

*Dal 'Convivio' alla 'Monarchia'*  
*per il tramite del 'De officiis' di Cicerone:*  
*l'imprescindibile paradigma ciceroniano*

CLAUDIA DI FONZO

Università di Trento  
difonzoclaudia@libero.it

RESUMEN:

El artículo incide en la idea de la honda influencia ciceroniana en las concepciones políticas y filosóficas de Dante, y hace un recorrido por las principales concepciones ciceronianas que han dejado su huella en la obra del florentino. Tras repasar los pasajes dantescos en que se hace explícita referencia a Cicerón, la autora se detiene en el análisis de algunas ideas clave del *De officiis* como fuente fundamental del *Convivio* y del *Monarchia*, sin olvidar algunos pasajes de la *Commedia*.

PALABRAS CLAVE: Cicerón, *De officiis*, *Convivio*, *Monarchia*, útil, honesto, filosofía, política, justicia.

ABSTRACT:

The article stresses the idea that Cicero had a deep influence on Dante's political and philosophical thought and it reviews the main Ciceronian concepts which left a mark on the Florentine writer's work. After examining the passages where Dante makes explicit reference to Cicero, the author analyzes some of the key ideas of *De officiis*, the fundamental source of *Convivio* and of *De Monarchia*, without neglecting a few extracts from *The Divine Comedy*.

KEY WORDS: Cicero, *De officiis*, *Convivio*, *De Monarchia*, useful, honest, philosophy, politics, justice.

«humani nihil a se alienum putat» (*De officiis* I)

«sed quoniam res humanae fragiles caducaequae sunt, semper aliqui anquirendi sunt, quos diligamus et a quibus diligamur» (*De amicitia* XXVII 3)<sup>1</sup>

Nel presentare una anticipazione del lavoro che sto svolgendo tra Roma Tor Vergata e Parigi VIII circa il paradigma ciceroniano entro il pensiero di Dante, vorrei partire da una considerazione lapalissiana: la giustizia non è una realtà attuale nella nostra esperienza quotidiana, ma solo e nel migliore dei casi, una tensione morale, una volontà ovvero sia l'attuarsi della «più umana» delle virtù.

Desiderio naturale dell'uomo è conoscere il vero circa se stesso e il mondo che lo circonda tanto per Aristotele, quanto per Cicerone, come pure per Dante. La conoscenza del vero, precisa Dante nel quarto trattato del *Convivio*, è possibile grazie alla «discrezione» che risiede nella parte più nobile dell'uomo, l'anima razionale, nell'abito eligente e il suo frutto più bello è la «reverenza», là dove questa reverenza non solo è lecita ma è qualificata, conduce cioè al sommo bene; nell'abito eligente risiede la vera nobiltà, quella d'animo; all'uomo e alla sua anima razionale, nella quale Dio stesso getta il seme di nobiltà, conosciuto il vero, spetta il compito di attuare la virtù che tra tutte è la più umana, la giustizia, spetta cioè di esercitare il libero arbitrio al massimo della sua compiutezza, quando maturo perfetto e intero, reverente alle *auctoritates* nelle materie di competenza, è capace di volere dare a ciascuno il suo, cioè di esercitare la giustizia dalla quale discende il diritto: per Dante è un problema di intelletto, volontà e libertà dell'arbitrio (*libertas maior*), per Cicerone di conciliazione tra onesto e utile. Nel proseguito del presente contributo apparirà

inoltre evidente come l'endiadi «giustizia e misericordia» è già presente nella tradizione ciceroniana, quella tradizione alla quale Dante attinge nella *Monarchia* allorché dichiara che i pagani appellavano fortuna, quella forza che i cristiani appellano Provvidenza. Si tratta di un processo che, nell'epoca premoderna, ha riguardato la letteratura classica, con speciale riferimento a Ovidio, Virgilio e Cicerone, un processo di moralizzazione dei testi classici.

All'inizio del capitolo settimo del primo libro del *De officiis* (I VII), e dopo aver individuato nel capitolo precedente le quattro parti che costituiscono l'intima natura dell'onesto e aver parlato della prima, cioè della conoscenza del vero, il cui desiderio è una inclinazione naturale dell'uomo («qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam»), Cicerone, comincia a parlare della seconda parte dell'onesto, di quell'ordine, «ea ratio», in virtù del quale la società degli uomini e la vita in comune è regolata; del cui ordine (*ratio*), due sono le parti: la giustizia, nella quale lo splendore della virtù è massimo, e per la quale gli uomini sono detti buoni, e la beneficenza (quella che i pagani appellano beneficenza è la misericordia dell'era cristiana) o benevolenza o liberalità che dir si voglia: «De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet».

Allo stesso modo Dante nel *Convivio* definisce la giustizia come la più umana tra le virtù, quella che sola risiede nella volontà: «E quanto ella è più propria, tanto ancora è più amabile; onde avegna che ciascuna virtù sia amabile nell'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana e questa è la giustizia, la quale è solamente nella parte razionale o vero intellettuale, cioè nella volontade» (*Cv.* I XII 9).

Alle opere filosofiche di Cicerone Dante attinge a piene mani quando scrive la sua difesa pubblica, il *Convivio*, rivolgendo il libello ai concittadini per muoverli a giudicare giustamente essendo stato accusato di ba-

ratteria in contumacia e quindi condannato al bando dalla città di Firenze, non essendosi egli presentato presso il giudice. Alle opere di Cicerone attinge anche negli anni successivi, allorché scrive la *Monarchia* e la *Commedia*.<sup>2</sup>

A ben vedere Cicerone è citato, a partire dal primo trattato del *Convivio*, quello proemiale, subito dopo Aristotele, Agostino e Boezio, e nel luogo in cui Dante difende non solo l'uso del volgare, che è a vantaggio di tutti, di contro al latino, a vantaggio di pochi, ma addirittura del proprio volgare (italiano) di fronte ai volgari altrui: «Contra questi cotali grida Tullio nel principio d'un suo libro, che si chiama Libro di Fine de' Beni, però che al suo tempo biasimavano lo latino romano e commendavano la gramatica greca, per simiglianti cagioni che questi fanno vile lo parlare italice e prezioso quello di Provenza» (Cv. I XI, 14).<sup>3</sup>

Nel capitolo appena successivo, dichiarando le ragioni generative d'amore per il volgare, nuovamente Dante ricorre a Cicerone:

Dico che, sì come vedere si può che s[crive] Tullio in quello *De amicitia*, non discordando da la sentenza del Filosofo aperta ne l'ottavo e nel nono de l'*Etica*, naturalmente la prossimitade e la bontade sono cagioni d'amore generative; lo beneficio, lo studio e la consuetudine sono cagioni d'amore accrescitive. E tutte queste cagioni vi sono state a generare e a confortare l'amore che ch'io porto al mio volgare, sì come brevemente io mostrerò (Cv I, XII, 3).<sup>4</sup>

Prima di procedere è utile sottolineare il peso semantico dell'avverbio «naturalmente» usato in apertura del *Convivio*: «tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere». E ancora: «la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, tutti naturalmente al suo desiderio siamo subietti». L'avverbio non è solo un avverbio ma è il cuore della filosofia di Aristotele e di Cicerone di cui Dante si fa collettore e rielaboratore: la fondamentale bontà della legge di natura e dei fini dalla natura impressi a tutto il creato:<sup>5</sup> una fede nella natura che giunge dalla classicità prima che dal tomismo.

Nel prologo del *De senectute* e sulla bocca di Catone sin da subito è fatta professione di fede nei confronti della natura: «A quelli che non trovano nel loro spirito nessun aiuto e motivo per vivere felici, per loro ogni età è grave. Quelli che invece cercano nella loro intima essenza ogni bene, quelli non possono credere che sia un male ciò che è necessità di natura». <sup>6</sup> Dante dal canto suo, nel capitolo nono del primo trattato del *Convivio* dichiara che

Lo dono veramente di questo comento è la sentenza de le canzoni a le quali fatto è, la qual massimamente intende inducere li uomini a scienza e a virtù, sì come si vedrà per lo pelago del loro trattato. Questa sentenza non possono non avere in uso quelli ne li quali la vera nobiltà è seminata per lo modo che si dirà nel quarto trattato (*Cv.* I IX 7-8). <sup>7</sup>

Da questa concezione della natura discende quella della nobiltà d'animo. La natura, scrive Cicerone, rivela essa stessa la sua potenza, quando gli uomini esaltano in altri uomini la nobiltà di un atto che essi non avrebbero avuto la forza di compiere. <sup>8</sup> La celebrazione che della virtù viene fatta nel *De senectute*, non avrebbe fondamento senza questa fiducia incondizionata nella intrinseca bontà della natura.

Le circa sessanta citazioni ciceroniane che il Moore ha individuato nelle opere di Dante (Moore 1896: 258 sgg. ), sono quasi tutte riferibili alle opere filosofiche e sono tratte, per lo più, dal *De officiis*, dal *De senectute*, dal *De finibus*; segue il *De amicitia* che Dante ricorda in *Cv.* II XII 3 e XV 1 come l'opera che, accanto al *De consolatione philosophiae* di Severino Boezio, lo ha spinto maggiormente allo studio della filosofia: «E udendo ancora che Tullio scritto avea un altro libro nel quale, trattando de l'Amistade, avea toccate parole de la consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, ne la morte di Scipione amico suo, misimi a leggere quello» (*Cv.* II XII 3)

Se Dante cita e traduce il *De officiis* nel *Convivio*, come pure nella *Monarchia*; <sup>9</sup> nella *Commedia*, a giudizio del Moore, lo chiama in causa in *If.* XI, 23. <sup>10</sup>

Non è casuale che Dante ricorra al *De officiis*, la più immanentista tra le opere di Cicerone, dedicata alla vita civile e ai doveri del cittadino, allorché egli affronta il tema della nobiltà ovvero sia nel quarto trattato: *de li Offici* (Cv. IV VIII 2-3; xv 12; xxiv 12 e 15). La connessione tra natura, virtù e nobiltà è infatti un nodo concettuale di ascendenza ciceroniana. Se si ragiona in questi termini si comprende anche la ragion d'essere del Catone dantesco e della memoria di Cicerone, *homo novus*, accanto alla genealogia mista dei sette re di Roma che Dante propone nel quarto trattato del *Convivio* e che Lapo da Castiglionchio riprenderà corredandola della polemica tra Cicerone e Sallustio nel merito della nobiltà, nel proemio alla epistola scritta in risposta al figlio Bernardo che gli chiedeva di conoscere quali fossero le origini della loro famiglia: nobili o plebee; epistola nella quale Lapo sostiene, in prima istanza, che meglio è nascere plebei poiché questa condizione permette addirittura di piantare per primi il seme della nobiltà e dare così lustro agli antenati come ai discendenti: si tratta di quella stessa epistola che nella seconda parte affronta poi che cosa sia la nobiltà civile secondo quanto sostenuto da Bartolo da Sassoferrato, anzi volgarizzando il trattato sulla nobiltà di Bartolo contenuto nella *repetitio* alla *l. Si ut proponitis* (C. 12, 1, 1) che è un commento giuridico alla canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solea* del quarto trattato del *Convivio* (Lapo da Castiglionchio 2005: 323-449).

Anche nella *Monarchia* Dante cita apertamente il *De officiis* in due luoghi significativi: in *Mn.* II v 7 e 17 e in *Mn.* II VII 12 (in *secundis Officiis*) e *Mn.* II IX 3 (in *tertiis Officiis*). Il ricorso esplicito o meno a Cicerone è un fatto che non ha riscosso presso gli studiosi l'attenzione che merita.

Se Dante non include Cicerone tra gli autori «qui usi sunt altissimas prosas» (*Dve.* II VI 7: Livio, Plinio il Vecchio, Frontino e Paolo Orosio), è solo perché quella lista comprende gli storici. Nel limbo, diversamente, Cicerone è collocato nell'alveo della «filosofica famiglia» (*If.* IV, 132) presieduta dal maestro di color che sanno (*If.* IV, 141: «Tulio e Lino / Livio e Seneca morale») segnalato all'attenzione da una bella dieresi in apertura di verso.<sup>11</sup>

Da Cicerone viene il giudizio dantesco su Pirro. Dante fa esplicito riferimento al *De officiis* in *Mn.* II IX 8 allorché cita un frammento di Ennio citato nel *De officiis* I XII 38: si tratta della risposta esemplare che Pirro dà ai legati romani mandati a lui per riscattare i prigionieri: esempio di liberalità e grandezza d'animo.<sup>12</sup> Pirro è per Dante «tam moribus Eacidarum quam sanguine generosus» (*Mn.* II IX 8), la sua risposta degna di un re «regalis sane et digna Aecidarum genere sententia». Dante cita *verbally* il passo di Cicerone tralasciando soltanto la seconda parte dell'ultimo verso «doque volentibus cum magnis dis» a causa del plurale pagano «dis», a giudizio di Ronconi (1970), che non si addiceva al contesto dantesco. Se ne ricava che colui che combatte per una idea di giustizia e osserva le regole della guerra ha Dio dalla sua parte. Ma il *De officiis* è citato a partire dal quarto paragrafo. Passi paralleli quelli del *De officiis* I XII 38 e di *Mn.* II IX 4, come avverte lo stesso Dante («Et propter hoc bene Tullius, cum de hac materia tangeret») e sui quali torneremo più avanti, con buona pace di Skinner (2001).

