Buonconvento in agosto nel 1313. Hollander ci ricorda l'intensità e la rapidità del regno di Enrico ma anche le difficoltà che affrontò il re:

³ Nel canto viii del Paradiso (vv.40-84), Dante il pellegrino conversa con Carlo Martello.

It is important to remember how quickly the emperor burst upon the scene: death of “Alberto tedesco” in 1308; coronation of Henry on the Feast of the Epiphany on 6 January 1309; arrival in Italy in October 1310; coronation with the iron crown in Milan, Epiphany 1311. But in 1311, [...] began the rapid decline in the fortunes of the young king [...]. First Milan and then other cities [...] rebelled; the pope began to reveal greater hesitations about the man he had helped to the throne; [...]. Like many before (and after), he found himself overwhelmed by the complexities of Italian politics. (Hollander 2001:137)

Come vediamo, durante questo tentativo di sottomettere le repubbliche italiane, Dante fu il sostenitore intellettuale più appassionato. Secondo Umberto Cosmo però, il progetto di Enrico era condannato a fallire dall'inizio:

I Fiorentini [furono] sempre più risoluti e più tenaci nell'opposizione, le relazioni dell'imperatore con il pontefice sempre più tese. L'idillio tra le due potestà era fondato sull'equivoco, e perciò non poteva durare. E l'equivoco consisteva nel credere a una possibilità d'accordo tra l'impero e il regno di Napoli, feudo della Chiesa. Quando il pontefice avvertì che Arrigo voleva fare l'imperatore sul serio, non poté non prendere le difese del suo vassallo. Il cambiamento di politica era imposto dalle circostanze, [...]. (Cosmo 1962:108)

Quando Enrico venne all'Italia, il re di Napoli Roberto d'Angiò contava con il sopporto di suo cugino, Filippo il Bello, ma anche del papa Clemente V, che minacciava Enrico con la scomunica. Carlo Pellegrini spiega l'ira che esprime Dante contro Filippo e gli altri membri della dinastia capetinga come un esempio dell'incongruenza totale tra le speranze politiche di Dante e la realtà politica:

Da un lato, una monarchia francese impersonata da figure come Filippo Augusto, Luigi IX, Filippo l'Ardito e Filippo il Bello, che tendevano con la loro politica a costruire in Francia un grande stato; dall'altro la monarchia germanica che rappresentava il grande sogno di giustizia superiore vagheggiato e teorizzato da Dante, per cui i singoli Stati avevano ragion d'essere, ma come elementi di una grande costruzione sostenuta dalla volontà divina. Fra i due mondi non c'era possibilità d'incontro su un piano di eguaglianza, e man mano che gli anni passavano e il Poeta non vedeva possibilità di salvezza nel trionfo dell'Impero, è naturale che la sua avversione crescesse verso i rappresentanti di quell'autorità politica straniera che contrastavano il grande sogno della monarchia universale. (Pellegrini 1967:175-176)

Ci sono rimaste tre epistole scritte da Dante (conosciute come epistole V, VI e VII) in cui Dante si mostra vivamente coinvolto nella spedizione militare di Enrico. Guarderemo adesso la teoria politica di Dante e le idee contenute nelle lettere politiche.

2.2. La filosofia politica di Dante

Prima di esaminare le tre lettere politiche di Dante, è necessario menzionare un altro testo del poeta pertinente al tema politico: il *Convivio*, un'opera filosofica scritta in lingua volgare e probabilmente composta tra 1304 e 1307. Come lo spiega Scott (1996:38-39), Dante scoprì la missione "provvidenziale" dell'Impero Romano come una conseguenza della sua "riscoperta" di Virgilio. Nel secondo trattato del *Convivio* (xii. 4), Dante confessa che nella prima parte degli anni 90 del Duecento, la sua conoscenza del latino non era stato quello che doveva essere e, secondo il critico, è probabile che Dante non conoscesse bene tutti i canti dell'*Eneide* fino all'incirca di 1307. Come abbiamo visto, è nel quarto e ultimo trattato del *Convivio* che Dante enuncia per prima volta una visione chiaramente imperialista-provvidenziale del mondo e della storia. Vediamo un esempio:

Però che, con ciò sia cosa che a quello ottenere non senza grandissima vertude venire si potesse, e a quello usare grandissima e umanissima benignitate si richiedesse, questo era quello popolo che a ciò più era disposto. Onde non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione. Ed in ciò s'accorda Virgilio nel primo dello Eneida, quando dice, in persona di Dio parlando: "A costoro - cioè alli Romani - né termine di cose né di tempo pongo; a loro ho dato imperio senza fine". (*Conv.* IV. iv. 11)

Scott riflette sulla ragione per cui Dante abbia eletto Virgilio come la guida del suo alter ego nella *Commedia*. Il parallelo fra la discesa di Enea nell'Ade e il viaggio del Pellegrino potrebbe bastare per spiegare la scelta di Virgilio come guida nell'*Inferno*, ma il fatto che il poeta latino continua ad essere il cicerone nel *Purgatorio* è straordinario e esige una spiegazione. A detta di Scott, la giustificazione di questa scelta non può essere teologica ma deve essere politica, e il critico vede nella famosa apparizione di Virgilio come qualcuno "chi per lungo silenzio pareva fioco" (*Inf.* I. 63) come una forma in cui Dante decisamente rompe con la lettura tradizionale e allegorica dell'*Eneide* per invece ritornare al messaggio imperiale del poeta romano. Secondo questa nuova lettura, Virgilio è innanzi tutto un difensore dell'idea dell'Impero, ma è anche, come tutto l'Impero romano, voluto e guidato dalla provvidenza divina. Per Dante inoltre, l'Impero della sua propria epoca non dipendeva della Chiesa e nello stesso modo, il pagano Virgilio è capace di condurre il Pellegrino alla soglia del Paradiso terreno (Scott 1996:64-66). È nel mito della fondazione di Roma, quale lo presenta Virgilio, che il poeta trova la chiave per capire il senso del mondo e l'intenzione divina:

E qui è da notare come in questo quarto trattato del *Convivio*, Virgilio si mostri per la prima volta a Dante, non solo come maestro di «bello stilo» [...], ma [...] come filosofo e poeta e storico dell'Impero, sì che la narrazione dei casi d'Enea non è, per Dante, favola poetica, ma storia verace, alla quale egli s'appella ben più che al racconto di Livio, per dimostrare il suo assunto, avere l'Impero romano conquistato la signoria del mondo, non con la violenza delle armi, [...], bensì per disposizione divina che associava l'Impero, ritornato con Enea sulle sponde del Tevere, all'opera della Chiesa nella Redenzione di Cristo, senza subordinarsi ad essa. (Nardi 1960:34-35)

Nella mente di Dante quindi, un problema fondamentale del suo tempo era la mancanza di un imperatore romano legittimo. È impossibile capire il suo entusiasmo per Enrico VII senza tenere in mente questa idea. L'epistola cinque, scritta nell'autunno di 1310, mentre Enrico stava scendendo alla penisola, è indirizzata ai capi d'Italia per esortarli ad accogliere il nuovo imperatore e unirsi a lui. Nella lettera, l'Italia è raffigurata come una misera sposa che finalmente riceverà il suo amato sposo, designato come “clementissimus Henricus, divus et Augustus et Cesar” (il misericordiosissimo Enrico, consacrato Augusto e Cesare, v. 5). In questa epistola Dante si riferisce a Enrico come “Leo fortis de tribu Iuda” (il forte leone della tribù di Giuda), usando l'immagine biblica del Messia (Rev.5.5.), ma anche come “Moysen alium” (un nuovo Mosè) che, “de gravaminibus Egiptiorum populum suum eripiet, ad terram lacte ac melle manantem perducens” (afferrerà il suo popolo dall'oppressione d'Egitto e lo porterà alla terra dove scorre latte e miele, v.4). Hollander commenta il tono straordinario di quest'epistola:

Epistle V [...] was written at a rhetorical pitch that takes one's breath away. Henry is said to be not only the Messiah [...] but a new Moses, [...]. [...] It is difficult not to feel the wave of enthusiasm flooding through the exiled poet-politician, only years after his “conversion” to an imperial view of the political possibilities for Italy, as he witnesses the advent of a new and anointed leader. (Hollander 2001:133-32)

Nella sesta epistola, scritta l'anno dopo, Dante fa un discorso violentissimo ai suoi connazionali fiorentini, accusandoli di barbarie, corruzione e follia, e avvertendoli della loro punizione incombente. Comincia per rivolgersi a loro come “scelestissimis Florentinis intrinsecis” (alle canaglie arroganti di Firenze, VI. 1) e continua facendo la seguente descrizione della situazione politica d'Italia:

Eterni pia providentia Regis, [...], sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut [...] genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur. Hoc etsi divinis comprobatur elogiis, hoc etsi solius podio rationis innixa contestatur antiquitas, non leviter tamen veritati applaudit quod,

solio augustali vacante, totus orbis exorbitat, quod nauclerus et remiges in navicula Petri dormitant, et quod Ytalia misera, sola, privatis arbitriis derelicta omnique publico moderamine destituta, quanta ventorum fluentorumve concussione feratur verba non caperent, sed et vix Ytali infelices lacrimis metiuntur.

La provvidenza misericordiosa del Re eterno [...] ha affidato al Sacro Impero Romano l'amministrazione degli affari umani in modo che l'umana specie abbia pace e, in ogni luogo e in conformità con la natura, sia sostenuta in un modo civile. Benché questo sia provato per la santa scrittura e benché questo, per pura ragione, sia legittimato per il mondo antico, non è comunque una conferma insignificante che, quando il trono di Augusto è vacante, tutto il mondo si turba, dormono e il timoniere e i rematori nella barca di San Pietro e la misera Italia, sola e abbandonata al capriccio degli individui, privata da ogni direzione pubblica, è gettato da un posto all'altro per i venti e le onde in un modo che le parole non possono esprimere e neanche i miseri italiani possono misurarlo con le loro lacrime. (VI .2-3)

L'ultima e settima lettera è indirizzata al proprio Enrico VII e Dante si riferisce al momento in cui i due uomini s'incontrarono. Di nuovo, Dante lo compara con il Messia, citando le parole di Giovanni Battista (Giovanni 1.29):

Nam et ego qui scribo tam pro me quam pro aliis, velut decet imperatoriam maiestatem benignissimum vidi et clementissimum te audivi, cum pedes tuos manus mee tractarunt et labia mea debitum persolverunt. Tunc exultavit in te spiritus meus, cum tacitus dixi mecum: "Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi". (VII. 9-10)

Perché anch'io, che scrivo tanto per me stesso quanto per altre persone, vidi e sentii in te tutto quello che deve possedere la maestà imperiale di magnanimità e di clemenza, quando misi le mie mani sui tuoi piedi e le mie labbra pronunciarono l'omaggio. Poi il mio spirito gioì di te e in silenzio mi dissi: "Ecco l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo".