Da queste poche considerazioni nasce l'urgenza di rileggere il *De officiis*, e le opere filosofiche di Cicerone, per meglio comprendere le opere filosofico-politiche di Dante, in particolar modo *Convivio* e *Monarchia* e non solo. Nelle pagine che seguono ci limitiamo a rileggere alcuni punti salienti del *De officiis* (citiamo da Cicerone 1987) nella consapevolezza che Dante cita, legge e traduce Cicerone e lo dichiara tra le sue autorità filosofiche.

Il *De officiis* di Cicerone, scritto nel 44 a.C., rimaneggiato nel 43 a.C. e pubblicato postumo, si articola in tre libri dedicati rispettivamente all'«onesto» ovvero all'«etica», all'«utile» ovvero alla politica, e al «conflitto» tra l'onesto e l'utile. Cicerone scrive sulla base delle considerazioni del filosofo greco Panezio e dello storiografo Polibio che avevano entrambi giustificato ed esaltato lo Stato romano. Poiché la restaurazione morale è fondamento d'ogni restaurazione politica, Cicerone sostiene la necessità di sottomettere l'utile all'onesto e di posporre l'utile della comunità all'utile personale in vista del bene comune cioè a dire la realizzazione della giustizia possibile: l'*aequitas*.

Alcuni secoli dopo, nelle *Istituzioni* di Giustiniano, la giustizia è ancora identificata con un principio di ordine morale che risiede nella volontà. «E a Cicerone infatti si deve ricorrere per capire Ulpiano, benché Ulpiano sembri ridurre l'idea ciceroniana di una legge universale di ragione e di giustizia a una sorta di istinto naturale».<sup>13</sup>

Cicerone, dunque, raccoglie l'istanza da un libro, in tre libri, scritto da Panezio di Rodi (180-99 circa) e dedicato al «dovere», elaborato a Roma, nell'ambiente di Scipione Emiliano, tenendo ben presente davanti agli occhi la grande repubblica romana. Il primo libro svolgeva la dottrina generale del dovere. L'anima è dotata di due facoltà: l'istinto e la ragione. L'istinto trascina l'uomo in diverse direzioni, la ragione gli indica quel che si deve fare e non fare. La vita morale è il tentativo di disciplinare con la ragione la vita istintiva. Ci sono nell'uomo quattro istinti fondamentali: aspirazione alla ricerca del vero; aspirazione alla comunità e alla vita sociale; aspirazione alla superiorità sopra gli uomini e sopra le cose; aspirazione all'armonia e all'ordine. Tali aspirazioni, innalzate dalla ragione, si trasfigurano nelle quattro virtù cardinali: sapienza, giustizia, magnanimità, temperanza. Il secondo libro definiva la natura e il valore di ciascuna virtù: la sapienza è puro amore del sapere; la giustizia virtù sociale per eccellenza, intende non solo dare a ciascuno il suo, ma a collaborare al benessere della comunità, ossia è giustizia in senso stretto ed è beneficenza; la magnanimità, non è solo forza dell'animo che vince le sue battaglie interne ed esterne, ma è anche quel nobile e generoso impulso che spinge l'uomo a salire verso l'alto e a prodigarsi per il bene comune; la temperanza o moderazione è equilibrio interiore dell'anima ed è dignitosa compostezza esteriore dell'aspetto e del contegno. Il terzo libro trattava dell'utile. Posto come assioma l'inseparabilità dell'utile dall'onesto, dimostrava come dall'uomo venga all'uomo il maggior bene e il maggior male. Di qui la necessità di conciliarsi gli uomini con la benevolenza, il beneficio, la rettitudine, la dedizione al bene comune. Il vero utile dell'uomo, specialmente dell'uomo politico, è nel subordinare il proprio interesse e la propria ambizione all'interesse e all'onore della comunità.

L'opera filosofica di Panezio diviene l'orditura filosofica dell'opera di Cicerone e della sua istanza di palingenesi morale. E se Panezio, nel proemio, aveva soltanto promesso di risolvere il conflitto tra l'onesto e l'utile, Cicerone adempie alla promessa nell'ultimo libro del *De officiis* convinto che non esista un vero e proprio conflitto tra l'onesto e l'utile poiché tutto quanto è onesto è anche utile e nulla è utile se non è onesto.<sup>14</sup> Basta restaurare gli antichi costumi per rigenerare il mondo. È il sogno di Cicerone come pure di molti altri poeti: «Moribus antiquis res stat Romana virisque» aveva detto Ennio. Orazio canterà nel suo «carne secolare» il compiuto ritorno di quelle virtù.

Le virtù romane non sono altro che distinzioni dell'unica e indivisibile virtù e non sono altro che le elleniche virtù cardinali: la *pietas* che governa i rapporti tra l'umano e il divino; che adempie con scrupolosa osservanza tutti i suoi obblighi verso gli dei, i genitori, la patria; la «fides», reciproca obbligazione religiosa e morale tra gli uomini e gli dei, tra gli uomini e gli uomini: lealtà, fedeltà, onestà; e quindi reciproca fiducia e sicurezza. «Fundamentum iustitiae» la chiamerà Cicerone; la «constantia» che non ha equivalente nel mondo greco: essa è assoluta coerenza e saldezza di principi e di propositi, e quindi incrollabile fermezza e perseveranza di atteggiamenti e di affetti nella buona e nella cattiva fortuna; la «gravitas» tranquilla e sicura coscienza del proprio valore morale che si manifesta nella dignitosa compostezza degli atti e delle parole, virtù incarnata da Catone: è la virtù del «bonus vir» e del «bonus civis», il quale, contadino soldato, adempie a tutti i doveri dello stato conscio di vivere nella e per la «res publica».

Il dono che offre il libro circa i doveri si chiama *humanitas*. Cicerone promuove l'educazione morale del figlio Marco, così come l'autore del *Convivio* promuove l'educazione dei suoi concittadini; ma il vero protagonista del *De officiis*, come anche del *Convivio*, è l'uomo che emancipando se stesso, promuove il proprio bene e degli altri uomini. Tra i doveri si cointemplano quelli verso la famiglia e la divinità. La famiglia vi è riconosciuta come nucleo originario della società e d'altra parte bisogna su-

perarla nella società; la divinità è insita nell'umanità e si manifesta come legge morale intrinseca.

E se la *Repubblica*, il *Catone Maggiore* e il *Laelio o dell'amicizia* si concludono con la visione, tra pitagorica e platonica, d'una vita oltremondana che è il perfezionamento della vita terrena, ma al di fuori e al di sopra di essa, nel *De officiis* il destino dell'uomo si compie tutto su la terra. Unico proseguimento per coloro che l'abbiano meritato per il tramite delle virtù sociali è la gloria, cioè la riconoscenza degli uomini.

Il primo paragrafo del primo libro è una sorta di proemio in cui Cicerone espone quel che si accinge a fare nella sua opera e cioè una trattazione sintetica, tra filosofia e retorica, intorno al tema del dovere.

Il rapporto che Cicerone istituisce tra filosofia e retorica (intesa come pratica della persuasione in funzione politica) è di relazione: la definizione di che cosa è l'onesto e la riflessione sull'utile serve a Cicerone per risolvere l'eventuale conflitto tra l'onesto e l'utile. Cicerone sembra, così facendo, suggerire a Dante la dimensione relazionale tra la Metafisica e l'Etica che prevale e ordina tutte le altre scienze nel *Convivio*; dimensione relazionale che sembra essere una sintesi originale di Dante che non segue dappresso la teoria scolastica della prevalenza della Metafisica sulle altre discipline ma piuttosto quella minoritaria (ad esempio di Ruggero Bacon), e sulla quale possiamo pensare abbia influito la riflessione di Accursio e del *Decreto* circa il fatto che se di 'natura' si parla bisogna intendere 'natura id est Deus'; così che quel «naturalmente» dell'*incipit* del *Convivio* e la naturale disposizione dell'uomo alla conoscenza è un concetto tomista ma pure va oltre Tommaso, secondo il quale la Metafisica prevale sull'Etica, in quanto se la conoscenza è «ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitade» (ragionando di *Metafisica*), e alla quale «tutti naturalmente semo subiecti» («naturalmente» significa per legge naturale) purtuttavia è l'abito eligente che fa l'uom felice in sua operazione (ragionando sul piano dell'*Etica*) come è scritto nel commento ai versi 81-88 della canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solea* del quarto trattato del *Convivio*.

Nella dedicazione al figlio Marco, Cicerone lo esorta, dopo aver fatto tesoro degli insegnamenti del maestro Cratippo nella città di Atene, a imparare l'uso migliore della lingua latina e aggiunge che «ut ipse ad meam utilitatem semper cum Graecis Latina coniunxi, neque id in philosophia solum sed etiam in dicendi exercitatione feci, idem tibi censeo faciendum (ti invito a fare lo stesso), ut par sis in utriusque orationis facultate» (*De officiis* I 1).

Cicerone dichiara di padroneggiare le due facoltà «in dicendi exercitatione / in philosophia». Nessuno dei greci è riuscito a padroneggiare allo stesso modo le due abilità: «forense dicendi / hoc quietum disputandi genus». E prosegue dicendo che non vorrebbe che la sua affermazione paresse arrogante. Pur concedendo egli a molti la scienza del filosofare, a sé egli crede di poter rivendicare ciò che è proprio dell'oratore, cioè il parlare con proprietà, con chiarezza, con eleganza, per il fatto di aver consumato, in quello studio, tutta la sua vita.<sup>15</sup> Il matrimonio tra retorica e filosofia (genere forense e filosofico) è teorizzato splendidamente da Cicerone nell'*incipit* parentetico del *De officiis* allorché incita il figlio Marco a leggere non solo le sue orazioni, ma anche i suoi libri filosofici avendo lui, diversamente dai Greci, coltivato entrambi i generi: quello più vigoroso del foro e quello più piano e calmo del ragionamento filosofico.

Un altro momento importante della riflessione ciceroniana, madre di molte considerazioni successive, è quella relativa al sommo bene. Poiché non esiste un momento che si sottragga al dovere, nell'adempimento del dovere consiste tutta l'onestà della vita, così nell'inosservanza di esso risiede tutta la disonestà.<sup>16</sup> Dunque colui che definisce il sommo bene come disgiunto dalla virtù, e lo misuri non con il criterio dell'onestà, ma con quello del proprio vantaggio, costui, se vuol essere coerente a se stesso, e non sia diretto dalla bontà della propria indole, non potrà coltivare né l'amicizia, né la giustizia, né la liberalità: certo non può essere in alcun modo forte, giudicando sommo male il dolore, né temperante, ponendo come sommo bene il piacere:

Nam qui summum bonum sic instituit, ut nihil habeat cum virtute coniunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic, si sibi ipse consentiat et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit nec iustitiam nec liberalitatem; fortis vero dolorem summum malum iudicans aut temperans voluptatem summum bonum statuens esse certe nullo modo potest.

In questo momento e in questa questione, continua Cicerone, «io seguo principalmente gli Stoici, non già come semplice espositore, ma, secondo il mio costume, attingendo da essi, come da fonti, con piena e intera libertà di giudizio, quanto e come mi parrà opportuno». <sup>17</sup> Poiché tutto il suo ragionamento si aggirerà intorno al dovere, è necessario, in prima istanza, definire l'essenza del dovere, cosa che Panezio aveva trascurato. Tutta la dottrina del dovere consta di due parti: l'una, teorica, che riguarda il concetto del sommo bene; l'altra, pratica, che consiste nei precetti che devono regolare la condotta della vita in ogni sua parte: «Omnia de officio duplex est questio. Unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit» (*De officiis* I III).

Il dovere a sua volta si divide, secondo i Greci, in dovere comune o mezzano e dovere assoluto: il dovere assoluto è l'assoluta rettitudine, mentre il dovere mezzano è quello ragionevole cioè per compiere il quale si può addurre una ragione plausibile.

Tre punti si devono pertanto considerare, secondo Panezio, nel prendere un partito. Prima di tutto ci si domanda se sia onesto o disonesto a farsi, quel che è oggetto della nostra deliberazione; e appunto in questa indagine spesso l'anima si dilacera tra opposti pareri. <sup>18</sup> Poi attentamente si riflette se l'oggetto del nostro deliberare conferisca o meno al prestigio, alla potenza, onde giovare a noi e ai nostri; e questa considerazione cade tutta nella ragion dell'utile. <sup>19</sup>

La terza specie di dubbio si ha quando pare che l'utilità a sé ci attragga e l'onestà per contro a sé ci richiami, allora l'animo nel deliberare si dilacera e produce perplessità e dubbio.

Ancora e nuovamente a nulla gioverebbe la definizione dell'onesto se non fosse l'intrinseca finalità della natura a governare le argomentazioni. Infatti, nel capitolo quarto, Cicerone scrive che la natura ha dato ad ogni essere vivente l'istinto di conservar se stesso nella vita e nel corpo, evitando tutto ciò che può recargli danno e cercando ansiosamente tutto ciò che serve a sostentar la vita: «Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria, anquirat et paret» (*De officiis* I IV). Nella natura risiede il carattere dell'uomo che è «compagnevole animale» dotato di parola. La natura, con la forza della ragione, concilia l'uomo all'uomo in comunione di linguaggio e di vita; soprattutto genera in lui un singolare e meraviglioso amore per le proprie creature; spinge la sua volontà a creare e a godere associazioni e consorzi umani.

Se nel capitolo introduttivo del primo libro del *Convivio*, citando Aristotele (*Metaph.* VI I 1026a 21-32), Dante scrive: «Sì come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere» e se l'amore di conoscenza ha per oggetto il vero e il vero il giusto e il bello cioè l'onesto, come in Cicerone, si spiega perché il quattordicesimo trattato del *Convivio*, mai scritto, avrebbe avuto per oggetto la Giustizia, come Dante stesso dice (I XII 12; IV XXVII 11; II I 4). La naturale tensione alla conoscenza del vero genera, a sua volta, una indipendenza che è obbedienza verso quei soli maestri che, con giusta e legittima autorità, conducano alla conoscenza del vero. La funzione del maestro è un atto di giustizia che rispetta la natura profonda dell'uomo che è quella della conoscenza del vero, almeno nella riflessione di Cicerone. La condanna che dunque Dante fa di Brunetto e della sodomia è ben lontana dalla condanna per incontinenza e riguarda piuttosto la natura e la legge di natura della quale il maestro, nell'esercizio pubblico delle sue funzioni di *magister*, dovrebbe essere autorevole divulgatore. Il concetto in verità è alla fine tratto da Cicerone, forse anche dal Cicerone trådito da Macrobio.

All'inizio del primo libro del commento in *Somnium Scipionis* di Macrobio troviamo esplicitata l'idea della connessione tra la pratica della

giustizia e l'immortalità dell'anima che più che pervenire torna a quella giustizia dalla quale è stata informata:<sup>20</sup>

Imprimisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum, aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum.

Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio.

L'interpretazione allegorica delle canzoni del *Convivio* ha inizio con il XII capitolo e muove dal tempo della morte di Beatrice, quando Dante cercò la sua prima consolazione in Boezio (*De consolatione*) e in Cicerone (*De amicitia*) riuscendo a superare gradualmente le ardue difficoltà che testi di questo tipo gli presentavano. Fu l'amore perfettissimo per la Filosofia a «lvarlo dal pensiero del primo amore» e a restituirlo a vita nuova. Il commento alla canzone *Amor che ne la mente mi ragiona* occupa tutto il terzo trattato, dedicato alla loda della «donna gentile» cioè Filosofia. Il quarto trattato invece presenta caratteri di diversità rispetto agli altri poiché la canzone commentata *Le dolci rime d'amor ch'io solea* non è allegorica ma dottrinale. Dante confuta la nozione di nobiltà attribuita a Federico II nel *Convivio*, e a Aristotele nella *Monarchia*, secondo la quale la nobiltà consisterebbe in «antica ricchezza e belli costumi» sostenendo che le ricchezze non possono generare nobiltà alcuna essendo in sé vili, cioè incapaci di soddisfare il desiderio e la cupidigia d'acquisirle. Circa l'impero Dante ribadisce il fatto che a lui non si possa essere «inriverenti», ma solo «non reverenti» nella materia in cui l'imperatore non è competente, cioè trattando di filosofia; l'autorità imperiale discende infatti senza mediatori direttamente da Dio, così come è scritto nel *Decreto* di Graziano; perciò la natura dell'Impero Romano ha caratteri «provvidenziali».

Il *Convivio* si interrompe al quarto trattato molto prima di arrivare a quello conclusivo che Dante dichiara di voler dedicare alla giustizia. Il *Convivio*, questa è l'ipotesi corrente, sebbene imperfetto poiché non terminato, inizierà a circolare tardi così come tarda è la tradizione dei manoscritti che lo tramandano, fine del Trecento inizi del Quattrocento. La prima edizione a stampa risale al 1490.

Il pensiero della *Commedia* spinse forse in disparte il *Convivio* o forse l'idea di un nuovo progetto di maggior respiro politico cominciò ad abitare i propositi di Dante esule. I due progetti, secondo l'ipotesi di Auerbach, probabilmente coesisteranno nei primi anni dell'esilio e solo dopo la delusione della scrittura conviviale Dante avrebbe scelto di cimentarsi nella *Commedia*. Sarà forse che l'esperienza cruda e dura dell'esilio minava lo stesso impianto del *Convivio* che doveva terminare con un libro dedicato alla giustizia, la più umana delle virtù, in un momento in cui imperversavano le ingiustizie e le lotte di fazione tra guelfi e ghibellini, categorie che si svuoteranno sempre più di significato e si caratterizzeranno sempre di più come fazioni opposte (così scrive Bartolo da Sassoferrato nel *Trattato sui guelfi e ghibellini*). Non sarà piuttosto che Dante cominci a elaborare la sua riflessione sulla impraticabilità della giustizia umana (giusti son due e non vi sono intesi) in assenza delle due guide che ha come approdo la prima grande utopia politica, un *imperium* universale capace di comporre gli interessi particolari, più tardi rievocato da Carlo V di Spagna? Non piuttosto che il *mos partium et factionum* lo fa ragionare sulla necessità della *tranquillitas* e della pace di cui parlerà nella *Monarchia* prima che entrambi gli scranni, dell'imperatore e del pontefice siano vuoti? Non sarà forse che davvero aveva ragione Ernesto Trucchi a identificare in una delle tre donne la Pace, restando la prima la Giustizia naturale (Drittura), la seconda Giustizia pratica o la Legge o piuttosto, secondo l'interpretazione di Pietro Alighieri, Giustizia naturale e legale da ricomprendere sotto il giusto politico dell'*Etica a Nicomaco*, opera citata all'inizio del primo libro della *Monarchia* (*Mn.* I XIII 4) appena dopo la *Politica* (*Mn.* I XII 10)? Il Trucchi parafrasa così: «Canzone, imita l'uccellatore fra i Bianchi, il cacciatore di fiere tra i più feroci Neri: cerca con essi la Pace e non la tro-

verai né fra gli uni, né fra gli altri. Perciò a me *convenne* fuggir dalla loro compagnia, farmi parte per me stesso. Essi potrebbero farmi dono di *pace* (...) essi potrebbero ridonar la pace a Firenze, secondo i miei costanti insegnamenti; ma non lo faranno, chè il perdonare è de' savi, ed essi di saviezza non hanno pur l'ombra!» (Trucchi, 1937: 169-182). Sulla pace tornerà nella *Monarchia* a proposito della «pax augustea».

Nel ripensare oggi la *vexata quaestio* della datazione della *Monarchia*, alla luce degli scavi condotti da Quagliani (Quagliani 2011) sulla tradizione manoscritta e alla luce dell'accertamento testuale della lezione del codice Additional 6891 della British Library, relativamente all'inciso di *Mn. I XII 6*, non c'è ragione di credere che Dante facesse riferimento alla terza cantica della *Commedia* e non piuttosto a quanto aveva scritto poco sopra nello stesso trattato, e dunque non c'è necessità di far slittare nel tempo la *Monarchia*. È piuttosto ragionevole collocare il suo progetto a ridosso di quello del *Convivio*. Il 15 agosto del 1309 Enrico VII annuncia la sua intenzione di recarsi a Roma e invia i suoi ambasciatori in Italia per preparare il suo arrivo. Enrico inizia la sua discesa nel nord Italia nel mese di ottobre dell'anno 1310, lasciando Giovanni, il figlio maggiore, a Praga in qualità di vicario imperiale. Nel mentre Enrico VII attraversa le Alpi e giunge alla pianura lombarda, Dante scrive e rende pubblica una lettera indirizzata ai governanti e al popolo di Firenze, un vero e proprio manifesto politico.<sup>21</sup> Giustamente Quagliani (2011), Santagata (2012) e Casadei (2013) fanno risalire la scrittura della *Monarchia* rispettivamente agli anni 1312 i primi due e al 1311 il terzo; davvero poco suffragata, al contrario, l'ipotesi che la collocherebbe negli ultimi anni dell'esistenza terrena del sommo poeta. Per quanto ricostruito fin qui sarebbe addirittura ragionevole pensare che il progetto della *Monarchia* possa essere stata la causa della non prosecuzione del *Convivio*, progetto troppo ambizioso che avrebbe solo dopo tredici trattati affrontato il problema della giustizia e dell'equità.

E se già al principio del *Convivio* Dante evoca il *De officiis*, allorché cita la *Metafisica* di Aristotele e articola la sua riflessione intorno alla felicità e al desiderio di conoscenza che muove l'uomo anche quando pro-

pone la giustizia come la più umana delle virtù allude al paradigma ciceroniano entro il quale conosciuta l'essenza del vero non resta che compierla nella prassi etica, applicare l'onesto all'utile per raggiungere il bello che è anche giusto.

Cicerone nel *De officiis* spiega che è esclusiva caratteristica dell'uomo l'accurata e laboriosa ricerca del vero. L'uomo, dunque, quando è libero dalle occupazioni e dagli affanni inevitabili della vita, allora desidera vedere, capire, imparare, poiché considera la conoscenza dei segreti della natura essere la via necessaria per giungere alla felicità. E di qui ben si comprende come nulla sia più adatto alla natura umana di ciò che è intimamente vero e schiettamente sincero. In *Mn.* I IV 2 si istituisce un parallelo importante tra l'attività della contemplazione, propria degli angeli, e quella degli uomini che sola si può realizzare in pace:

Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. 2 Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia ipse perficitur, patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud «Minuisti eum paulominus ab angelis», liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur.

A questo desiderio di contemplare la verità, aggiunge Cicerone, va congiunta una certa bramosia d'indipendenza spirituale, in ragione del quale l'animo ben formato da natura non è disposto ad obbedire ad alcuno, se non a chi lo educi e lo ammaestri nel suo interesse e lo comandi con giusta e legittima autorità. Di qui sorge la grandezza d'animo, di qui il disprezzo dei beni caduchi.

E non è piccolo privilegio della natura umana razionale, così continua Cicerone nel primo libro del *De officiis*, il fatto che l'uomo, unico fra tutti

gli esseri viventi, percepisce il valore dell'ordine, della decenza e della misura nelle azioni e nelle parole. L'«ordinata civiltade» è quella che specularmente Dante propone tanto per l'ordinamento cosmologico e per le intelligenze angeliche, quanto per quello politico e sociale rispettivamente nel secondo e quarto libro del *Convivio*.

Dall'intrinseca unione di questi quattro elementi sorge quello che andiamo cercando, cioè l'onesto, il quale anche se non gode di molta fama tra gli uomini, non cessa pertanto d'essere *onesto*; e anche se nessuno lo loda, noi diciamo con verità che esso, per sua propria virtù è degno di lode.

In *De officiis* I v Cicerone intesse il discorso sulle virtù cardinali e scrive: «Eccoti, o Marco, figliuol mio, la forma ideale e, direi quasi, la sembianza pura dell'onesto», quella che, se la si scorgesse coi nostri occhi, accenderebbe in noi, come dice Platone, «meravigliosi amori per la sapienza». Ma ogni atto onesto scaturisce da una di queste quattro fonti: o consiste nell'accurata e avveduta indagine del vero; o nella conservazione della società umana, dando a ciascuno il suo e osservando lealmente i patti; o nella grandezza e saldezza d'uno spirito sublime e invitto; o, in fine, nell'ordine e nella misura di tutti i nostri atti e di tutti i nostri detti; e in ciò consiste appunto la moderazione e la temperanza.

Sapienza e prudenza comportano come suo proprio e special compito l'indagine e il ritrovamento del vero già per Cicerone che si fa portatore delle istanze della filosofia aristotelica contaminandole con le istanze della filosofia platonica. Le altre virtù hanno davanti a sé il compito di procacciare e mantener quelle cose da cui dipende la vita pratica.