Nicolò Mineo vede in questa esclamazione di Dante un chiaro esempio del messianismo imperiale di Dante e, nelle lettere politiche in generale, uno stratagemma di identificarsi coi profeti della Bibbia: "se Dante è figuramente Giovanni, Enrico è in figura di Cristo. Non mancano infatti, nella materia di queste lettere, i motivi tematici tipici della letteratura profetica, come appunto l'annuncio messianico, [...], l'esortazione, [...], la minaccia, il rimprovero, la persuasione, [...]" (Mineo 1968:151). Ed effettivamente, subito dopo l'allusione messianica, Dante comincia a mettere in discussione la strategia di Enrico, domandandogli perché indugia l'assalto contra Firenze. Dante addirittura rimprovera l'imperatore di lasciare aspettare così il mondo intero, impaziente con la pace e la prosperità che porterà senza ombra di dubbio il nuovo regno (VII. 15). Scott commenta:

It is a rebuke not only for Henry's dallying in the north but also for the limitations placed on imperial sovereignty by the Promise of Lausanne sworn by him the previous October. (Scott 1996:45)

Finalmente (VII-29), Enrico è rappresentato come un nuovo re Davide che deve uccidere Golia, cioè Firenze. Sembra che non ci sia un limite dell'encomio che gli fa Dante:

Sono già importanti i nomi, le denominazioni, i titoli con i quali [Dante] lo chiama: mai «padrone d'Italia»; ma «liberatore dell'Italia», un «altro Mosè», lo «sposo dell'Italia», il «novus agricola romanorum», «princeps romanorum», «rex mundi», «minister Dei»; non mai padrone dell'Italia: anzi, «Minister omnium». (Rheinfelder 1967:50)

Come scrive Hollander (2001:136), dopo la speranza estrema che Dante aveva in un futuro impero romano, è facile immaginare la sua delusione venendo a conoscenza della morte di Enrico in agosto del 1313 dopo aver rinunciato all'assedio di Firenze.

Prima di proseguire, è importante chiarire quanto irrealizzabili e anacronistiche erano le idee di Dante. Donald Nicholl scrive che sia la situazione politica che le opinioni intellettuali nella seconda parte del tredicesimo secolo erano favorevoli delle monarchie nazionali e contrarie all'idea di un grande impero romano che, per molti, già pareva una cosa del passato:

The Emperor, after 1250, was too dependent upon his electors and the schemes of German princes and Italian cities to exercise any sustained control over them. Meanwhile efficient monarchs, more powerful than the Emperor, had established themselves in France, England, Aragon —and even, to some extent, Naples. These monarchs were in no mood to accept the archaic pretensions of the Empire, and they had behind them political thinkers fashioning the theories upon which the sovereign state of modern times was to be built. But it was not only the publicists of Philip the Fair and Robert of Naples who treated the Empire as an anachronism; St. Thomas Aquinas [...] did not so much as deign to mention the Empire in his political work. (Nicholl 1954 viii)

De Monarchia, probabilmente scritta tra 1314 e 1320,⁴ è l'unica opera dantesca dedicata unicamente alla filosofia politica. La storia di questo trattato è stata piena di agitazione. Fu

⁴ È complesso datare la *Monarchia* e i ricercatori non sono d'accordo ne sull'anno ne sull'autenticità della frase "sicut in Paradiso iam dixi" ("come già ho detto nel Paradiso", *Mon.* I. Xii. 6), che provverebbe che fu scritta dopo la terza parte della *Commedia*. Alcuni (Cosmo, Mazzoni) propongono 1314 mentre altri (Ricci, Petrocchi, Hollander, Rossi) fra 1316-1318) (Scott 1996 51). Andersson (1980:214) scrive che il tono tranquillo, se si compara con la veemenza delle lettere politiche, suggerisce che furono composte nel 1311, ma questo argomento mi pare devole.

pubblicamente bruciata nel 1329 e tra 1554 e 1881 stava sul *Index* del Vaticano (Hollander 2001:150-51). *De Monarchia*, per il lettore moderno, è un libro strano, “di lettura difficile, scritto nelle forme scolastiche del tempo, procedente per sillogismi e reso più arduo dalle raffinatezze stilistiche” (Cosmo 1962:111). È anche un’opera difficile a causa dell’argomentazione difettosa: “In realtà, Dante si perde nella confutazione di certi argomenti che, data l’occasione, egli giudicò necessario confutare, ma che in sé non hanno [...] alcuna consistenza” (ibid.114). Secondo Andersson (1980:215), il tema fondamentale della *Monarchia* è che l’umanità ha due scopi: il paradiso terreno o temporale e il paradiso celeste e eterno. Per arrivare a queste due finalità, l’essere umano ha bisogno di due sovrani differenti ma uniti dalla Volontà Divina riguardo al loro obiettivo: l’imperatore e il papa.

Dante comincia spiegando il suo proposito. Nei tre libri investigherà tre questioni. La prima domanda è se la monarchia è necessaria per il benessere del mondo; la seconda, se il popolo romano assunse la carica del monarca per diritto; e la terza domanda è se l’autorità del monarca viene direttamente da Dio o indirettamente da qualche ministro di Dio.

Per Dante, la monarchia è l’impero, e la definisce come “unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensuratur” (un’autorità sovrana e unica su tutte altre nel tempo, cioè su quelle autorità che hanno a che fare con le cose temporali. I, ii, 2).

Dante here both extends and limits his argument, universalizing the concept of empire but confining it to the secular realm. It is a clever maneuver, an attempt to reassure clerical critics, at once by separating the monarchy from the eternal world and by insisting on the ideal and total nature of such rulership. Brief reflection leads to the conviction that we have never known such rulership in fact, for even in Rome’s greatest days of glory, she did not rule all the world. Thus Dante’s monarchy [...] is a construct, an ideal. [...] [H]owever, he will pursue this ideal with many a practical concern [...]. (Hollander 2001:152)

Nel primo libro, (I, iii) Dante spiega che la funzione dell’umanità intera consiste in “esse apprehensivum per intellectum possibilem”, cioè in realizzare il potere intellettuale possibile in ciascuno di noi; di capire il mondo in fine. Per questo sono necessarie due condizioni: la pace e la direzione; condizioni che solo può garantire un monarca secolare. Il poeta presenta undici “prove” per mostrare la necessità della monarchia per raggiungere il benessere dell’umanità. Per esempio, spiega che solo l’imperatore sa combinare il buon governo con la libertà perfetta (I. xii.). In un altro passo dice: “Sed genus humanum maxime Deo adsimilatur quando maxime est unum; vera enim ratio unius in solo illo est” (I, viii), (Ma la specie umana si assomiglia più a Dio quando è più unita; perché in Lui solo c’è il vero principio dell’unità). In

questo modo allora, vuole mostrare che sia necessaria l'autorità dell'Imperatore/Monarca. Conclude anche che l'imperatore è immune alla cupidità perché, come sovrano universale, non c'è di fatto niente che possa bramare (I. xiii. 7 & I. xi. 12).

Nel secondo libro Dante confessa che prima, lui credeva erroneamente che il potere dei romani veniva solo dalla brutta forza (*armorum... violentia*) (II, i, 2), e che adesso capisce che, infatti, venne direttamente da Dio. Cerca anche di dimostrare che il popolo d'Italia ha un diritto storico all'Impero a causa della sua nobiltà naturale, evidente nella storia dell'Impero romano. Spiega che lui prima aveva pensato che i romani crearono il loro dominio sul mondo solo mediante la forza delle armi, e che dopo aver studiato la storia più rigorosamente, egli si rese conto di che la vera causa era la provvidenza divina. Dante vede quindi quest'Impero come un modello della virtù civile ma gli esempi che offre non sono i capi storici di quest'impero, cioè gli imperatori ma, invece, i loro antenati repubblicani; eroi come Cincinnato, Fabrizio, Camillo, Bruto, Gaio Muzio Scevola e Catone Uticense (II, v). Nonostante ciò, è importante capire che per Dante, l'origine dell'Impero risale molto più indietro. Williams scrive sulla "genealogia" della visione che si faceva Dante del suo Imperatore ideale:

The image of [the] prince [...] is, for Dante, no modern image, deriving only from the five-centuries-old Charlemagne. It comes from Charlemagne certainly, but (eight hundred years before Charlemagne) from Julius Caesar himself; and even before Julius, though there is no Emperor, yet there is the nobility of the Roman people, and right back at their beginnings is Aeneas, and beyond Aeneas is Troy. The image of the Emperor derives through such progenitors. An appearance of infinite time, of infinite jurisdiction, stretches backward; a key to the *Commedia* is in the *De Monarchia*, but the key to the *De Monarchia* is in the *Aeneid*. The appearance of Octavius at the battle of Actium, in that august poem, is near to the expression of the same image. There the young Caesar, the successor of Aeneas, with the star of Julius shining in the heavens above him, leads the decent gods and households of a noble and domestic people into battle against monstrosities and furies; [...]. (Williams 1994:93-94)

Nei capitoli sette e otto, Dante spiega come la volontà di Dio si manifesta nella storia, affermando che senza l'appoggio di Dio, i romani non avrebbero potuto vincere tutti i loro nemici. Poi, nel decimo capitolo, sostiene che se l'impero romano non fosse stato giusto, Gesù Cristo mai avrebbe acconsentito a nascere sotto l'egida dell'impero. Quest'idea apparisce anche nella epistola all'imperatore Enrico (VII iii. 14). Proprio come l'Impero romano fu appoggiato da Dio, lo è pure l'Impero dell'epoca di Dante:

The Roman Empire is the permanent structure of order and was appointed by God to carry out his providential design of universal history. And just as at the time of the Incarnation the Empire under Augustus established a *pax terrena*, so now, Dante's ideology is construed to be, a renewed empire, governed by the moral will of the emperor, can restore justice in the world and secure conditions favorable to man's spiritual ends (Mazzotta 1979:6)

Nel terzo e ultimo libro della *Monarchia*, Dante chiarisce sua idea fondamentale: che l'imperatore non è somnesso al papa ma sovrano ed eletto da Dio. Un problema era la cosiddetta "Donazione di Costantino", un falso documento che narrava come l'imperatore Costantino, nel 314 fu curato dal papa Silvestro dalla lebbra. Per ringraziargli, l'imperatore diede il governo civile della metà occidentale dell'Impero Romano al papa Silvestro ma anche ai suoi successori. Non fu sino al 1440 quando l'umanista Lorenzo Valla dimostrò che il documento era un anacronismo improponibile. Dante non lo poteva sapere e l'accettò come autentico, ma nella *Monarchia* (III. X) spiega che la donazione, nonostante tutto, è invalida perché Costantino non aveva l'autorità di regalare la metà del suo impero (Scott 1996:22). Hollander spiega:

Forced to accept the authenticity of the document, he must resort to debating the conclusions of those who base their arguments on it. Neither was the donor competent to relinquish the rights of empire [...], nor was the recipient empowered to accept them [...]. Christ, and not Peter, is represented as the "rock" upon which the Church is built [...]; empire is similarly constructed upon a single foundation: human right (*ius humanum*). No emperor has the authority to abrogate the universal monarchy, and thus the central tenet of the *donatio* and of its supporters is simply invalid. (Hollander 2001:165)

Sulla questione della Donazione di Costantino, Nardi suggerisce che Dante neppure abbia letto questo testo: "Dante s'adopera a salvare la «buona intenzione» di Costantino, anche se questa «die' il mal frutto», limitando la portata della donazione da lui fatta alla Chiesa; cosa che gli sarebbe riuscita, più che ardua, impossibile, se egli avesse letto quel testo dal quale teologi e decretalisti e papi, da Innocenzo III, a Innocenzo IV e a Bonifazio VIII, avevano dedotto a fil di logica la più intransigente teocratica". Poi continua: "E appunto perché non conobbe il testo del documento Costantino, Dante ribatte gli argomenti dei sostenitori della dottrina teocratica come basati su un'interpretazione, da lui ritenuta falsa, dello stesso documento costantiniano che i giuristi fautori dello Impero dichiaravano privo di ogni valore giuridico e quindi invalido" (Nardi 1960:242).

Nel terzo libro quindi, Dante stabilisce che l'imperatore non riceve in alcun modo la sua autorità dal papa ma direttamente da Dio. Infatti, il tono è così antipapale che molti critici hanno pensato che Dante volesse screditare totalmente l'autorità papale, ma al fine del libro dice:

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

(Ma la verità su quest'ultima questione non si deve interpretare in un modo ristretto, cioè escludendo il principe romano di tutta forma di subordinazione al pontefice romano, siccome, in un certo senso, la nostra felicità temporale è subordinata alla nostra felicità eterna. Cesare, quindi, è obbligato ad osservare la stessa riverenza verso Pietro che un figlio primogenito osserva verso suo padre, in modo che, illuminato dalla luce della grazia paterna, possa illuminare ancora di più il mondo, di cui ha ricevuto l'autorità da Lui che è l'unico governatore delle cose spirituale e temporale.

Nonostante ciò, la discordia tra questa citazione conciliatore e il resto dell'argomento antipapale è stato un problema per i dantisti, come ci fa notare Hollander:

Some have seen this ending as simply a polite imposture; others as being added later by Dante at another stage in his thought [...]; still others as being a perfunctory gesture of propitiation toward a papacy that he only tolerates; and still others as a heartfelt but puzzling last-minute swerve from his otherwise clear intention. It is probably better to conclude that Dante's effort is to harmonize the two supreme powers [...]. And we should attend to the fact that he never in his work even seemed to doubt the scriptural authority accorded by Jesus' words to Peter [...]. Dante, in other words, was both a monarchist and a thoroughly "orthodox" believer in the Petrine papacy [...]. (Hollander 2001:161-162)

Il papato, e sopra tutto sotto la direzione d'Innocenzio III e Bonifazio VIII, aveva sostenuto con fermezza che la relazione fra il papa e l'imperatore è analoga a quella fra il sole e la luna; il papa essendo il sole brillante mentre all'imperatore spettava il ruolo secondario e dipendente della luna che riflette la luce papale. Quest'idea era il risultato di una esegesi della *Genesi* (1:16) in cui si dice che Dio creò "duo magna luminaria", la maggiore per illuminare il dia e la minore per illuminare la notte. Nella *Monarchia* (iv), Dante deduce che questa è una falsa esegesi, e

nel Purgatorio (XVI. 107), Dante fa un errore di traduzione intenzionale quando traduce “*duo magna luminaria*” come “*due soli*” (Mazzotta 1979:9).⁵

In somma, possiamo dire che quello che vuole vedere realizzarsi Dante è “un unico reggimento civile nella terra come una sola Chiesa per l’umanità intera. E i due poteri, i due soli in Dante sono del tutto indipendenti: da un lato la fede che è «certezza di cose sperate» nella felicità celeste; dall’altro la ragione che deve condurre alla felicità terrena” (Salmi 1967:192). Lo scopo politico principale per Dante è la fondazione di un Regno di Pace sulla terra. Il poeta “è per l’Imperatore in quanto questo garantisce, appunto, la pace. Ma per far ciò dev’essere unico, non può dividere la sua autorità con alcuno, né derivarla da alcun altro uomo” (Bosco 1967:144). Ma possiamo domandarci: dobbiamo leggere quest’opera come una pura utopia o come una guida seria con riferimento a come creare una società più giusta nel tempo del poeta?

Che la concezione dantesca di un Impero come guida sovranazionale debba giudicarsi mera utopia, e che l’Alighieri sia poeta con scarso senso della realtà politica, perduto dietro un sogno impossibile, è stato ripetuto molte volte, ed è opinione molto seguita [...]. Si tratta, tuttavia, di una sentenza completamente ingiustificata, che dimentica la condizione storica nella quale Dante viveva. Quell’Impero del quale egli reclamava i diritti non era sogno della sua fantasia, ma realtà effettuale, ancorata ad una tradizione storica più che millenaria [...]. Dante pretende da costoro che pienamente accettino la tradizione, che rispettino il diritto consacrato, che nulla tentino di mutare nelle cose volute da Dio. Non d’utopia si deve dunque parlare nel caso di Dante, ma anzi di realismo conservatore; [...]. (Ricci 1967:70)

Dopo questa visione d’insieme del mondo politico-filosofico di Dante, arrivo alla parte successiva della tesina in cui analizzerò alcuni passi pertinenti della *Divina Commedia*.

⁵ Soleva Roma, che l’ buon mondo feo,
due soli aver, che l’una e l’altra strada
facean vedere, e del mondo e di Dio.
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 ; (*Purg.* XVI 106-111)

Qui, come nella Monarchia (III. iv. 16), Dante rifiuta un’analogia tradizionale del sole e della luna per capire la relazione tra papa e imperatore, cioè che il sole simbolizza l’autorità spirituale del papa mentre la luna rappresenta l’autorità imperiale. Giusto come la luna solo riflette la luce del sole, l’imperatore riceve tutta la sua autorità dal papa. Come scrive Scott (1994:154-55), Dante aveva accettato quest’analogia in una lettera (Ep. V. x. 30) nel 1310, ma poco dopo, il poeta l’aveva sostituito con l’immagine dei “due soli”.

3. L'immagine della monarchia nella *Commedia*

Cominciamo adesso l'analisi della *Commedia* e l'indagine su come viene rappresentata la monarchia e la repubblica in quest'opera. Comincerò coll'esaminare alcuni passi in cui parla della monarchia e dove qualcosa della visione politica di Dante sembra intravedersi. Prima di cominciare però, è adeguato collegare le circostanze storiche e politiche con l'opera letteraria. Per esempio, è utile sapere che Dante compose per lo meno più della metà del *Purgatorio* mentre durava la spedizione di Enrico in Italia, cioè mentre il poeta stava scrivendo le sue epistole politiche (Scott 1996:48).

Nel terzo libro della *Monarchia*, Dante spiega che Dio ha fissato due finalità per l'uomo: primo, la felicità temporale e terrena, simbolizzata dal paradiso terreno; e secondo, la felicità eterna nel cielo (III. xv.) Questo si può capire come l'allegoria fondamentale della *Commedia*, in cui il viaggio del pellegrino rappresenta la vittoria combinata di quelle due finalità. Scott spiega:

All too often, Dante's poem has been regarded exclusively as a spiritual ascent to God, thus ignoring the totality of the poet's message, which is bent on leading humanity to both its goals, the one set firmly in this world (Virgil / Emperor / Earthly Paradise) and the other providing salvation and eternal beatitude (Scott 1996:53).

Comincerò per esaminare come Dante rappresenta l'Impero romano. Per esempio, voglio vedere come Dante tratta la figura decisiva che si trova esattamente tra la Repubblica romana e l'Impero romano; cioè Giulio Cesare.

3.1. La monarchia del passato: l'Impero romano come modello

Ho cominciato questa tesina parlando di un paradosso che incontra il lettore della *Commedia* quando compara l'ultimo canto dell'*Inferno*, in cui Dante il pellegrino vede gli assassini di Giulio Cesare, Bruto e Cassio, nella bocca di Satana in compagnia di Giuda Iscariota, con il primo e secondo canti del *Purgatorio*, in cui viene introdotto Catone Uticense, l'alleato di Bruto e Cassio, come il guardiano della montagna di Salvezza e come un martire della Libertà. Già in questo passaggio intravediamo che il punto di vista di Dante circa Giulio Cesare e la trasformazione della Repubblica romana in un impero è sommamente dissonante e conflittuale.

Nel quarto trattato del *Convivio*, Dante parla dei cittadini della Repubblica romana come esseri quasi divini riguardo a loro rettitudine e coraggio:

Se noi consideriamo poi [quella] per la maggiore adolescenza sua, poi che da la reale tutoria fu emancipata, da Bruto primo consolo infino a Cesare primo principe sommo, noi troveremo lei esaltata non con umani cittadini, ma con divini, ne li quali non amore umano, ma divino, era ispirato in amare lei. E ciò non potea né dovea essere se non per ispeziale fine, da Dio inteso in tanta celestiale infusione. (*Conv.* IV. V. 12)

Come lo legge Scott, questo passo indica che la gloria di Roma finisce con la morte della Repubblica. “The words *infino a* [...] would seem to imply that Rome’s glorious tradition of virtuous heroes came to an end with the founding of the Empire” (Scott 1994:78-79).