Così Cicerone descrive la sapienza nel *De officiis* I vi:

Ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe ducimus»

[Ora delle quattro parti, in cui abbiamo diviso l'intima essenza dell'onesto, quella prima, che si fonda su la conoscenza del vero, tocca più da vicino l'intima natura umana. In verità, tutti siamo irresistibilmente trascinati dal desiderio di conoscere e di sapere; tutti stimiamo nobile e bello eccellere in questo campo].

Appena dopo Cicerone introduce la Giustizia, cioè la facoltà di dare a ciascuno il suo e far del bene al prossimo che abbiamo ricordato all'inizio di questo contributo (*De officiis* I VII).

Fra le altre tre specie dell'onesto, la più ampia ed estesa è quella su cui si fonda la società degli uomini e, per così dire, la comunanza della vita. Due sono le sue parti: la giustizia, che ha in sé il più fulgido splendore della virtù e che conferisce agli uomini il nome di buoni; e ad essa congiunta, la beneficenza, che può anche chiamarsi generosità o liberalità.

Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacesitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis. Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, condicione, sorte.

[Il primo compito della giustizia è che nessuno rechi danno a nessuno, se non provocato a torto; il secondo è che ciascuno adoperi le cose comuni come comuni, le private come private. Beni privati non esistono per natura, ma tali diventano, o per antica occupazione, come nel caso di coloro che un tempo vennero a stabilirsi in luoghi disabitati, o per diritto di conquista, come coloro che si impadroniscono di un territorio per forza d'armi, o infine per legge, per convenzione, per contratto, per sorteggio]

Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone [*Epist.* IX, p 358 A], non nobis solum nati sumus / ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignatur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus duces sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum

opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem.

[Ma poiché come ha scritto splendidamente Platone, noi non siamo nati soltanto per noi, ma della nostra esistenza, una parte la rivendica per sé la patria, e un'altra gli amici; e poiché ancora, come vogliono gli Stoici, tutto ciò che la terra produce è a vantaggio degli uomini, e gli uomini furono generati per il bene degli uomini, affinché possano giovare l'un l'altro a vicenda; per queste ragioni adunque, noi dobbiamo seguire come guida la natura, mettendo in comune le cose di comune utilità, e stringendo sempre più i vincoli con lo scambio di servizi, cioè col dare e col ricevere, con le arti, con l'opera, con gli averi].

Fundamentum autem est iustitiae fides, id est ditorum conventorumque constantia et veritas. Sed iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab iis, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, si quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat. Atque illae quidem iniuriae, quae nocendi causa de industria inferuntur, saepe a metu proficiscuntur, cum is, qui nocere alteri cogitat, timet, ne, nisi id fecerit, ipse aliquo afficiatur incommodo. Maximam autem partem ad iniuriam faciendam agrediuntur, ut adipiscantur ea, quae concupiverunt; in quo vitio latissime patet avaritia.

[Fondamento poi della giustizia è la fede, cioè la scrupolosa e sincera osservanza delle promesse e dei patti (...) e vorrei credere che *fides* sia stata chiamata così perché *fit* (si fa) quel che è stato promesso. Vi sono, poi, due maniere d'ingiustizia: l'una è di quelli che fanno ingiuria; l'altra di quelli che, pur potendo, non la respingono da coloro che la patiscono. Invero colui che, spinto dall'ira o da qualche altra passione, assale ingiustamente qualcuno, fa come chi mette le mani addosso a un suo compagno; ma chi, pur potendo, non ributta e non contrasta l'ingiuria, non è meno colpevole di chi abbandonasse senza difesa i suoi genitori, i suoi amici,

la sua patria. Ed è certo vero che le ingiurie che si fanno con il proposito di nuocere, hanno spesso origine dalla paura, quando cioè, colui che medita di recar danno ad un altro, teme che, non facendo così, abbia a subir lui qualche malanno].

La parte che Cicerone dedica alla ricchezza (*De officiis* I VIII) ha direttamente influenzato Dante. L'idea che la cupidigia delle ricchezze sia insaziabile in quanto *cupidigia* di un bene che non realizza la natura e piuttosto corrompe fino alla trasgressione perversa è rintracciabile, con gli stessi toni, in *Convivio* IV XII-XIII. I più, scrive Cicerone, perdono ogni senso e ricordo della giustizia, quando incappano nel desiderio (*in cupiditatem*) dei comandi, degli onori e della gloria. Chiara dimostrazione ne ha dato di recente il temerario ardire di Gaio Cesare, che sovvertì tutte le leggi divine e umane per quel folle ideale di supremazia ch'egli s'era foggato nella mente:

Maxime autem adducuntur plerique, ut eos iustitiae capiat oblivio, cum in imperiorum, honorum, gloriae cupiditatem inciderunt (incappano). Declaravit id modo temeritas C. Caesaris, qui omnia iura divina et humana pervertit propter eum [desiderio di comando], quem sibi ipse opinionis errore finxerat principatum.

E se Dante vuole dedicare l'ultimo trattato del *Convivio* alla giustizia, per Cicerone è un dovere combattere per la giustizia. Nel *Convivio* come nel *De officiis* la riflessione sulla giustizia in quanto atto volontario è fondamentale. Nel parlare dei filosofi che immersi nella ricerca del vero e impediti dall'amore di sapienza abbandonano proprio quelli che hanno il dovere di proteggere, sostiene che non dovrebbero neppure accostarsi alla vita pubblica, se non costretti; Cicerone aggiunge che molto più giusto sarebbe che ciò accadesse volontariamente; perché un'azione retta non è giusta se non è volontaria.<sup>22</sup> «Aequius autem erat id voluntate fieri; nam hoc ipsum ita iustum est, quod recte fit, si est voluntarium» (*De officiis* I, IX).<sup>23</sup> Infatti «Aequitas enim lucet ipsa per se, dubitatio cogitationem significat iniuriae». La giustizia risplende di suo proprio splendore; il solo dubbio implica sempre un pensiero d'ingiustizia.

Segue un elogio della trasgressione, quando la trasgressione significa allontanamento dalla perversa consuetudine (*De officiis* I x): esistono circostanze in cui, quelle azioni che sembrano più degne di un uomo giusto, di quello, cioè, che chiamiamo galantuomo, si mutano nel loro contrario, come, per esempio, il restituire un deposito (anche a un pazzo furioso?), o il mantenere una promessa; e così, il trasgredire e il non osservare le leggi della sincerità e della lealtà, diventa talvolta cosa giusta. Conviene infatti riportarsi sempre a quelle norme fondamentali della giustizia che ho posto in principio: primo non far male a nessuno; poi servire alla utilità comune:

«[31] Sed incidunt saepe tempora, cum ea, quae maxime videntur digna esse iusto homine, eoque quem virum bonum dicimus, commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum (etiamne furioso?), facere promissum quaeque pertinent ad veritatem et ad fidem; ea migrare interdum et non servare fit iustum. Referri enim decet ad ea, quae posui principio fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur.

Si commettono spesso ingiustizie anche per una certa tendenza cavilatrice, cioè per una troppo sottile, ma in realtà maliziosa, interpretazione del diritto. Di qui il comune e ormai trito proverbio: estrema giustizia, estrema ingiustizia.<sup>24</sup> Sul concetto Cicerone torna nel terzo libro del *De officiis* III, [xxv], 95-96:

III, [xxv] 95 Ergo et promissa non facienda non numquam neque semper deposita reddenda. Si gladium quis apud te sana mente deposuerit, repetat insaniens, reddere peccatum sit, officium non reddere. Quid? Si is, qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriae, reddasne depositum? Non credo; facias enim contra rem publicam, quae debet esse carissima. Sic multa, quae honesta natura videntur esse, temporibus fiunt non honesta; facere promissa, stare conventis, reddere deposita commutata utilitate fiunt non honesta.<sup>25</sup> Ac de iis quidem, quae videntur esse utilitates contra iustitiam simulatione prudentiae, satis arbitror dictum. III, [xxv] 96 Sed quoniam a quattuor fontibus honestatis primo libro (I, [v] 15) of-

ficia duximus, in eisdem versemur, cum docebimus ea, quae videantur esse utilia neque sint, quam sint virtutis inimica. Ac de prudentia quidem, quam vult imitari malitia, itemque de iustitia, quae semper est utilis, disputatum est. Reliquae sunt duae partes honestatis, quarum altera in animi excellentis magnitudine<sup>26</sup> et praestantia cernitur, altera in conformatione et moderatione continentiae et temperantiae.

Nel passo appena riportato, Cicerone discute del personaggio di Ulisse che parve attaccato all'utile ai poeti tragici greci, ma non ad Omero. Certo è che egli si finse pazzo.

Il succo della questione è che la giustizia deve essere preservata anche verso i nemici. Dante cita *verbaliter* nella sua *Monarchia* questo passo di Cicerone come abbiamo già fatto notare (*De officiis* I XI): «Sunt autem quaedam officia etiam adversus eos servanda, a quibus iniuriam acceperis» [Vi sono poi certi doveri che bisogna osservare anche verso coloro che ci hanno offeso].

Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc belvarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore. Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur (...)

[In verità vi sono due maniere di contendere: con la ragione e con la forza; e poiché la ragione è propria dell'uomo e la forza è propria delle bestie, bisogna ricorrere alla seconda solo quando non ci si può valere della prima. Si devono perciò intraprendere le guerre al solo scopo di vivere in sicura e tranquilla pace].

Anche la metafora delle bestie ricorre nel primo trattato del *Convivio* e anzi nel proemio del primo trattato. L'accumulazione di temi e immagini tra *Convivio* e *De officiis* è paradigmatica: è un problema di contesto, di paradigma di riferimento.

Dal *Convivio*, cioè dagli anni dell'esilio, alla *Monarchia*, cioè agli anni della discesa di Arrigo VII in Italia, non è cambiato il paradigma culturale ma solo quello politico. Rileggiamo Dante, *Monarchia* II IX 3:

Sed semper cavendum est ut, quemadmodum in rebus bellicis prius omnia temptanda sunt per disceptationem quandam et ultimum per prelium dimicandum est, ut Tullius et Vegetius concorditer precipiunt, hic in *Re militari*, ille vero in *Officiis*; et quemadmodum in cura medicinali ante ferrum et ignem omnia experienda sunt et ad hoc ultimo recurrendum; sic, omnibus viis prius investigatis pro iudicio de lite habendo, ad hoc remedium ultimo quadam iustitie necessitate coacti recurramus.

Cicerone serve a Dante per legittimare l'Impero romano e le sue conquiste. Ciò che si acquisisce *per duellum* si acquisisce *de iure*. Anche la guerra ha, infatti, un suo diritto e le sue regole: un diritto militare. Cicerone si sofferma appunto sulle regole da seguirsi in guerra nel *De officiis* I XII 38 allorché scrive che la guerra che non ha come fine la gloria dell'impero deve essere condotta con minor asprezza.<sup>27</sup>

Dante, lo abbiamo anticipato sopra, segue dappresso il *De officiis* in *Monarchia* II IX 4 allorché palesando egli stesso l'autorità di riferimento, scrive che

Pyrrhi quidem de captivis reddendis illa praeclara:

«Nec mi aurum posco nec mi pretium dederitis,  
Nec cauponantes bellum sed belligerantes,  
Ferro, non auro, vitam cernamus utrique.  
Vosne velit an me regnare Era, quidve ferat Fors,  
Virtute experiamur. Et hoc simul accipe dictum:  
Quorum virtutei belli Fortuna pepercit  
Eorundem libertati me parcere certum est.  
Dono ducite doque volentibus cum magnis dis»

Regalis sane et digna Aeacidarum genere sententia.

[Splendida fu davvero la risposta che Pirro diede ai nostri legati sul riscatto dei prigionieri [Ennio, *Annali* VIII, n.2]: «Io non chiedo

oro per me, e voi a me non offrirete riscatto. Noi non facciamo la guerra da mercanti, ma da soldati: non con l'oro ma col ferro decidiamo della nostra vita e della nostra sorte. Sperimentiamo col valore se la Fortuna, arbitra delle cose umane, conceda a voi o a me l'impero; o vediamo che altro ci arrechi la sorte. E ascolta anche queste altre parole: è mio fermo proposito lasciar la libertà a tutti quelli, al cui valore la fortuna dell'armi lasciò la vita. Ecco riprendeteli con voi, io ve li do in dono col favore del cielo». Parole veramente regali e degne di un Eacida].

Procede ancora Dante in *Monarchia* II IX 8:

Unde bene Pirrus ille, tam moribus Eacidarum quam sanguine generosus, cum legati Romanorumque pro redimendis captivis ad illum missi fuerunt, respondit:

Nec mi aurum posco nec mi pretium dederitis  
non cauponantes bellum sed belligerantes,  
ferro, non auro, vitam cernamus utrique.  
Vosne velit an me regnare Hera, quidve ferat Sors,  
Virtute experiamur.[...] Quorum virtute belli Fortuna pepercit  
eorundem me libertati parcere certum est.  
Dono ducite [...]