Se consideriamo la posizione cruciale nell’opera dei nemici di Giulio Cesare, sia di Bruto e Cassio che di Catone, rappresentando la cima e lo fondo della virtù umana rispettivamente, è degno di nota la carenza di attenzione data a Cesare nella *Commedia*. Viene nominato nel quarto canto dell’*Inferno*, insieme con gli eroi romani del Limbo.

I’vidi Elettra con molti compagni,
tra’ quai conobbi Ettòr ed Enea,
Cesare armato con li occhi grifagni.
Vidi Camilla e la Pantasilea
dall’altra parte, e vidi ‘l re Latino
che con Latina sua figlia sedea.
Vidi chel Bruto che cacciò Tarquino,
Lucrezia, Julia, Marzia e Corniglia; (*Inf.* IV.121-128)

Qui la relazione tra monarchia e repubblica è interessante: Latino, re di Lazio quando vi giunse Enea, e Cesare che distrusse la Repubblica e reintrodusse la monarchia sono figure positive, ma lo è anche Bruto, l’antenato di Bruto nella bocca di Satana, che cacciò l’ultimo re di Roma, fondando la Repubblica.

La parola più significativa però è “grifagni”, cioè che Dante associa Cesare all’aquila romana ma forse anche, per la similitudine fonetica, alla figura del grifone. Nel Purgatorio (XXXI), il pellegrino vede una allegorica processione nel Paradiso Terrestre, piena di figure strane, fra cui il grifone, una “fera / ch’è sola una persona in due nature” (XXXI. 80-81).

Scott (1994:188) mostra che i dantisti, sia gli antichi che i moderni, sono stati d'accordo: questo grifone, mezzo aquila e mezzo leone, rappresenta Cristo con le sue due nature.⁶ Ma, come spiega il critico, nessuno prima di Dante, ha fatto la connessione tra il grifone e Cristo. Al contrario, il grifone è tradizionalmente un predatore rapido e spaventoso che pare l'esatto opposto di Cristo. Inoltre, sembra piuttosto una figura minacciante nella processione piena di figure cristiane, umili e miti. Scott si domanda se Dante veramente abbia fatto questa connessione o se si tratta di una interpretazione sbagliata di lunga data:

What, then, does the griffin represent? What in history constituted a terrible threat to Christianity [...] and yet fulfilled a mission willed by God? The answer is Rome and its Emperor (and we note that the persecutions of the early Christians are indeed ascribed to the eagle, symbol of the Empire, in *Purg.* XXXII. 109-17). It would surely have been strange if, in that very same Earthly Paradise, which for Dante reflected the happiness attainable through Justice and the teachings of philosophy, the poet had placed no signifier of the imperial office and its divinely appointed mission to guide the human race, *humana civilitas*, to the *beatitudo huius vite* (*Mon.* III. xv. 10). (Scott 1994:189)

Così come Scott legge questo passo, il grifone con la sua natura doppia (81), è un simbolo, non della natura doppia di Cristo, ma dell'armonia fra Impero e Chiesa; fra il successore di Giulio Cesare e quello di San Pietro: "the Griffin, tamed under the Christian dispensation, takes on its role of declaring the Empire's essential function as the supreme custodian and dispenser of justice" (Scott 1994:81).⁷ È importante avere nella memoria l'argomento che fa Dante nella *Monarchia*, dicendo che il fatto che Dio scelse di farsi carne e nascere sotto l'Impero romano deve capirsi come un'approvazione divina di quell'impero, ma anche il fatto che nella stessa epoca visse Virgilio: il poeta dell'Impero romano. Nel primo canto dell'Inferno, Virgilio ci ricorda: "Nacqui sub Julio, ancor che fosse tardi / e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto" (*Inf.* I. 70-71).

In un altro passo si vede una specie di fusione misteriosa tra la figura dell'Imperatore, quella di Cristo ma anche quella di Beatrice. Si tratta del canto XXX del Purgatorio, il centro focale dell'opera, e Dante è entrato nell'Eden.⁸ È anche l'unica volta che il nome di Dante

⁶ Osservo che anche Auerbach accetta quest'interpretazione (2007:123).

⁷ È interessante vedere che per Mazzoni (1989:192-3), l'aureola doppia di Giustiniano (*Par.* VI-VII) indica una dimensione cristologica dell'Imperatore, di natura e umana e divina (Mazzoni 1989:192-3).

⁸ A proposito dell'Eden, Scott commenta: "In the Christian view of history, time is linear: Eden was lost at the beginning and for all time. In the polysemy of Dante's poem, Eden not only harks back to the Golden Age but also represents a state of universal peace and justice, attainable *in the future* under the Emperor's guidance. The irony is total. In the Christian tradition Eden was deserted, no living person could be found there. Nevertheless, in

appare (55) nell'opera. Preceduta dal grifone, sta per arrivare Beatrice e il coro d'angeli sta cantando "Benedictus qui venis!" (19) e poi: "Manibus, oh, date lilia plenis" (*Purg.* XXX. 21). Le parole della prima citazione (Benedetto tu che vieni) sono ovviamente quelle con cui i giudei salutano Cristo quando entra in Gerusalemme la domenica delle Palme (Matt. XXI, 9, ecc). La seconda citazione però viene dall'*Eneide* (VI, 883) e sono le parole di Anchise parlando in onore del giovane Marcello, il nipote di Cesare Augusto. Fu previsto successore al primo imperatore romano ma è morto giovane.⁹

Qui non è possibile fermarci per vedere le differenti interpretazioni di questo passaggio, ma possiamo almeno concludere che, nell'immaginazione creativa di Dante, la trasformazione della Repubblica romana all'Impero, l'apparizione di Cristo nel mondo, il poema epico di Virgilio e la "mitologia personale" nella figura di Beatrice, sono tutti intrecciati e mischiati. È anche pertinente menzionare che, quando Beatrice spiega al Pellegrino che un giorno sarà un cittadino del cielo in eterno, gli dice che sarà "cive / di quella Roma onde Cristo è romano" (*Purg.* XXXII. 101-102). A proposito di quella riga, Auerbach illustra il modo in cui Dante capisce il ruolo di Roma nel programma divino:

From the very beginning Divine Providence elected Rome as the capital of the world. It gave the Roman people the heroism and the spirit of self-sacrifice necessary to conquer this world and possess it in peace; and when the work of conquest and pacification, the sacred mission announced to Aeneas, was accomplished after centuries of bitter battles and sacrifices and the inhabited world lay in the hands of Augustus, the time was fulfilled and the Saviour appeared. For it was decreed that the redeemed world should abide in perfect peace, in supreme earthly perfection down to the last day; that is why Christ rendered unto Caesar the things which were Caesar's and submitted to his judgement; that is why Peter and Paul went to Rome, why Rome became the centre of Christianity and the seat of the papacy. [...] Rome was the mirror of the divine world order, so much so that Paradise is once referred to as *quella Roma onde Christo è Romano* [...]. (Auerbach 2007:122)

Dante's mature thought, it became the symbol of a "political" goal accessible in this life to the whole of humanity (Scott 1996:67).

⁹ Osserviamo che Dante s'interessa per uno dei problemi fondamentali della monarchia, cioè la successione, e che riconosce che le virtù di un re o un imperatore non sono trasmesse automaticamente al successore. Nel canto VII del Purgatorio, Sordello addita a Dante e a Virgilio Pietro III d'Aragona e Carlo d'Angiò, informandogli che il primo era molto meglio che il suo secondogenito e successore Giacomo II d'Aragona, re dopo la morte del virtuoso "giovanello", primogenito Alfonso e il secondo era più retto che suo figlio Carlo II d'Angiò. In fin dei conti, spiega Sordello, la successione armoniosa e riuscita dipende da Dio (*Purg.* VII. 115-123).

Adesso mettiamo a fuoco il canto VI del *Paradiso*, dove l'imperatore Giustiniano parla a lungo sull'Impero romano e la sua missione provvidenziale. Nelle prime linee di questo canto Dante sottolinea il carattere sacro dell'Impero romano. Si riferisce all'aquila romana, cioè l'insegna dell'impero, come "l'uccel di Dio" (*Par.* VI. 4), spiegando che "sotto l'ombra delle sacre penne" (7) di quest'aquila, gli imperatori governarono il mondo. L'ispirazione divina dell'imperatore viene enfatizzata ancora una volta quando Giustiniano dice che realizzò il suo grande lavoro legislativo (il *Corpus iuris civilis*) "per voler del primo amor" (11), cioè perché lo volle lo Spirito Santo.

Ma l'inizio di questo canto contiene anche un riferimento a un evento che Dante vede come nefasto, cioè la decisione di Costantino di spostare la capitale dell'Impero all'est. Il poeta spiega che "Costantin l'aquila volse / contr' al corso del ciel" (*Par.* VI. 2-3). Insomma, per Dante e la creazione di Costantinopoli e la donazione di Costantino furono contrarie al piano provvidenziale (Scott 1994:156).

Dopo, Giustiniano, in una larga digressione, fa sapere a Dante come la provvidenza divina si vede in tutta la storia romana, cioè come il segno dell'aquila romana è visibile nella storia da Enea a Carlo Magno (*Par.* VI. 28-96). Ma come abbiamo già visto, il punto focale della storia è sempre il periodo intorno alla nascita dell'Impero romano e quella di Cristo. Un aspetto fondamentale di questo periodo è la nascita della Pax romana, un prerequisito dell'arrivo di Cristo.¹⁰ Nel suo discorso sulla storia dell'Impero, Giustiniano descrive il segno dell'aquila nella vittoria finale di Cesare Augusto dopo la battaglia di Azio nel 31 a.C.

Piangene anchor la trista Cleopatra,
che, fuggendli innanzi, dal colubro
la morte prese subitana e atra.
Con costui corse infino al lito rubro;
con costui pose il mondo in tanta pace...
che fu serrato a Iano il suo delubro" (*Par.* VI. 76-81).

¹⁰ Nella Monarchia leggiamo per esempio: "Nam si a lapsu primorum parentum [...] dispositiones hominum et tempora recolamus, non inuenimus nisi sub diuo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum." (Perché se consideriamo le disposizioni e le epoche dell'uomo dalla caduta dei nostri primi parenti, non troviamo nessun altro tempo in cui il mondo stava in pace tranne il regno del divino Augusto, quando esisteva una monarchia perfetta) (*Mon.* I. xvi. 1).

Mazzotta vede in questo passaggio, ma anche nell'opera intera una struttura narrativa basata sull'*Esodo*, in cui la schiavitù, la liberazione, il viaggio nel deserto, la guerra e la pace sono i temi principali e ricorrenti:

The typological resonances of the passage are unmistakable: the eagle's exploits and the peace later established are obliquely dramatized in terms of the underlying structure of history, Exodus, as a movement, that is, from Egypt (Cleopatra), [...], through the Red Sea, the "lito rubro" (l.79), to Jerusalem, the conventional *visio pacis*. (Mazzotta 1979:183)

Dopo aver menzionato come l'aquila romana nella figura di Tito, con l'aiuto della provvidenza divina, si vendicò agli ebrei per la morte di Cristo, distruggendo Gerusalemme nell'anno 70 d.C., Giustiniano continua:

E quando il dente longobardo morse
La Santa Chiesa, sotto le sue ali
Carlo Magno, vincendo, la soccorse. (*Par.* VI. 94-96)

Per un lettore moderno, sembra assurdo rappresentarsi l'Impero romano pagano che distrugge Gerusalemme, o un Carlo Magno violento che vince suoi nemici, come strumenti del Dio cristiano dell'Amore e la Carità, ma per Dante e la sua epoca, si trattava di uno dei paradossi della fede:

The violence of the empire, however, appears "justified" as it takes on the role of God's punitive instrument: Titus' revenge, Charlemagne's defense of the Church against the Longobards (ll.94-6), and, more explicitly, the claim that the universal empire is directed by God (ll.109-11) are unequivocal signs of its providential function in God's design. Thus envisaged, the empire enacts the Augustinian paradox: it originates in sin and is *remedium peccati*. (Mazzotta 1979:183-184)

Possiamo domandarci perché Dante ha eletto Giustiniano e non un altro imperatore romano. È notevole che questa figura è l'unica che parla senza interruzione durante un canto intero. Forse è pertinente ricordare che Giustiniano è l'imperatore più visibile in Ravenna, la città dove Dante scrisse il *Paradiso* (Anderson 1980:349). Come fa notare Scott (1994:213), per Dante, Giustiniano è anche un imperatore modello per la collaborazione ideale che esiste tra lui e il papa Agapito (*Par.* VI. 15-24). Probabilmente però, la decisione si deve al fatto che Giustiniano è il grande legislatore che "d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano" (*Par.* VI. 11). Più che

nessun altro tema, la giustizia è il principio guida nella *Commedia*. Nel canto XVIII del Paradiso, gli spiriti si dispongono in figura di lettere, formando le parole: “DILIGITE IUSTITIAM... QUI IUDICATIS TERRAM” (*Par.* XVIII 91-93), cioè “Amate la giustizia, voi che sulla Terra amministrare la giustizia”.

Nella *Monarchia*, Dante aveva detto che l'imperatore romano ha il diritto assoluto di esercitare la giustizia secolare. Williams spiega la rilevanza di questa idea in questa parte della *Commedia*:

The Roman prince, Dante is saying, [...] has penal jurisdiction. How is this known? Because the whole human race sinned in one man, Adam; and the whole human race was to be punished in one man, Christ. This punishment was a just punishment in so far as it was pronounced, in Christ, on the whole human race; but it would not have been a just sentence (nor therefore a just punishment) unless it had been pronounced by a power which had jurisdiction over the human race. Therefore Caiaphas (ignorantly) sent Christ to Pilate, and therefore Herod (ignorantly) send Christ back to Pilate; that is, to Tiberius Caesar [...]. In the *Paradiso* (VI-VII) the same idea is expressed, by the [mouth] of Justinian [...]. The great canto in which the Emperor—‘Cesare fui, e son Giustiniano’ [...]—includes this claim in its rehearsal: that it properly and gloriously carried out the judgement of God. (Williams 1994:94-95)

Dopo aver visto la rappresentazione di questo imperatore modello, è tempo di esaminare la figura opposta, cioè l'imperatore fallito nell'epoca di Dante.

3.2. L'Imperatore fallito

Dante rappresenta favorevolmente gli imperatori svevi Federico I Barbarossa, che chiama “il buon Barbarossa” (*Purg.* XVIII. 119) e suo figlio Enrico VI (*Par.* III. 119), e Rheinfelder (1967:48) scrive che per loro, “Dante manifesta una sincera ammirazione e simpatia: forse avrebbero potuto rappresentare quell'Impero sovranazionale che desiderava”.

La rappresentazione dell'imperatore Rodolfo d'Asburgo (1218-1291) e suo figlio e successore Alberto (1248-1308) è diversa. Nel canto VI di *Purgatorio*, Dante il pellegrino e Virgilio incontrano Sordello, un poeta di Mantova, e quando Dante vede l'amore che esprimono i due per il semplice fatto di essere nati nella stessa città, lancia un'apostrofe vituperante all'Italia e all'imperatore Alberto che nell'anno 1300 aveva il potere dell'Sacro impero romano:

Ahi serva Italia, di dolore ostello,
Nave senza nocchiere in gran tempesta,

non donna di provincie, ma bordello! (*Purg.* VI. 76-78)

L'immagine dello stato come una nave e il governatore come un timoniere risale alla *Politica* d'Aristotele e Dante l'usa già sia nel *Convivio* (IV. iv. 5-6) che nell'Epistola sesta (8-10). Come commenta Vandelli e Scartazzini (n. 97. *Purg.* VI), Alberto non "provvide alle cose d'Italia, avendo anche troppo da fare a casa sua", e Dante lo castiga severamente per aver abbandonato il "giardin" dell'impero:

O Alberto tedesco ch'abbandoni
costei ch'è fatta indomita e selvaggia,
e dovresti inforcar li suoi arcioni,
giusto giudizio dalle stelle caggia
sovra l'tuo sangue, e sia novo e aperto,
tal che l'tuo successor temenza n'aggia!
Ch'avete tu e l' tuo padre sofferto,
per cupidigia di costà distretti,
che l' giardin dell' imperio sia deserto. (*Purg.* VI. 97-105)

Il "giusto giudizio" che deve cadere sulla sangue di Alberto è una profezia scritta dopo il fatto, visto che Rodolfo, il figlio primogenito di Alberto, morì nel 1307. A detta di Scott, l'epiteto "tedesco" è significativo:

[...] neither Albert nor his father Rudolph had ever been consecrated as emperor, the true *Rex Romanorum*. And thus we come to understand the full significance of the epithet "tedesco" as applied to Albert in line 97 [...]: instead of acting as Roman Emperor, chosen by God to heal Italy's wounds, [...] Albert acts as a German princeling, kept prisoner by *cupidigia* on the wrong side of the Alps. (Scott 1994:103)

Come spiega Vandelli e Scartazzini (n.103-104 *Purg.* VI), neanche Rodolfo, il padre di Alberto, "si era dato pensiero delle cose d'Italia, dove l'Impero si considerò vacante dalla morte di Federigo II (1250) all'elezione di Arrigo VII (1308)". Nel canto VII di *Purgatorio*, Dante e Virgilio vedono Rodolfo nella Valletta Fiorita, piena di re ed imperatori. Sordello, guidando i due pellegrini, gli spiega chi è:

Colui che più siede alto [...]

[...]

Rodolfo imperador fu, che potea
Sanar le piaghe c'hanno Italia morta,
sì che tardi per altro si ricrea. (*Purg.* VII. 91-96)

Nell'apostrofe del canto VI di *Purgatorio*, Dante accusa il padre e il figlio di aver abbandonato Italia, riferendosi precisamente a Giustiniano e al suo sistema legislativo:

Che val perché ti racconciasse il freno
Iustiniano, se la sella è vòta?
Sanz'esso fora la vergogna meno.
Ahi gente che dovresti esser devota,
e lasciar seder Cesare in la sella,
se bene intendi ciò che Dio ti nota, (*Purg.* VI. 88-93)

La stessa metafora del "freno" legislativo dell'imperatore si trova nella *Monarchia* (III. xv. 9) dove Dante spiega che la cupidità distruggerebbe l'umanità se l'uomo, come un cavallo, non fosse imbrigliato dall'imperatore e dalle leggi giuste. Verso la fine del discorso feroce, Dante esclama:

Vieni a veder la tua Roma che piagne
vedova e sola, e dì e notte chiama:
"Cesare mio, perché non m'accompagne?" (*Purg.* VI. 112-114)

A detta di Mazzotta, l'immagine dello statista come il marito della città era di uso comune per Dante. Nel *Farsalia* di Lucano (II. 1. 388), un'opera che Dante conosceva bene, Catone viene chiamato "Urbi pater urbique maritus" (il padre e il marito della città [di Roma]), e nella epistola VII, Dante saluta Enrico VII come "sponsus Italiae", cioè il marito d'Italia. Vediamo adesso come la speranza del ritorno dell'imperatore viene rappresentata nell'opera.