L'espressione *Imperii corona*, che non è del latino ciceroniano, unisce nel passo dantesco due ambiti semantici e due significati: quello di premio ottenuto in un agone e quello di potere imperiale concesso da Dio, garanzia di felicità terrena. Nel proseguo dell'opera Cicerone discute della frode e della violenza (*De officiis* I XIII 41):

Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur. De iustitia satis dictum.

[In due modi si può fare ingiuria: o con la violenza o con la frode; con la frode che è propria dell'astuta volpe e con la violenza che è propria del leone; indegnissima l'una e l'altra dell'uomo, ma la

frode è assai più odiosa. Fra tutte le specie d'ingiustizia, però, la più detestabile è quella di coloro che, quando più ingannano, più cercano di apparir galantuomini. Ma basti per la prima parte della giustizia].

A proposito del concetto di iniuria scriveva il Cancelli che esso è fatto risalire dai più autorevoli dantisti alle formalizzazioni del diritto romano, mentre sarebbe più congruo dire che corrisponde genericamente al significato della parola latina. Come abbiamo anticipato sopra, il Moore si rende conto per primo che l'enunciazione dei versi di *If.* XI, 22 («D'ogne malizia, ch'odio in cielo acquista, / ingiuria è il fine, ed ogne fin cotale / o con forza o con frode altrui contrista. / Ma perché frode è dell'uom proprio male, / più spiace a Dio») è, ancora una volta, traduzione dal *De officiis* (I, XIII, 41). Nardi, pur affermando in una nota marginale che Dante ha tolto la citazione dal luogo ciceroniano, aggiunge che la nozione di 'iniuria' sarebbe derivata da *Inst.* 4, 4, 2 (Nardi, 1955: 9).

Non è assolutamente d'accordo con il Nardi il Cancelli poiché, egli scrive, 'iniuria' ha, nelle fonti giuridiche, il significato letterale «quod non iure fit». Circa la malizia Cancelli commenta che, tanto *ad locum* quanto a *If.* XI, 82 e *Cv.* IV xv 17, non è altro che «prava inclinazione dell'animo a mal fare, a nuocere altrui, cioè ad arrecare ingiuria «mala disposizione che non è identificabile con il dolo dei penalisti moderni, integrandosi per questi il dolo nella sola volontà dell'evento o anche della condotta».

Prosegue Cicerone e parla della larghezza (*De officiis* I XIV), della *beneficentia* e della *liberalitas* e dei falsi benefattori che sono in verità avidi di onore:

Videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit, quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia» [...] «nihil est enim liberale, quod non idem iustum

[Bisogna anzitutto badare che la generosità non rechi danno o alla persona che si vuol beneficiare, o agli altri; poi, che la generosità non sia superiore alle nostre forze; e, infine, che si doni a ciascuno secondo il suo merito: questo è il vero fondamento della giustizia, che deve informare sempre ogni precetto. [...] Non c'è liberalità dove non c'è giustizia].

E ancora (*De officiis* I XIV):

De benevolentia autem, quam quisque habeat erga nos, primum illud est in officio, ut ei plurimum tribuamus, a quo plurimum diligamur, sed benevolentiam non adulescentulorum more ardore quodam amoris, sed stabilitate potius et constantia iudicemus.

[Quanto alla benevolenza che altri abbia verso di noi, il primo nostro dovere è che più si dia a chi più ci ama; ma questa benevolenza non dobbiamo giudicarla, come fanno i giovinetti, da un certo fervor d'amore, ma piuttosto dalla sua stabilità e saldezza].

«An imitari agros fertiles, qui multo plus efferunt, quam acceperunt?»

[Non dobbiamo forse imitare i campi fertili, che rendono assai più di quel che ricevono?]

Per Cicerone è necessario promuovere la solidarietà umana poichè il consorzio umano è costitutivo della natura dell'uomo; per Dante l'uomo è «compagnevole animale» per natura, e vivere nell'uomo è ragione usare; il linguaggio è infine, come già diceva Aristotele, ciò che distingue l'uomo dall'animale. La filosofia aristotelica è consegnata a piene mani, accanto a quella platonica, al Medioevo per il tramite del *De officiis*. L'armonizzazione tra aristotelismo e platonismo è già compiuta nelle opere filosofiche di Cicerone molto tempo prima della nascita della Scuola di Chartres.

Ma conviene, pensa Cicerone, risalire a monte e mostrare quali sono i principi naturali che reggono l'umano consorzio. Il primo è quello che si scorge nella socialità dell'intero genere umano. La sua forza unificatrice

è la ragione e la parola, che, insegnando e imparando, comunicando, discutendo, giudicando, affratella gli uomini tra loro e li congiunge in una specie di associazione naturale. Ed è questo il carattere che più ci allontana dalla natura delle fiere (dei bruti): noi diciamo spesso che nei bruti c'è l'ardimento e il coraggio come nei cavalli e nei leoni, ma non diciamo che ci sia né la giustizia, né l'equità, né la bontà; perché quelli son privi di ragione e di parola (*sunt enim rationis et orationis expertes*) (*De officiis* I XVI).

Questa, dunque, è la più ampia forma di società che esista, in quanto comprende e unisce tutti gli uomini con tutti gli uomini; in essa, quei beni che le leggi e il diritto civile assegnano ai privati, siano dai privati tenuti e goduti come appunto le leggi dispongono; ma tutti quegli altri beni che la natura produce per il comune vantaggio degli uomini siano tenuti e goduti dagli uomini come patrimonio di tutti e di ciascuno, così come raccomanda il proverbio greco: «Gli amici hanno tutto in comune con gli amici».

E comuni sono quei beni di cui Ennio: «L'uomo che mostra cortesemente la via a un viandante smarrito, fa come se dal suo lume accendesse un altro lume ...»

Il consorzio umano è organizzato per gradi (*De officiis* I XVII) «*ut unus fiat ex pluribus*». E benché ogni virtù ci attragga a sé e ci faccia amar coloro che sembrano possederla, tuttavia la giustizia e la liberalità massimamente producono tale effetto: «*Et quamquam omnis virtus nos ad se allicit facitque, ut eos diligamus, in quibus ipsa inesse videatur, tamen iustitia et liberalitas id maxime efficit*»

E niente è più adatto a destare amore e a stringere i cuori che la somiglianza dei costumi nelle persone dabbene: quando due uomini hanno le stesse inclinazioni e le stesse aspirazioni, allora avviene che ciascuno dei due prende piacere dell'altro come di se stesso, e si avvera quello che Pitagora vuole nell'amicizia, che, cioè, di più anime si faccia un'anima sola.

Tra tutte le forme di società la più importante e la più cara è quella che lega ciascuno di noi allo Stato. Cari sono i genitori, i figliuoli, cari i pa-

renti e gli amici; ma la patria da sola comprende in sé tutti gli affetti di tutti. E quale buon cittadino esiterebbe ad affrontar la morte per lei, se il suo sacrificio dovesse giovarle? Tanto più esecrabile dunque è la crudeltà di codesti facinorosi che con ogni sorta di scelleratezze, fecero strazio della loro patria, e nient'altro furono e sono intenti che a distruggerla dalle fondamenta. Ma, se si vuol far gerarchie per sapere a chi bisogna rendere maggiore servizio e ossequio, il primo posto va alla patria e ai genitori, ai quali noi dobbiamo la più grande reverenza; vengano poi i figlioli e tutta la famiglia, che su di noi concentra l'attenzione e in noi trova il suo unico rifugio; seguano poi i parenti che sono in buona armonia con noi, i parenti con i quali noi abbiamo in comune anche la sorte. Perciò gli aiuti necessari a sostentar la vita si devono principalmente a questi che ho nominato; (...) ma la comunanza e l'intimità del vivere, i consigli, i colloqui, le esortazioni, i conforti, talora anche i rimproveri, hanno il loro massimo vigore e valore nell'amicizia, e amicizia dolcissima è quella che affinità elettive e caratteriali congiunge: «(...) vita autem victusque communis, consilia, sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitiiis vigent maxime, estque ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugavit».

Dopo alcune parole spese circa le norme della beneficenza (*De officiis* I XVIII)<sup>28</sup> e circa il valore dell'esperienza, Cicerone dedica il capitolo I, XIX a disquisire della grandezza dell'animo, cioè in altre parole della nobiltà: «Quocirca nemo, qui fortitudinis gloriam consecutus est insidiis et malitia, laudem est adeptus: nihil honestum esse potest, quod iustitia vacat» [Nessuno, perciò, che abbia conseguito fama di fortezza con insidie e con malizia, ha mai ottenuto una vera gloria: non c'è onestà se non c'è giustizia].

Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis. Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnatam pro aequitate. (...) nihil honestum esse potest, quod iustitia vacat.

[Ma quella grandezza d'animo, che si manifesta nei pericoli e nei cimenti, se manca di giustizia e combatte, non per il pubblico bene ma per i suoi interessi, è in difetto e in colpa; infatti ciò non solo non è proprio della virtù, ma piuttosto è proprio della brutalità, che esclude e respinge ogni gentilezza umana].

Pertanto gli Stoici ben definiscono la fortezza, quando affermano che essa è quella virtù che combatte in difesa della giustizia.(...) non c'è onestà se non c'è giustizia.

Praeclarum igitur illud Platonis: «Non, inquit, solum scientia, quae est remota ab iustitia, calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animum paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat quam fortitudinis. Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae.

Bellissima, dunque, quella sentenza di Platone [*De rep.* Pg 485 F]: «Non solo quel sapere che è disgiunto da giustizia, va chiamato furfanteria piuttosto che sapienza, ma anche il coraggio che affronta i pericoli, se è mosso, non dal bene comune, ma da un suo proprio interesse, abbia il nome di audacia piuttosto che di fortezza». «Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus, quae sunt ex media laude iustitiae» [Non vogliamo pertanto che gli uomini forti e coraggiosi siano, nel medesimo tempo, buoni e schietti, amanti della verità e alieni da ogni impostura: qualità queste che scaturiscono dall'intima essenza della giustizia]. D'altra parte, quando si è posseduti dal desiderio di sovrastare tutti, è ben difficile serbare l'equità, che è il principale attributo della giustizia. Onde avviene che gli ambiziosi non si lasciano vincere, né da buone ragioni, né da alcuna autorità di diritto e di leggi; ed ecco levarsi per lo più a vita pubblica corruttori e partigiani, che altro non vogliono se non acquistare quanta più potenza è possibile, ed essere superiori con la violenza piuttosto che pari nella giustizia. «Nullum enim est tempus, quod iustitia vacare debeat. Fortes igitur

et magnanimi sunt habendi non qui faciunt, sed qui propulsant iniuriam». Forti e magnanimi, dunque, si devono stimare non quelli che fanno ma quelli che respingono l'ingiustizia.

Il capitolo successivo ancora è dedicato alla superiorità e alla libertà dell'anima (*De officiis* I xx) ed è un capitolo che ha profondamente inciso sul pensiero dantesco e sulla idea dell'uomo «ben tetragono ai colpi di ventura» di *Paradiso* XVII, 24. Si tratta di una *hapax*, tetragono, per cui la critica ha individuato la citazione dell'*Etica* di Aristotele attraverso Tommaso, *Eth. Nic. Exp. I lect. XVI*, n. 193 (Pasquini 1976).

Dunque la fortezza dell'animo si manifesta in due modi, spiega Cicerone: il primo consiste nel disprezzo dei beni esteriori e il secondo nell'operare azioni grandi e difficili e piene di travagli.

Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum sit nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere. Altera est res, ut, cum ita sis affectus animo, ut supra dixi, res geras magnas illas quidem et maxime utiles, sed ut vehementer arduas plenasque laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent.

[In generale la fortezza e la grandezza dell'animo si manifestano principalmente in due modi: l'uno consiste nel disprezzo dei beni esteriori, posto il principio che l'uomo non deve né ricercare, né desiderare né ammirare cosa alcuna che non sia onesta e decorosa, e non deve sottostare, né ad alcun uomo, né ad alcuna passione, né ad alcun evento di fortuna; l'altro modo (ove tu sia in quella disposizione dello spirito che ora ho detto), consiste nell'operare bensì azioni grandi e soprattutto utili, ma anche straordinariamente difficili, e piene di travagli e di pericoli, come per la vita, così per molte cose che servono alla vita].