3.3. La monarchia del futuro: l'imperatore messianico

Secondo Hollander (2001:133), il canto VI di *Purgatorio*, in cui Dante richiede un nuovo imperatore, fu scritta dopo l'elezione di Enrico VII ma prima del suo arrivo all'Italia. L'ultimo

canto di Purgatorio, in cui Beatrice pronuncia la famosa profezia del DXV, venne probabilmente scritto un po' più tardi. Una forma d'interpretare le parole "Non sarà tutto tempo senza reda / l'aquila che lasciò le penne al carro" (*Purg.* XXXIII 37-38) è che non sarà vacante eternamente il trono dell'sacro impero, che Dante considerò vacante dopo la morte di Federico II (*Conv.* IV. iii. 6). Come l'enigma del veltro, la cui nazione "sarà tra feltro e feltro" (*Inf.* I. 100-108) il riferimento al "cinquecento dieci e cinque" sembra parlare di un imperatore messianico:

To many it now seems that this second prophecy is surely imperial in nature, as perhaps the first one is as well [...]. The words "non sarà tutto tempo senza reda / l'aguglia" (not for all time shall the eagle be without an heir —*Purg.* XXXIII, 37-38) seem, beyond reasonable doubt, to allude to a temporal leader, and almost certainly an emperor. The most economic understanding is that Dante here, under the form of a prophecy that can always be taken back, should events to require (and so they did), refers to Henry. If he wrote these lines in 1312, he could not have been greatly optimistic about Henry's future as emperor. (Hollander 2001:139)

La fine di Paradiso però, fu scritta dopo la morte dell'imperatore e la sua campagna fallita. Nonostante ciò, la parte finale dell'opera di Dante è piena di speranza di un nuovo Cesare Augusto:

When his military expedition eventually failed [...] because of his death in 1313, Dante's imperial hopes were dealt a terrible blow, but not finally dashed. To the end of his days (and in the text of Paradiso XXVII and XXX) he insisted on believing that a new "Augustus" would fulfill God's design for Italy and Europe. (Hollander 2001:4-5)

Vediamo adesso questi due canti di Paradiso: cioè i canti XXVII e XXX. Nel canto XXVII, il pellegrino riceve due profezie difficili da interpretare. Prima parla San Pietro, dicendogli che, a dispetto di la situazione politica disastrosa, il futuro è pieno di speranza:

Ma l'alta provedenza che con Scipio
difese a Roma la gloria del mondo,
soccorrà tosto, sì com' io concipio. (*Par.* XXVII. 61-63)

Dopo, verso la fine del canto, Beatrice gli dice che il mondo è a tal punto corrotto e malvagio che "fede ed innocenzia son reperte / solo ne' parvoletti" (127-8). La ragione è semplice: non c'è un imperatore universale. Ma colui verrà pronto, secondo la profezia:

Tu, perché non ti facci maraviglia,
pensa che 'n terra non è chi governi;
onde sì svia l'umana famiglia.
Ma prima che gennaio tutto si sverni
per la centesma ch'è là giù negletta,
raggeran sì questi cerchi superni,
che la fortuna che tanto s'aspetta,
le poppe volgerà u' son le prore,
sì che la classe correrà diretta;
e vero frutto verrà dopo l' fiore. (*Par.* XXVII. 139-148)

Hollander vede una connessione tra questa profezia e quella del primo canto d'*Inferno* (100-108) e quella del misterioso “cinquecento dieci e cinque” del canto XXXIII di *Purgatorio*, e suggerisce un'interpretazione imperialista del passaggio:

It is probably [best] to see that the “fleet” (*classe*) that Dante has in mind is the City of Man, as Augustine would have insisted, the Rome to which Peter referred in his prophetic utterance earlier in the canto. [...] The “fleet” that Dante here has in mind would surely seem to be associated with the imperial destination of the historical voyage of the “human family.” Such an interpretation is bolstered by the final imperial presence in the poem, that of Henry VII in *Paradiso* XXX, 133-38. That the emperor should be the first (and only still-living) presence in the Empyrean, with the crown-surmounted throne that is Dante's final tribute to him, reveals again this poet's fixation on the imperial idea. Henry had come to set Italy straight (“drizzare Italia”) before she was ready. The phrasing draws us back to the prophecy in *Paradiso* XXVII, 147, where “la classe correrà diretta” (the fleet shall set its course straight). Thus, even at the end of this visionary poem, the empire is a part of the vision. Dante has still not given over his political engagement, so essential an element in his view of God's purpose. (Hollander 2001:143-144)

Qui, Hollander si riferisce al canto XXX di *Paradiso*, in cui si legge come il pellegrino vede il posto dove fra poco sederà Enrico VII, dopo di aver tentato in vano di “drizzare Italia”:

De l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia
Verrà in prima ch'ella sia disposta
[...]
E fia prefetto nel foro divino
Allora tal, che palese e coverto
Non anderà con lui per un cammino. (*Par.*XXX. 136-44).

Lasciamo le ultime parole di questo capitolo a Auerbach che commenta questo passaggio e il fatto che l'interpretazione "perfetta" delle varie profezie di Dante continuano a eludere i dantisti:

Beatrice shows him the throne destined for the Emperor's soul, the soul "of the lofty Henry who shall come to straighten Italy ere she be ready for it". Italy was not yet ready; but one day the sacred order would be restored on earth. That was Dante's passionate faith, and he professed it in dark, fantastic prophesies, which have never ceased to arouse the interest of posterity and the zeal of the exegete, though in six centuries no one has found an altogether reliable interpretation of them. (Auerbach 2007:127)

4. L'immagine della repubblica nella *Commedia*

Come abbiamo visto, Dante aveva una propensione fortissima per l'ideologia dell'impero universale, simile a quella dei ghibellini. Vediamo adesso il contrappunto di queste idee, cioè il suo sogno della repubblica virtuosa.

4.1. Catone e la Repubblica romana

Nell'introduzione abbiamo segnalato che la stranezza della posizione di Catone Uticense, nei canti primo e secondo di *Purgatorio*, come il guardiano della montagna di Salvezza e come un martire della Libertà, se consideriamo il fatto che due altri nemici di Giulio Cesare e difensori della Repubblica romana, cioè Bruto e Cassio, sono puniti nel baratro più basso dell'Inferno.

Quando Catone vede Dante e Virgilio sulla spiaggia ai piedi della montagna di Purgatorio, li domanda cosa stanno facendo in quello posto. Virgilio gli spiega la loro missione, aggiungendo a proposito del pellegrino:

libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.
Tu 'l sai, che non ti fu per lei amara
in Utica la morte, ove lasciasti
la vesta ch'al gran dì serà sì chiara. (*Purg.* I. 71-75)

Come ben spiega Vandelli e Scartazzini (n. 75), il "gran dì" è il giorno della resurrezione e del giudizio finale. In altri termini, per Dante non c'è dubbio che l'anima del pagano Catone sarà salvata come se fosse un cristiano. Hollander (1969:126) commenta che per qualsiasi cristiano, la frase "come sa chi per lei [la libertà] vita rifiuta" può solo riferirsi al sacrificio di Cristo.

Per un lettore moderno è difficile vedere la connessione tra la morte di Catone che lottava contro Cesare e quello che rappresenta, e la crocefissione di Gesù Cristo, ma Auerbach chiarisce la questione:

[...] the political and earthly freedom for which he [Cato] died was only an *umbra futurorum*: a prefiguration of the Christian freedom whose guardian he is here appointed [...] the Christian freedom from all evil

impulses, [...] the freedom for the acquisition of which Dante is girded with the rushes of humility”.
(Auerbach 1959:66)

Scott vede due casi paralleli nella *Commedia* alla salvezza di Catone: quello di Rifeo Troiano e quello dell'imperatore Traiano. Il primo è una figura senza importanza nel *Eneida* (II. 339, 394, 426-27) ma che è un uomo giustissimo e che Dante, alla grande sorpresa di tutti, mette fra i beati nel Paradiso cristiano (*Par. XX. 67-69*), nonostante fosse un pagano romanizzato, morto mille anni prima di Cristo. Benché non siano messi insieme, la cronologia dei tre pagani salvati pare significativo a Scott. Rifeo e gli altri seguitori di Enea che fondarono quello che diventerebbe Roma; Catone e la repubblica romana e, finalmente Traiano, l'imperatore giusto dell'Impero universale. Questo è coerente, secondo lui, con la visione che aveva Dante dell'Impero mondiale come un impero voluto da Dio già dall'inizio, cioè dal tempo di Enea.

All three are united in this providential process by their preeminent cult of Justice: Rhipeus as an individual (iustissimus unus); Cato, symbolizing the glorious tradition of the Roman *res publica*; and Trajan, representing that ideal, universal empire that never ceased to haunt and inspire Dante's imagination” (Scott 1994:84).

Mazzotta (1979:63) menziona che nella *Farsalia* di Lucano, la guerra civile dopo la morte di Pompeo è rappresentata come un conflitto eterno fra libertà e tirannia, dove il partito di Catone è quello della libertà (*Farsalia IX. 29-30*) e della giusta vita. A detta del critico, il filosofo inglese Giovanni di Salisbury, nella sua *Policraticus*, difende anche lui la posizione morale di Catone, anche se lo condanna per il suo suicidio. Mazzotta aggiunge:

Going beyond John of Salisbury, Dante views Cato's journey through the desert of temptation, his shunning the tyranny of the idols, his self-sacrifice for mankind, and his quest for freedom as elements that make Cato's redemption the secular reenactment of Exodus. This paradigm of history uncovers the meaning of history as a movement from the slavery of Egypt to the liberty of Jerusalem. Thus Cato's suicide, for Dante, far from being a sign of weakness in the face of adversity as Augustine had interpreted it, is a veritable martyrdom. [...] In *Convivio*,¹¹ Dante states that he has found no other man more worthy of signifying God than the Roman Cato. It is only appropriate that in *Purgatorio* the new creation of history should start with this old man. (Mazzotta 1979:64)

¹¹ *Convivio* IV, xxviii, 15.

Catone non è l'unico eroe della Repubblica romana a cui Dante rende onore. Nel canto XX di *Purgatorio* si vede come un esempio della virtù della povertà Caio Fabrizio Luscinio, console di Roma l'anno 282 a. C., che secondo la leggenda rifiutò la tangente dei Sanniti:

[...] O buon Fabrizio,
con povertà volesti anzi virtute
che gran ricchezza posseder con vizio. (*Purg.* XX. 25-27)

Nel canto IV di *Paradiso* (82-84), Dante compara il martire San Lorenzo che, ardendo nel fuoco, scherzava con i suoi aguzzini, con Muzio Scaevola che, in un gesto patriottico, arse volontieri la mano. Similmente, nel canto VI di *Paradiso*, Dante saluta Tito Manilio Torquato e Quinzio Cincinnato, entrambi eroi della Repubblica romana:

onde Torquato e Quinzio che dal cirro
negletto fu nomato, i Deci e' Fabi
ebbero la fama che volontier mirro. (*Par.* VI. 46-48)

È interessante vedere che nel *Convivio*, Dante dichiara che tutti questi uomini virtuosi e patriottici della Repubblica romana furono “divini cittadini” e strumenti della provvidenza divina:

13. E chi dirà che fosse senza divina ispirazione, Fabrizio infinita quasi moltitudine d'oro rifiutare, per non volere abbandonare sua patria? [...] e Muzio la sua mano propria incendiare, perché fallato avea lo colpo che per liberare Roma pensato avea? 14. Chi dirà di Torquato, giudice del suo figliuolo a morte per amore del pubblico bene, senza divino aiutorio ciò avere sofferto? [...] Chi dirà di Quinzio Cincinnato, fatto dittatore e tolto da lo aratro, e dopo lo tempo de l'officio, spontaneamente quello rifiutando, a lo arare essere ritornato? [...] 16. O sacratissimo petto di Catone, chi presummerà di te parlare? Certo maggiormente di te parlare non si può che tacere, e seguire Ieronimo quando nel proemio de la Bibbia, là dove di Paolo tocca, dice che meglio è tacere che poco dire. 17. Certo e manifesto esser dee, rimembrando la vita di costoro e de li altri divini cittadini, non senza alcuna luce de la divina bontade, aggiunta sopra la loro buona natura, essere tante mirabili operazioni state; e manifesto esser dee, questi eccellentissimi essere stati strumenti, con li quali procedette la divina provvidenza ne lo romano imperio, dove più volte parve esse braccia di Dio essere presenti. (*Conv.* IV. V. 13-17)

Hollander commenta lo strano fatto che Dante, sia nel *Convivio* che nella *Monarchia*, per giustificare l'Impero romano, parla della virtù dimostrata dagli uomini della Repubblica romana e non dell'Impero:

[In the *Monarchia*] Dante justifies imperium on the basis of the virtues exhibited, not by [roman] emperors, but by their predecessors, nine heroes of the Roman republic: Cincinnatus, Fabricius, Camillus, Brutus, Mucius Scaevola, the three Decii, and Cato. Dante's republican interests and sympathies had first been apparent in *Convivio* IV (v, 12-17), where all these names are heard [...]. It should also be noted that Julius Caesar, the first monarch, plays so small a role in the treatise on monarchy as to be virtually absent. He is mentioned only at II, v, 17, and then only as the captor of Cato and other (virtuous) republicans. Thus the Dante of the *Monarchia* is even less accommodating to the founding emperor than is the author of the *Comedy*, where Julius is often maligned, as he was by Lucan, but at least sometimes praised, and where he is named in Paradiso VI, [...] as the first emperor. (Hollander 2001:157)

Scott scrive che nel *Convivio* (III. v. 12) Dante parla della marcia di Catone attraverso il deserto con il popolo di Roma, cioè il popolo era con Catone. Ma nel *Paradiso* (VI. 55-57) Dante si contraddice, dichiarando che Cesare prese l'aquila imperiale “per voler di Roma”, cioè con il consentimento del popolo. Scott commenta:

A possible explanation might be to see in the latter assertion the teleological truth, *sub specie aeternitatis*, while the reality *sub specie mundi* would be expressed in the earlier work. (Scott 1994:82)

Vediamo adesso l'elemento contrastante di questi esempi della virtù, cioè la Repubblica fiorentina dell'epoca di Dante.

4.2. La repubblica fiorentina: divisione e corruzione

Nell'introduzione abbiamo visto che Dante, dopo essere stato condannato a esilio, si unì alla compagnia dei guelfi bianchi che, come lui, volevano riprendere il potere a Firenze. Nella *Commedia* però il poeta esprime per bocca del suo antenato Cacciaguیدا un forte disdegno per questo gruppo politico e la discordia e scissione che rappresenta. Predicando l'esilio di Dante, Cacciaguیدا gli dice:

E quel che più ti graverà le spalle,
sarà la compagnia malvagia e scempia

con la qual tu cadrai in questa valle;
che tutta ingrata, tutta matta ed empia
si farà contra te; ma poco appresso,
ella, non tu, n'avrà rossa la tempia. (*Par.* XVII. 61-66)

Gli attacchi feroci di Dante contro la bassezza e l'infamia di Firenze però permeano tutta la *Commedia* e qui non possiamo fare altro che esaminarlo molto superficialmente. Già nel sesto canto d'*Inferno*, il primo canto politico. Quando il pellegrino incontra Ciaccio, colui caratterizza Firenze come "piena / d'invidia sì che già trabocca il sacco" (*Inf.* VI. 49-50) e dopo pronuncia la profezia seguente, predicando l'espulsione degli guelfi neri nel 1301 e quella degli guelfi bianchi l'anno dopo, ma anche il maneggio intrigante di Bonifazio VIII:

«Dopo lunga tencione
verranno al sangue, e la parte selvaggia
cacerà l'altra con molta offensione.
Poi appresso convien che questa caggia
infra tre soli, e che l'altra sormonti
con la forza di tal che testè piaggia.
Alte terrà lungo tempo le fronti,
tenendo l'altra sotto gravi pesi,
come che di ciò pianga o che n'adonti.
Giusti son due, e non vi sono intesi:
superbia, invidia e avarizia sono
le tre faville c'hanno i cuori accesi.» (*Inf.* VI. 64-75)

Per Scott, è molto interessante e politicamente significativo l'episodio della coppia di peccatori del decimo canto d'*Inferno*, cioè Farinata e Cavalcante de' Cavalcanti, l'uno ghibellino e l'altro guelfo, che devono condividere per tutta l'eternità lo stesso avello:

Scholars have claimed that the author of the *Inferno*, in which the moral structure is based on Aristotle and Cicero, was at a loss to find the right location in this structure for heresy, a sin peculiar to Christianity. They have overlooked the essential link the poet wished to establish between heresy and political faction: both tear at the heart of the community, shattering the unity of man's cities even as they attempt to destroy the unity of the City of God. Hell is a true mirror of what sin and corruption have wrought on earth: [...]. Fittingly, two citizens of Florence —one the leader of the Ghibelline faction [Farinata], the other a leading Guelf

[Cavalcanti]— exemplify the divisions and the hatred that had separated them in life and that now unite them in the tomb of eternal damnation. (Scott 1996:8)

Come già abbiamo visto, la giustizia e le leggi giuste e fisse sono il fondamento su cui la società deve esser costruita, ma nella Firenze della sua epoca l'instabilità delle leggi fu un grave problema che Dante denuncia e per cui si lamenta nel sesto canto del *Purgatorio*, comparando la sua città con due città dell'antichità greca famose per le loro legislazioni:

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. (*Purg.* VI. 139-144)

Altro elemento che corrompe le città giuste è, secondo Dante, “la confusion de le persone”, cioè l'immigrazione di forestieri.

Sempre la confusion de le persone
principio fu del mal de la cittade,
come del vostro il cibo che s'appone. (*Par.* XVI. 67-69)

A detta di Mazzotta (1979:125-128), Dante capisce l'oscillazione di Firenze fra virtù e corruzione secondo l'analogia escatologica, introdotta da San Agostino, fra le due città opposte: Gerusalemme e Babilonia. Il critico sottolinea la relazione fra la *Commedia* e due fonte importante: la *Repubblica* di Platone e *De planctu naturae* de Alain de Lille:

The decay [...] is attributed to the mingling of people and “confusion de le persone.” If the diagnosis resembles Plato's, who in the *Republic* attributes the corruption of the state to the confusion and meddling of the people, for Dante the analogy between the meddling harming the city and the excessive food harming the body prepares the motif of the body politic. In *De Planctu Naturae* the human body is metaphorically equated to the body politic, and the loins, which subvert the order of rationality, are compared to the *suburbia* inhabited by *villani*. Order, the point is, can be achieved by binding desire, by knowing that for the city to exist in peace desire must be circumscribed and, in one word, controlled. More importantly, however,

confusio is the etymological meaning of Babylon, the inverted counterpoint of the ordered city, where all bonds of family and society are ignored. (Mazzotta 1979:127-128)¹²

La persona che pronuncia la disapprovazione della “confusion de le persone” è Cacciaguida, l’antenato di Dante che visse in una Firenze che il poeta vede come una città moralmente retta e una repubblica ideale.

4.3. La repubblica fiorentina di Cacciaguida

Se per Dante il sogno imperiale stava nel futuro, il sogno repubblicano stava nel passato. Come dichiara Cacciaguida attraverso un indovinello matematico, lui è nato nel 1091 o forse nel 1106 (n. *Par.* XVI. 34-39) e ha partecipato nella seconda crociata dell’anno 1146 (*Par.* XV. 138-144). Come abbiamo visto, nella Firenze dell’epoca di Dante, “superbia, invidia e avarizia sono / le tre faville c’hanno i cuori accesi”, e la Firenze descritta da Cacciaguida rappresenta l’opposto; un mondo perduto. In quell’epoca, Firenze (o Fiorenza) “si stava in pace, sobria e pudica” (*Par.* XV 99). Poi continua:

Non avea catenella, non corona,
non gonne contigiate, non cintura
che fosse a veder più che la persona.
Non faceva, nascendo, ancor paura
la figlia al padre; chè l’ tempo e la dote
non fuggien quinci e quindi la misura.
Non avea case di famiglia vote;
non v’era giunto ancor Sardanapalo
a mostrar ciò che n’ camera si pote.
(*Par.* XV 100-108)

Poi, Cacciaguida descrive come i commercianti venuti da fuori rovinarono l’armonia della città e la rettitudine dei cittadini. Raffaello Morghen commenta:

Afterwards, there descended upon Florence countrymen from Signa, Aguglione, Val di Greve, and Piviere d’Acone, all eager to become city-dwellers. Their grandparents had been peasants who went about begging

¹² *Repubblica* IV, 434. *De Planctu Naturae*, in PL 210, col. 444.

in Simifonte; the grandchildren had in due course grown up “with an eye sharpened for bargaining” (con l’occhio aguzzo a barattare) through commerce and exchange. Without a doubt, Dante was alluding to the families of the Cerchi, Caponsacchi, Guidi, Infangati, Amidei, and Buondelmonti, who were of rural stock and recent fortune. The confusion of people and quick profits (confusione delle persone e i subiti guadagni) had corrupted the city, and the fratricidal quarrels that ultimately ruined Florence could be attributed directly to a certain Buondelmonti’s murder by the Amidei over a broken marriage promise. (Morghen 1967:31)

Vediamo come un esempio della virtù che, secondo il poeta, esisteva nel tempo del bisavolo. Cacciaguida racconta al pellegrino su Bellincione Berti e sua donna, un cittadino umile e retto e una moglie modesta, ma anche su qualche altri cittadini della Repubblica fiorentina di quest’epoca d’oro:

Bellincion Berti vid’ io andar cinco
di cuoio e d’osso, e venir dallo specchio
la donna sua senza il viso dipinto;
e vidi quel de’ Nerli e quel del Vecchio
esser contenti alla pelle scoperta,
e le sue donne al fuso e al pennechio. (*Par.* XV. 112-117)

Dopo aggiunge, riferendosi a Cianghella, una donna “sfacciatamente disonesta e scandalosamente bizzarra e vanitosa” e Lapo Salterello, un giurista che nel 1302 “fu colpito da sentenza di proscrizione per brogli, baratterie e curruzioni di processi giudiziarii” (n. *Par.* XV. 127-129):

Saria tenuta allor tal maraviglia
Una Cianghella, un Lapo Salterello,
qual or saria Cincinnato e Corniglia.
A così riposato, a così bello
Viver di cittadini, a così fida
Cittadinanza, a così dolce ostello,
Maria mi diè, chiamata in alte grida; (*Par.* XV. 112-133)

Già abbiamo visto come Dante si riferisce a Cincinnato e nella *Commedia* e nel *Convivio*, per celebrare la virtù dei cittadini della Repubblica romana e qui menziona anche Corniglia o Cornelia, la madre dei Gracchi, cioè un modello delle matrone romane.