Questa parte del *De officiis* potrebbe fornirci elementi per escludere che il gran rifiuto di cui parla Dante non sia riferibile alla rinuncia alla ca-

rica papale da parte di Celestino, e sia riferibile piuttosto alla viltà di giudicare di Pilato, pur sapendo che Dante vuole che questo luogo sia e resti indecifrabile per compiere quanto con le parole sta sostenendo: «Fama di loro il mondo esser non lassa; / misericordia e giustizia li sdegna: / non ragioniam di lor, ma guarda e passa» (*If.* III, 49-51).<sup>29</sup>

Cicerone condanna infatti lo sfrenato desiderio di gloria in quanto toglie la libertà dello spirito, quella libertà che gli uomini magnanimi devono conseguire e difendere con tutte le forze, quella tranquilla serenità che porta con se fermezza e soprattutto dignitosa coscienza.<sup>30</sup>

Multi autem et sunt et fuerunt, qui eam, quam dico, tranquillitatem expetentes a negotiis publicis se removerint ad otium que perfugerint. (...) His idem propositum fuit quod regibus, ut ne qua re egerent, ne cui pararent, libertate uterentur, cuius proprium est sic vivere, ut velis

[Molti furono coloro che, aspirando a questa tranquillità della quale sto parlando, rinunziarono alle cariche pubbliche per rifugiarsi nella vita appartata (...). Tutti costoro non ebbero altro proponimento che quello di «vivere da re», per non aver bisogno di nulla, nè obbedire ad alcuno e godere di quella libertà, che consiste nel vivere come si vuole].

Dante corona se stesso re sulla cima del *Purgatorio* quando cioè è disfrancato dalle passioni ed è libero e capace di dirigersi al bene: «Non aspettar mio dir più né mio cenno; / libero, diritto e sano è tuo arbitrio, / e fallo fora non fare a suo senno: / per ch'io te sovra te corono e mitrio» (*Pg.* XXVII, 138-142).

Nel *De officiis* I XXVIII trattando del decoro nella vita e nella poesia Cicerone sembra fornire a Dante la base teorica del suo pluristilismo: la teoria della convenienza.

Li poeti, dal carattere dei singoli personaggi, comprenderanno quali tratti convengano a ciascuno di essi; noi invece dobbiamo conservare quel carattere che appunto la natura ci ha imposto e che, per la sua grande nobiltà, ci innalza sopra tutti gli altri esseri viventi. Perciò i poeti, nella

grande varietà dei caratteri, vedranno essi quale condotta e quale linguaggio convengano (quid conveniat et quid deceat videbunt) propriamente anche ai personaggi viziosi; noi invece non dobbiamo che osservare la legge della natura:

Duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμη Γραεχε, quae hominem huc et illuc rapit (di qua, di là li mena di *Inferno* V), altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. [Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet (...)].

[Due sono, scrive Cicerone, le potenze naturali dell'animo: l'una è riposta nell'istinto (i Greci la chiamano *ormé* cioè impulso), e trascina ciecamente l'uomo di qua e di là; l'altra risiede nella ragione, che insegna e dimostra quello che è da fare e quello che è da evitare. (Onde conviene che la ragione comanda e l'istinto obbedisce [...])]

Ogni bellezza ha poi una sua specificità e perfezione relativa alla funzione e di questa specificità parlerà Dante nel *Convivio*, appena prima della definizione di giustizia come volontà, allorché dirà che è proprio dell'uomo l'essere barbuto, come l'essere privo di peluria è una caratteristica della bellezza femminile (*Cv.* I XII 8). Cicerone conclude il suo discorso (*De officiis* I XXXVI) dicendo che esistono due specie di bellezza: maschile e femminile: l'una ha in sé la grazia, l'altra la dignità. Dobbiamo perciò stimar la grazia propria della donna e la dignità propria dell'uomo.

A questo punto Cicerone introduce il concetto per cui il costume individuale deve rispecchiare l'ordine civile e umano (*De officiis* I XLI). La metafora è musicale e non può passare inosservata a quanti abbiano accettato di seguirci in questo saggio di lettura del *De officiis* alla scoperta dell'accumulazione di motivi che popolano il paradigma dantesco: come al suono della cetra, gli orecchi dei musicisti avvertono anche le più lievi dissonanze, così gli uomini, se vogliono essere acuti osservatori dei vizi umani potrebbero da piccoli indizi rilevare grandi difetti.

Ancora il cuore del discorso di Cicerone è la legge naturale, cuore della concezione dantesca della natura. Se formalmente il *De officiis* III v è dedicato alla conciliazione dell'onesto e dell'utile, nella sostanza è dedicato alla legge di natura impressa a tutte le cose:

Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem. Si enim sic erimus adfecti, ut propter suum quisque emolumentum spoliet aut violet alterum, dirumpi necesse est eam, quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem. Ut, si unum quodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri valetudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse est, sic si unus quisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum detrahatque quod cuique possit emolumenti sui gratia, societas hominum et communitas evertatur necesse est. Nam sibi ut quisque malit, quod ad usum vitae pertineat, quam alteri acquirere, concessum est non repugnante natura, illud natura non patitur, ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes augeamus.

[Dunque che un uomo sottragga qualcosa a un altro uomo e che a danno altrui accresca il proprio vantaggio, è cosa contraria alla natura più degli altri mali che possono capitare a causa del corpo o di eventi esterni. Un tal modo d'agire distrugge dalle fondamenta la società umana. Chi è disposto nell'animo a spogliare o far violenza ad altri per il proprio vantaggio, infrange quell'umana convivenza nella quale più fedelmente si rispecchia e si adempie la legge della natura. A quel modo che, se ciascun membro del nostro corpo immaginasse di poter essere sano e forte attirando a sé la sanità e il vigore del membro vicino, necessariamente l'organismo intero s'indebolirebbe e perirebbe, così, se ciascuno di noi si appropriasse dei beni altrui, sottraendo altrui per il proprio vantaggio, necessariamente la società umana andrebbe in rovina. In verità, che ciascun uomo preferisca acquistare per sé anziché per altri ciò che serve ai bisogni della vita, è cosa perfettamente legittima e na-

turale; solo che la natura non tollera che noi accresciamo le nostre sostanze, agi e potenze con le spoglie degli altri].

Proprio dopo questo discorso sulla legge di natura Cicerone parla del tiranno come di colui ch si colloca fuori dell'umanità. (*De officiis* III XXI).

Nel trattato intorno alle leggi Cicerone si propone di spiegare l'essenza e l'origine del diritto, di esaminare le leggi da cui gli stati devono essere retti, di considerare i principi e gli ordinamenti stabiliti e codificati presso i vari popoli, ed in particolare le istituzioni giuridiche e civili del popolo romano. [I v]

Egli tenta di trovare nella filosofia il fondamento della dottrina giuridica e afferma che la legge naturale, unica, irrevocabile e eterna, superiore ad ogni umana potenza e scolpita nella coscienza stessa del genere umano, è per ogni uomo il criterio della scelta tra il bene e il male, il giusto e l'ingiusto [I VI: *Ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ae iuris atque iniuriae regula*].

Questa suprema legge morale, da Cicerone identificata con la retta ragione, e solo in seconda battuta con la legge positiva, è la *ratio summa insita in natura*, conforme al precetto immutabile della sapienza infinita, non soggetta alla volontà e all'arbitrio degli uomini, ma fondata nell'ordine intrinseco delle cose. Essa è emanazione della mente divina. L'uomo che da Dio ha ricevuto in dono l'anima immortale ed è stato creato ad immagine di lui, tende a conseguire la perfezione attuando la propria natura razionale e dunque perseguendo la retta ragione, e di conseguenza la legge morale e perciò anche il diritto, non stabilito da governanti e giudici, ma impresso dalla natura e comune a tutti gli uomini.

Ne consegue che il genere umano è nato per la giustizia [I X: «*nos a iustitiam esse natos*»] dalla quale discende il diritto; e che una vita ispirata ai principi del diritto rende gli uomini migliori [I XI: «*recte vivendi ratio meliores efficit*»] e li conduce alla perfetta virtù, fonte di ogni bene e superiore a ogni felicità che essi possano desiderare.

E veramente felice sarà colui che, riflettendo sulla propria umanità, nel suo valore universale, conoscerà pienamente se stesso e diverrà consapevole del principio divino che è in lui [I, XXII: «sapientia duce bonum virum et, ob eam ipsam causam cernat se beatum fore»]. Senza più temere il dolore e la morte, rinunciando alle cose vili, egli celebrerà le virtù dell'uomo civile e la pietà verso Dio e come cittadino di un'unica patria e parte di una medesima società universale, nella quale tutti sono simili tra loro e soggetti ad una stessa legge, saprà sollevarsi sul mondo dei bruti ed esaltare la dignità del proprio essere.

Nel secondo libro del *De officiis* Cicerone afferma che le leggi scritte, mutevoli e temporanee, possono essere buone o cattive, mentre la legge naturale non è frutto dell'ingegno umano né la deliberazione di un popolo, ma qualcosa di eterno che regge l'universo intero con la sapienza dei suoi ordini e dei suoi divieti [II, IV: «legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia»]. Da tale legge universale si formano i costumi, poi il diritto consuetudinario, nato dal costume, e poi le leggi della società, che divennero leggi dello stato.

Il terzo libro inizia con l'elegio dei magistrati interpreti e voce stessa della legge [III, I: «magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum»] che a quella devono sottostare, come il popolo ad essi. Importante e necessario è il loro compito, se è vero che, come nell'universo i mari e le terre sono soggetti a Dio, così nello stato la vita degli uomini deve essere soggetta alle leggi.

La prova di ciò è che fin dall'antichità i popoli fondarono gli stati sul principio di autorità. Ma poiché al potere monarchico, facile a degenerare nell'assolutismo, è senz'altro preferibile quella costituzione mista di cui si parla nel *De re publica*, egli enuncerà leggi convenienti ad un popolo ordinato a libertà, riferendole a quella forma di governo che soprattutto approva e promuove. Quindi Cicerone espone le attribuzioni particolari dei magistrati minori e maggiori riportando il formulario giuridico dell'antica legislazione romana. Tuttavia le soluzioni proposte dall'autore

tendono sempre a conservare il potere nelle mani degli ottimati. Infine Cicerone si dichiara pronto a trattare dei poteri e dei diritti dei magistrati. È con l'eposizione *de potestatum iure* doveva iniziare il quarto libro *Delle leggi*.

Il trattato intorno alle leggi, scritto intorno al 52 e al 51 a.C. e rimasto incompiuto, è un dialogo tra Cicerone, il fratello quinto e l'amico Attico, ed è la prima opera giuridica in cui sia esaminata e discussa *tota causa universi iuris ac legum* ed in cui l'elemento giuridico abbia il suo fondamento nella filosofia, per il legislatore sola ispiratrice di principi giusti ed eterni.

Platone si era occupato dello Stato e delle Leggi in due dialoghi separati; Cicerone alla dottrina dello stato perfetto (*De re publica*), ambientato nel passato, fa seguire la dottrina della legislazione perfetta relativa al suo presente (*De legibus*). Proprio in questa visione di una società migliore, amante della cultura, rispettosa delle leggi e della giustizia, e coesa grazie ai vincoli di fratellanza e nella concezione di un mondo inteso come comunità di esseri razionali, risiede il tentativo di Cicerone di conciliare l'idea dello stato a quella dell'umanità.

Leggiamo quanto scritto nel *De legibus* I, v pur consapevoli che il pensiero di Cicerone giunge ai medievali e a Dante attraverso il *De officiis* e non piuttosto attraverso quest'ultima opera che stiamo considerando. Serve tuttavia a noi considerare il *De legibus* per capire meglio il *De officiis*. Nel *De legibus* Cicerone scrive che sarà nostro compito spiegare il fondamento del diritto e farlo derivare dalla natura stessa dell'uomo; dobbiamo esaminare le leggi, dalle quali devono essere governati gli stati, ed in seguito considerare i principi e gli ordinamenti stabiliti e codificati presso i popoli, senza tralasciare quelle che sono le istituzioni giuridiche e civili del nostro popolo: «Natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ad hominis repetenda natura, considerandae leges quibus civitates regi debeant; tum haec tractanda, quae composita sunt et descripta iura et iussa populorum, in quibus ne nostri quidem populi latebunt quae vocantur iura civilia».

La legge è impressa nella natura: «(...) *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est*».