Secondo Morghen, Dante s'ispirò soprattutto ad una fonte: la *Cronaca* di Ricordano Malispini, che condivideva il suo disprezzo per la Firenze dei commercianti:

In Ricordano, who wrote after 1270 and who [...] described the Florence of his grandfathers, Dante could read the details of the sober and decent lives of the Florentine men of Bellincion Berti's time and later put the words in Cacciaguida's mouth. In Malispini, the past lived again as a lament for the days of youth and the hopeful time of life when family, party, and the city were in their flowering stage. [...] For Dante, looking toward the future in a dream of peace and justice, the past represented the moral justification for his disgust with the present. (Morghen 1967:35-36)

Nel canto XVII di *Paradiso*, Cacciaguida pronuncia la profezia sulla vita di Dante, predicando l'esilio ma anche che il poeta sarà il benvenuto in Verona da Bartolommeo della Scala ma anche da suo fratello Can Grande della Scala. La seconda parte della profezia di Cacciaguida descrive questi due uomini in termini simili al tono mistico che abbiamo visto quando il poeta parla di Enrico VII come un'imperatore messianico:

«Lo primo tuo refugio, il primo ostello
sarà la cortesia del gran Lombardo
che 'n su la scala porta il santo uccello;
[...]
Con lui vedrai colui colui che 'mpresso fue,
nascendo, sì da questa stella forte,
che notabili fien l'opere sue.
Non se ne son le genti ancora accorte
per la novella età, ché pur nove anni
son queste rote intorno di lui torte;
ma pria che 'l Guasco l'alto Arrigo inganni,
parran faville della sua virtute
in non curar d'argento né d'affanni.
[...]
E porterà'ne scritto nella mente
di lui, e nol dirai»; e disse cose
incredibili [...] (*Par.* XVII. 70-93)

In questo passo, Bartolommeo della Scala, che portava nel suo stemma l'aquila sopra la scala, viene associato con l'aquila dell'Impero romano, e c'è anche un riferimento a come il papa Clemente V (il Guasco), invitò Enrico VII in Italia, e poi gli fu avverso (n. *Par.* XVII. 82-84). Hollander commenta l'aspetto politico del passaggio:

The major concern of the passage is to praise the magnanimity of Cangrande della Scala, who came to power [...] in 1311, and who was Dante's host during the middle years of the decade, from 1312-18 [...]. Dantists frequently suggest that this canto was written as a grateful farewell to Cangrande, as Dante went off to Ravenna, his last refuge (1318-21). Yet it also reveals the tenacity of Dante's imperial hopes: even if Clement V will deceive Henry (named in v.82), the imperial cause will find a champion in Cangrande. Of him Cacciaguida foretells "cose incredibili" (incredible deeds —vv.92-93), but Dante does not share them with us. This suppressed political prophecy has a connection to those we have already heard concerning the Veltro and the DXV, as though to suggest that, [...] Dante seems to believe that Cangrande, the imperial vicar, will serve a new emperor so well that the forces of the empire will be deployed, finally, in victory. (Hollander 2001:141-142)

Vediamo quindi in questo passo un bel esempio della forma in cui Dante combina la sua speranza per un imperatore universale messianico con le sue idee sulla repubblica virtuosa.

5. Conclusione

In questa tesina ho esaminato come vengono rappresentate la monarchia e la repubblica nella *Divina Commedia* per trattare di capire un po' meglio la relazione tra la posizione filosofica di Dante nella *Monarchia* e quella che si intravede nella *Commedia*. Abbiamo iniziato questo lavoro con un apparente paradosso, vale a dire che Catone, per cui la vittoria di Cesare significava la morte della Repubblica romana, è un eroe della *Commedia* mentre Bruto e Cassio, che lottavano contro Cesare per la stessa Repubblica, rappresentano la forma più bassa dell'essere umano. Mi sono quindi domandato se sarebbe possibile capire meglio il senso di questo paradosso apparente se si prende in considerazione la visione politica di Dante con riferimento all'alternativa fra monarchia e repubblica.

Esaminando la visione di Dante nella *Monarchia* e anche nel *Convivio* abbiamo visto che le idee politiche del poeta corrispondono più o meno alla visione del mondo ghibellina, cioè che il mondo ha bisogno di due capi indipendenti l'uno dall'altro; da una parte un papa responsabile della felicità eterna dell'umanità, cioè la salvezza delle anime, e dall'altra parte un imperatore responsabile della felicità temporale, cioè che deve garantire la pace universale e il mantenimento dell'ordine pubblico. Nessuno dei due ha il diritto di immischiarsi negli affari dell'altro. Allora non è una sorpresa vedere come nella *Commedia*, ci sono dei numerosi passi dove si intravedono queste idee.

Se Dante Alighieri non fosse stato che un filosofo della politica, forse non avremmo avuto nient'altro da dire, ma Dante fu soprattutto poeta e per i poeti, a differenza dei filosofi, l'ambiguità e l'incongruità sono vantaggi e non debolezze. Il fatto che sembra avere abbracciato intellettualmente l'idea imperialista o ghibellina non gli impedisce di sostenere una forte aspirazione repubblicana, basata sull'idea della virtù cittadina associata con gli eroi della Repubblica romana. Finiamo questa tesina con una citazione di Hollander che esprime perfettamente questa ambiguità di Dante:

[...] what history tends to put asunder —empire and republic— Dante would join together [...]. In brief, Dante's formulation would seem to have been as follows: [...] the emperor will work to bring about a return to what Julius Caesar, the first 'emperor' [...] himself violated, the ideal of republican civic virtue. (Hollander & Rossi 1986:60)

Bibliografia

Fonti primarie

Dante Alighieri (1966). *Monarchia: Epistole politiche*. Torino.

Dante Alighieri (1989). *La Divina Commedia: Testo critic della Società Dantesca Italiana, col commento scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli*. Milano: Ulrico Hoepli Libraio.

Dante Alighieri. *Convivio*, disponibile su: <http://www.filosofico.net/conviiviodante.htm> (2020-04-12).

Fonti secondarie

Anderson, William (1980). *Dante the maker*. London: Routledge & Kegan Paul.

Auerbach, Erich (1959). *Scenes from the Drama of European Literature: Six Essays*. New York: Meridian Books.

Auerbach, Erich (2007). *Dante, poet of the secular world*. New York: New York Review Books.

Bosco, Umberto (1967). "Dante e la politica temporale del Papato", in: Ricci, Dante (red.), *Il processo di Dante*. Firenze: Arnaud.

Cosmo, Umberto (1962). *Guida a Dante*. Nuova ed.(2. ed.) Firenze: La nuova Italia.

Hollander, Robert (1969). *Allegory in Dante's "Commedia."* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hollander, Robert (2001). *Dante: a life in works*. New Haven: Yale University Press.

Hollander, Robert & Rossi, A. L. (1986). "Dante's Republican Treasury", in: *Dante Studies* vol. 104, 59-82.

Mazzoni, Francesco (1989). "Il canto VI del *Paradiso*", in: "Paradiso": *Lecture degli anni 1979-81*. Rome: Bonacci.

Mazzotta, Giuseppe (1979). *Dante, poet of the desert: history and allegory in The divine comedy*. Princeton, N.J.: Princeton U.P.

Mineo, Nicolò (1968). *Profetismo e apocalittica in Dante: strutture e temi profetico-apocalittici in Dante, dalla Vita nuova alla Divina Commedia*. Catania.

Morghen, Raffaello (1967). "Dante and the Florence of the good old days", in: Bergin, Thomas Goddard (red.), *From time to eternity: essays on Dante's 'Divine Comedy'*. New Haven: Yale Univ. Press.

Nardi, Bruno (1960). *Dal "Convivio" alla "Commedia": (sei saggi danteschi)*. Roma:

Nicholl, Donald (1954). "Introduction", in: Dante Alighieri, *Monarchy ; and Three political letters*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Pellegrini, Carlo (1967). "Dante e la politica dei Re di Francia. L'idea dell'Impero e il nazionalismo francese", in: Ricci, Dante (red.), *Il processo di Dante*. Firenze: Arnaud.

Rheinfelder, Hans (1967). "Dante e Arrigo VII. Le «Epistole» del 1310 e del 1311. La componente sveva nell'ideologia dell'Impero", in: Ricci, Dante (red.), *Il processo di Dante*. Firenze: Arnaud.

Ricci, Pier Giorgio (1967). "La «Monarchia» dantesca e l'idea dell'Impero nella sua realtà giuridica e politica al tempo di Dante", in: Ricci, Dante (red.), *Il processo di Dante*. Firenze: Arnaud.

Salmi, Mario (1967). "Le Epistole ai «Signori e popoli d'Italia», ai «fiorentini intrinseci» e ad Arrigo VII come elementi di prova dell'accusa di ribellione e di ghibellinismo", in: Ricci, Dante (red.), *Il processo di Dante*. Firenze: Arnaud.

Scott, John A. (1996). *Dante's political Purgatory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Williams, Charles (1994). *The figure of Beatrice: a study in Dante*. Cambridge: D. S. Brewer.