Dio, creatore della natura, è *naturans* in *Mn.* II II 3 e la colpa di Babele risiede nel tentativo da parte dell'arte umana, che avrebbe dovuto seguire la natura, di superare l'arte divina, così almeno in *Dve.* I VII 4 e *If.* XI, 103-105; diversamente, io credo, in *Pd.* X, 10-11. Nella *Monarchia* 'natura' può occasionalmente significare Dio, ma per lo più denota l'ordine creato e Dio in quanto autore della natura è *Deus naturans*. Nella natura risiede una legge che è divina; sotto questo riflettore bisogna leggere e interpretare *Mn.* I XIV 2: «*Et cum omnis talis assumptio sit otiosa sive superflua, et omne superfluum Deo et nature displiceat, et omne quod Deo et nature displicet sit malum, ut manifestum est de se (...)*». Tommaso D'Aquino (*Summa contra Gentiles* l. 3, c. 159), dopo aver ricordato che senza la grazia divina nessuno è capace di volgersi a Dio, aggiunge, nel capitolo successivo (160), che è in potere del libero arbitrio non porre ostacolo alla grazia, ma questa capacità si riferisce a quelli che abbiano conservato integra la potenza naturale. Se l'anima si sarà piegata al male per un disordine precedente, non sarà in suo potere non porre ostacolo alla grazia. Infatti quando la mente dell'uomo è decaduta dallo stato di rettitudine è chiaro che si allontani dall'ordine del fine stabilito. Quindi quella cosa che dovrebbe tenere il primo posto nell'affetto, come ultimo fine, diviene meno amata di quella, alla quale si rivolse disordinatamente l'animo, come a fine ultimo.<sup>31</sup>

Dante ha inoltre meditato a lungo sul secondo dialogo del *De finibus* dove Cicerone sostiene che non sempre il sapiente è perfettamente felice di contro a quanto sostiene Catone in quel medesimo dialogo e cioè che dalla nascita ogni essere animato ha inclinazioni e pulsioni naturali che lo spingono a scegliere ciò che è conforme alla natura e respingere ciò che è contrario; quindi poi interviene la ragione a distinguere quanto deve essere ricercato per se stesso, e in tale ricerca consiste la rettitudine, che è l'unico bene. Il sommo bene si identifica, a questo punto, con la pratica dell'onestà, ovvero della virtù; il suo conseguimento è frutto di una vita

retta, cioè virtuosa, in armonia con la natura, e quindi con la ragione, che è la parte più nobile della natura umana.<sup>32</sup>

Si tratta di due dialoghi: il primo, libri I e II, si immagina avvenuto nella villa a Cuma e il secondo, libri III e IV, si finge nella villa di Lucullo a Tuscolo. Lì Cicerone incontra Marcio Porcio Catone che morirà di lì a sei anni suicida in Utica. L'argomento della discussione del primo dialogo è un esergo epicureo: «il sommo bene consiste nel piacere» di cui Torquato è il sostenitore e Cicerone il contraddittore. La confutazione di Cicerone si fonda soprattutto sulla dialettica. Altro è il piacere, altro l'assenza di dolore. (Cicerone confuta Epicuro e la sua lettera in punto di morte in *De finibus* II 96-100). Il sommo bene non procede dai sensi ma dalla ragione, e se esso dovesse consistere nel piacere il sapiente non sarebbe felice, perché il dolore è inevitabile, e non hanno valore i mezzi suggeriti da Epicuro per rimuoverlo (II 86-100). L'uomo è nato per più nobili aspirazioni e la stessa dignità umana si rifiuta di accettare il piacere come sommo bene (II 111-119). Interessanti sono le confutazioni che muovono dal suo spirito di Romano in ragione del quale Cicerone esalta la virtù ricordando esempi di grandi uomini del passato. Sembra che Dante abbia inteso la lezione e e in ragione della sua esemplarità ricorda Epicuro tra coloro che insieme con il corpo l'anima morta fanno.<sup>33</sup>

Lo stoicismo moderato, la proclamazione del libero arbitrio e dell'immortalità dell'anima, gli argomenti deistici della filosofia di Cicerone piacquero ai primi apologeti cristiani, che sentirono lo scrittore latino molto vicino a sé; mentre della parte negativa della sua dottrina potevano usufruire contro lo stesso paganesimo. Così Minuccio, Felice e Lattanzio utilizzano le impostazioni e i moduli stilistici ciceroniani, e con S. Ambrogio si assiste alla progressiva assimilazione della morale e dello stile ciceroniano in senso cristiano (*De officiis ministrorum*). A Cicerone [all'Ortensio] S. Agostino si dichiara debitore della sua stessa conversione.<sup>34</sup> Il volgarizzatore delle orazioni di Cicerone fu per l'appunto Brunetto Latini, maestro di Dante. Anche per definire il diritto Dante invoca l'autorità di Cicerone.

Dante entra nel dibattito circa la divisione dei due poteri, temporale e spirituale, facendosi portatore dell'istanza di divisione dei due poteri, l'uno autorevole *in temporalibus*, l'altro *in spiritualibus*, e indicando nell'imperatore l'unico principio direttivo possibile per la vita consociata, non senza presupporre la cessione di sovranità da parte del popolo che ne ha legittimato il potere legislativo.<sup>35</sup>

A Cicerone, nell'alveo della quale si sposano l'aristotelismo e il platonismo, attingerà, prima di Dante, il *Corpus iuris* giustineaneo. Non è finita qui: la virtù è una tensione morale che la natura stessa imprime nell'uomo al fine di condurlo al suo compimento, cioè al compimento delle sue cause finali, cioè a dire il desiderio di conoscenza ma anche l'esigenza di rendere giustizia. Anche questa bontà intrinseca della natura è un principio che, pur risalente alla filosofia greca, viene consegnato al mondo latino nelle opere filosofiche di Cicerone e che identifica la natura con il principio divino (*verbi grazia* nel *De senectute*). Graziano raccoglie questa eredità quando scrive «natura idest Deus» all'inizio del suo *Decretum*. La ragione scritta, canonica e civile, che si consolida quale binomio al tempo di Dante e dello *ius commune*, affonda le sue radici nella filosofia di Cicerone. Bisogna ripartire da questa consapevolezza per capire il dibattito dei secoli successivi tanto in relazione al concetto di nobiltà, tanto in relazione alla riscoperta dei classici.

Almeno due gli interessanti riusi ciceroniani individuabili nella *Commedia* che rappresentano nodi concettuali e non semplici citazioni riferibili agli ergasteria ciceroniani: quando Dante contempla dall'alto dei cieli il «vil semblante dell'aiuola che ci fa tanto feroci» (*Pd.* XII, 151)<sup>36</sup> il riferimento al *Somnium Scipionis* è palese; e forse anche quando individua nell'amore il principio di ordinamento di tutte le cose «l'amor che move il sole e l'altre stelle» il riferimento al *De amicitia* è imprescindibile. Che sia dunque l'ultima terzina della *Commedia*, quella che proclama l'amore come l'unica forza che muove il sole e l'altre stelle, e che si ricollega all'ordinamento del *Purgatorio* strutturato in ragione dell'amore rivolto malamente, eccessivo o carente, tributo conclusivo a Cicerone e alla tradizione classica? Nel settimo capitolo del *De amicitia*, libro amato e citato

da Dante nel *Convivio* tra quelli usati come *introibo* alla filosofia, riferisce la teoria di Empedocle di Agrigento (V. sec) che nel suo poema sulla natura dichiarava l'universo essere composto dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), aggregati dall'amore e disgregati dall'odio: «Agrigentinum quidem doctum quendam virum carminibus Graecis vaticinatum ferunt, quae in rerum natura totoque mundo constarent, quaeque moverentur, ea contrahere amicitiam, dissipare discordiam».

Da Cicerone bisogna dunque ripartire per ripensare la definizione che del diritto Dante fornisce in *Monarchia* II v: «ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit».

Carmignani<sup>37</sup> osservava che mentre gli scolastici usavano la parola *diritto* come significativo di legge e consideravano la legge come comando di un superiore, non esistendo per essi il diritto da uomo a uomo, da legge obbligatoria non derivante, l'Alighieri, invece, è consapevole che esiste un diritto che si esprime nella consuetudine degli uomini prima e nella ragione poi, cioè a dire nel giusto naturale prima e legale poi. La ragione, inoltre, non avrebbe alcuna garanzia d'essere disposta al bene comune se l'uomo non fosse per natura «compagnevole animale» e se la *humana civilitas* non fosse altro che la realizzazione della dimensione proporzionale cioè a dire della dimensione relazionale della creatura creata in coppia dall'origine.<sup>38</sup> L'apporto di Cicerone e della tradizione filosofica classica per suo tramite consegnata al Medioevo e a Dante, Platone compreso, è per nulla trascurabile. Una lunga serie di piccoli dettagli potrebbero ornare questo contributo; tra gli altri scelgo i passi che parlano dei Deci, i tre personaggi che in circostanze diverse salvarono la patria in pericolo. «Chi dirà de li Deci e de li Drusi che puosero la loro vita per la patria?» *Cv.* IV v 14 (e anche *Pd.* VI, 47). In *Mn.* II v 15-16 i Deci sono celebrati tra quanti perseguirono il bene pubblico che è fine del diritto. In questo caso alla citazione di Livio (VIII IX, X XXVIII) Dante aggiunge la testimonianza di Cicerone del *De finibus* II XIX 61 (vedi anche *Tusc.* I XXXVII 89) che ricorda tutti e tre i Deci. Livio ricorda solo i primi due (Toynbee 1902: 290).

Per concludere mi sia concesso inoltrarmi nella terra di nessuno delle epistole di Dante e a lui attribuite: pur se ammettessimo che l'*Epistola XIII* a Cangrande non fosse di Dante, certo è che si tratta di un *accessus* filosofico alla lettura della *Commedia* di Dante. Ebbene proprio in questa introduzione filosofica alla lettura della *Commedia* affiora un riferimento a Cicerone o almeno a quel che nel Medioevo a lui si attribuiva. In *Ep. XIII*, 19 leggiamo che per quel che riguarda la prima parte del prologo bisogna osservare che per ottenere un buon esordio ci vogliono tre cose, come dice Tullio nella *Retorica Nova*, cioè che qualcuno renda l'*auditor* benevolo, attento e docile; e questo specialmente nel genere mirabile delle cause, come dice lo stesso Tullio: «Propter primam partem notandum quod ad bene exordiendum tria requiruntur, ut dicit Tullius in Nova Rethorica, scilicet ut benivolum et attentum et docilem reddat aliquis auditorem; et hoc maxime in admirabili genere cause, ut ipsemet Tullius dicit».

A dimostrazione che non pareva per nulla peregrino ai primi esegeti, se non a Dante stesso, ricordare il nome di Cicerone nell'esordio di una introduzione alla lettura della *Commedia*, opera percepita dunque alla stregua di un'opera di filosofia almeno quanto lo era il *De natura* di Lucrezio presso i latini, ed è inutile ricordare che i Medievali non lo conoscessero.

## NOTE

<sup>1</sup> *De amicitia* (Cicerone 1965: 112-227, a 214).

<sup>2</sup> La redazione della *Monarchia* sarebbe da collocare intorno al 1312 sulla base delle ricostruzioni recenti. Mi riferisco ai contributi di Marco Santagata (2012) e Diego Quagliani del quale è imminente la nuova edizione della *Monarchia*. Una anticipazione in Quagliani 2011b.

<sup>3</sup> *De finibus bonorum et malorum* I 1 (Cicerone 1988): «Scrivendo in latino ciò che i filosofi con sommo ingegno e profonda dottrina hanno trattato in greco, sapevo bene, o Bruto, che sarebbe accaduto a questa nostra fatica di incorrere in critiche di vario genere». L'undecimo capitolo del *Convivio* si apre con una affermazione che fa tremare le vene e i polsi ancora oggi a chiunque abbia una qualche contezza dei fatti d'Italia e della sua esterofilia programmatica: «A perpetuale infamia e depressione de li malvagi uomini d'Italia, che commendano lo volgare altrui e lo loro proprio dispregiano, dico che la loro mossa viene da cinque abominevoli cagioni. La prima è cechitade di discrezione; la seconda, maliziata escusazione; la terza, cupidità di vanagloria; la quarta, argomento d'invidia; la quinta e ultima, viltà d'animo, cioè pusillanimità. E ciascuna di queste retadi ha sì gran setta che pochi sono quelli che siano da esse liberi» (*Cv.* I XI 1-2).

<sup>4</sup> *De amicitia* IX 154: «Quamquam confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto et consuetudine adiuncta: quibus rebus ad illum primum motum animi amoris adhibitis admirabilis quaedam exardescit benevolentiae magnitudo». L'amore cioè si rafforza quando si riceve un beneficio, quando si osserva un moto di simpatia verso di noi, quando si accresce la familiarità. Queste sono le ragioni di amore accrescitive del primo moto dell'animo che accendono una straordinaria potenza d'amore.

<sup>5</sup> Con l'aggettivo «debito» nel *Convivio* (ad esempio in *Cv.* IV XXVII 12) si determina la qualità di una cosa che si conviene quando meglio soddisfa al debito della natura, a quello cioè che la natura di questa cosa richiede per essere soddisfatta.

<sup>6</sup> «Quibus enim nihil est in ipsis opis ad bene beateque vivendum, eis omnis aetas gravis est; qui autem omnia bona a se ipsi petunt, eis nihil malum potest videri quod naturae necessitas adferat» (*De amicitia* II VI 22).

<sup>7</sup> Senza questa fiducia nell'ordine universale della natura, a nulla gioverebbe la scienza e la conoscenza, a nulla servirebbe la virtù, né scienza e virtù condurrebbero alla felicità, quella che per Aristotele era la felicità naturale e che per Dante come per Paolo divengono fede nel fatto che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio poiché la *ratio* di tutto l'universo è impinta nella natura (*Cv.* I, 1,1).

<sup>8</sup> *De amicitia* VII 50: «Facile indicabat ipsa natura vim suam, cum homines, quod facere ipsi non possent, id recte fieri in altero iudicarent».

<sup>9</sup> Il *De officiis* I 34-38 (dai paragrafi XI-XIII con citazione indiretta di Ennio relativa alla giustizia operata da Pirro verso i nemici) è citato, tradotto e dilazionato in *Monarchia* II, IX nei paragrafi 3, 4, e 8.

<sup>10</sup> Si deve a Edward Moore (1983: 3-14) l'osservazione secondo la quale *Inferno* XI, 23 è traduzione dal *De officiis* I, [xiii], 41: «The fundamental distinction of sins of violence and sins of fraud comes directly and almost verbatim from Cicero (*De Officiis*, I. c.13), and it is curious that Mr. Butler has not noticed this. Cicero's words are: «“Cum autem duobus modis, id est, aut vi, aut fraude, fiat injuria; (fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur) utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna majore”. The words in parentheses are not reproduced here by Dante; but they occur in *Inf.* XXVII,75, where Guido da Montefeltro says: “L'opere mie / non fur leonine ma di volpe”».

<sup>11</sup> Per quanto concerne il tributo di Dante a Seneca morale basti ricordare il nome di Santorre Debenedetti.

<sup>12</sup> Cicerone propone ancora il giudizio circa l'onestà e la nobiltà di Pirro nel *De amicitia* VIII allorché paragona tra loro due nemici: Pirro e Annibale: «Pyrrho et Hannibale; ab altero propter probitatem eius non nimis alienos animos habemus, alterum propter crudelitatem semper haec civitas oderit»

<sup>13</sup> La nozione di giustizia, scrive Diego Quaglioni appare incastonata nel frammento di Ulpiano inserito nel *Digesto* sotto il titolo «de iustitia et iure» tra il frammento di Paolo (*Digesto* 1, 1, 11), che distingue tra il diritto naturale come *ius* che è sempre equo e giusto e il diritto civile come espressione positiva del giusto individuabile nell'ambito di una società, e il frammento di Gaio (*Digesto* 1, 1, 9) relativo alla prevalenza del diritto delle genti sul diritto civile. «Il diritto naturale è quello che ogni essere animato apprende dalla natura. Infatti questo diritto non è proprio e particolare del genere umano, ma appartiene a tutti gli esseri

animati che sono generati e in terra e in mare ed è comune anche ai volatili» (Quaglioni, 2004: 22-24 e 30).

<sup>14</sup> Qualche altro spunto Cicerone può averlo avuto da Posidonio e dal suo libro intitolato *Del dovere secondo le circostanze*.

<sup>15</sup> «Nec vero hoc arroganter dictum existimari velim. Nam philosophandi scientiam concedens multis quod est oratoris proprium, apte distincte ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo iure quodam modo vindicare». (*De officiis* I 1).

<sup>16</sup> «Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest in eoque et colendo sita vita est honestas omnis et neglegendo turpitudine». (*De officiis* I 11).

<sup>17</sup> «Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus.

<sup>18</sup> «Triplex igitur est, ut Panetio videtur, consilii capiendi deliberatio. Nam aut honestissime factu sit an turpe dubitant id, quod in deliberationem cadit».

<sup>19</sup> «Cum enim utilitas ad se rapere, honestas contra revocare ad se videtur, fit ut distrahatur in deliberando animus afferatque ancipitem curam cogitandi».

<sup>20</sup> Ambrosii *Theodosii Macrobiani Commentariorum in Somnium Scipionis*, I, 2-8, e specialmente 7-8: «idem igitur observanter secutus est in illis precipue voluminibus, quibus statum rei publicae formandum recepit. nam postquam principatum iustitiae dedit, docuitque animam post animal non perire, per illam demum fabulam quo anima post corpus evadat, vel unde ad corpus veniat, in fine operis adseruit, ut iustitiae vel cultae premium vel spretae poenam animis quippe immortalibus subiturisque iudicium servari doceret. hunc ordinem Tullius non minore iudicio reservans quam ingenio repertus est: postquam in omni rei publicae otio ac negotio palmam iustitiae disputando dedit, sacras immortalium animarum sedes et celestium arcana regionum in ipso consummati operis fastigio locavit, indicans, quo his perveniendum vel potius revertendum sit, qui rem publicam cum prudentia iustitia fortitudine ac moderatione tractaverint».

<sup>21</sup> Segnalo in questa sede le considerazioni di Elisa Brilli circa la funzione profetica politica delle epistolografia dantesca espresse in occasione del Convegno

Internazionale di Studi di Firenze (8-9 novembre 2013) dedicato a «Enrico VII. Dante e l'Italia comunale e signorile».

<sup>22</sup> *Digesto* 1,1, 10 pr. «Iustitia est costans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi» (cfr. I 1,1 pr)

<sup>23</sup> L'*aequitas* di ascendenza ciceroniana prima che canonica è il criterio di ordinamento morale del Paradiso dantesco (Di Fonzo 2011: 43-52).

<sup>24</sup> *Exsistunt etiam saepe iniuriae calumnia quadam et nimis callida, sed maligna iuris interpretatione. Ex quo illud «summum ius summa iniuria» factum est tritum sermone proverbium.*

<sup>25</sup> Nella quaestio LVII (*De iure*), art. 2, laddove Tommaso confuta la tesi che sia inconveniente distinguere tra diritto naturale e positivo, dopo aver apposto l'autorità dell'*Etica di Nicomaco* di Aristotele a favore della distinzione delle due componenti del giusto politico, l'una naturale, l'altra legale o positiva, articolando il suo pensiero nel merito della dialettica esistente tra queste due componenti, rimanda a Cicerone del *De officiis* I, [v], 15 e III [xxv], 95: «Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur: ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita repositat». Cioè a dire che sebbene l'equità naturale vuole che si renda la cosa depositata al deponente ci sono circostanze in cui la volontà umana del depositante è depravata e dunque conviene non restituire il deposito per evitare che se ne faccia un uso malvagio. Cfr. Quaglioni 2004: 73.

<sup>26</sup> Si tratta di quella che per Dante sarà la nobiltà d'animo. Vedi anche *Cv.* I IX 2.

<sup>27</sup> «Cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum. Sed ea bella, quibus imperii proposita GLORIA est, minus acerbe gerenda sunt».

<sup>28</sup> «Sed ut nec medici nec imperatores nec oratores, quamvis artis praecepta perceperint, quicquam magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt, sic officii conservanda praecepta traduntur illa quidem, ut facimus ipsi, sed rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat» [Come i medici, i

generali, gli oratori, per bene imparare che abbiano le regole della teoria non possono conseguir nulla che meriti gran lode senza l'esperienza e la pratica, così, regole e precetti, su la rigorosa osservanza dei doveri, se ne impartiscono di certo, come appunto sto facendo io, ma la vastità e la varietà della cosa richiedono anche esperienza e pratica].

<sup>29</sup> Di Fonzo (2012: 51). L'ipotesi ebbe tra i sostenitori illustri Giovanni Pascoli (1952: pp. 1469-1487). Dante cita Pilato senza esprimere un giudizio morale in *Mn.* II XI, 5 e 6; *Mn.* III XIV, 5; *Ep.* V, 28. La connotazione negativa dell'operato di Pilato è in *Pg.* XX, 91 allorché Filippo il Bello è definito «novo Pilato» per non aver ostacolato Bonifacio VIII. Quest'ultimo è l'argomento di quanti sostengono che a Pilato Dante alluda in *If.* III, 60.

<sup>30</sup> «Cavenda etiam est gloriae cupiditas, ut supra dixi; eripit enim libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Nec vero imperia expectanda ac potius aut non accipienda interdum aut deponenda non numquam. Vacandum autem omni est animi perturbatione, cum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et voluptate nimia et iracundia, ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem». [Bisogna dunque guardarsi da un desiderio eccessivo di gloria perché toglie la libertà dello spirito, quella libertà che gli uomini grandi devono raggiungere e difendere con ogni forza. Non bisogna inoltre aspirare ai poteri massimi, o, talvolta conviene non accettarli, tal altra anche deporli. Sia l'animo sgombro da ogni passione, non solo dalla cupidigia e dalla paura, ma anche e specialmente dalla tristezza, dalla allegria eccessiva e dalla rabbia, perché tu raggiunga quella serenità pacata che si accompagna alla costanza e alla dignità]. (*De officiis* I xx). Al capitolo successivo (xxi) Cicerone sostiene che però quelli ai quali la natura ha fornito le attitudini per governare devono cercare di ottenere le magistrature e partecipare alla conduzione della cosa pubblica.

<sup>31</sup> Circa l'apertura alla grazia cfr. *Pd.* XIX, 64: «E non voglio che dubbi, ma sie certo / che ricever la grazia è meritorio/ secondo che l'affetto è aperto».

<sup>32</sup> *Introduzione* a Cicerone (1997/v. II: 22-23).

<sup>33</sup> Argomento del secondo dialogo è l'etica stoica che Catone illustra a Cicerone. L'opera in questione inizia con l'immagine del bosco e della quercia; e continua dicendo che quella quercia esiste ancora nel poema *Marius* (poema composto da Cicerone in lode di gaio Mario di cui restano frammenti) e sempre esisterà; «l'ingegno umano la rese immortale. Non v'è infatti germoglio, che al-

ligni tanto durevolmente per diligenza d'agricoltore, quanto quello che sia piantato dal verso di un poeta» («Nullius autem agricolae cultu stirps tam diuturna quam poetae versu seminari potest»).

<sup>34</sup> Segre (1953: 353-398, a 353). Con le traduzioni ciceroniane avviene l'innesto dello studio dei classici nella corrente giuridico retorica. Nell'*Introduzione* Segre scrive: «democrazia comunale, intensità di lotte politiche, sono fattori extraletterari che sulla letteratura ebbero effetto decisivo, strappandola alle scuole per consegnarla al popolo, caricandola di una partecipazione sentimentale e civile» (1953: 14). Le orazioni di cicerone divengono paradigmi dell'eloquenza politica per le arringhe del comune «ma intanto l'opera classica viene esaminata e tradotta con una così reverente attenzione [...] da rappresentare una novità gravida di conseguenze» (1953: 15). La *Rhetorica ad Herennium* pseudo ciceroniana viene usata come manuale didattico ricco di modelli epistolari. L'importanza del fattore retorico-giuridico nella storia dei volgarizzamenti ha conseguenze geografiche poiché furono in Emilia e in Toscana le principali scuole retoriche e giuridiche, ma ha anche implicazioni sulla produzione letteraria.

<sup>35</sup> L'imperatore è garante del diritto (*ius*), quel diritto che in *Mn.* II v 1-3 è una «realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat sotietatem, et corrupta corrumpit - nam illa Digestorum descriptio non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo si ergo definitio ista bene 'quid est' et 'quare' comprehendit, et cuiuslibet sotietatis finis est comune sotiorum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et impossibile est ius esse, bonum comune non intendens. Propter quod bene Tullius in *Prima rethorica*: semper - inquit - ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt Quod si ad utilitatem eorum qui sunt sub lege leges directe non sunt, leges nomine solo sunt, re autem leges esse non possunt: leges enim oportet homines devincire ad invicem propter comunem utilitatem. Propter quod bene Seneca de lege cum in libro *De quatuor virtutibus*, "legem vinculum" dicat "humane sotietatis"» (Testo a cura di P. G. Ricci). Mi preme osservare che, in questo luogo importantissimo del suo trattato politico, Dante cita l'opera che tutto il Medioevo attribuisce a Cicerone.

<sup>36</sup> Alfonso Traina (1980: 305-335) individua nel *Somnium Scipionis* di Cicerone il tramite eccellente attraverso cui giunge a Dante il *topos* classico del vil sembiante della terra vista dall'alto dei cieli.

<sup>37</sup> Le considerazioni del Carmignani (1865) apparvero per la prima volta nell'edizione della *Monarchia* stampata a Livorno dal Torri nel 1815. Furono ristampate nel volume di *Storia delle origini e del progresso della filosofia del diritto* (vol. II, pp. 70-104), poi nel 1853 come apparato alla *Monarchia*, Torino, Società editrice della *Biblioteca dei comuni italiani*, 1853. Il volume era corredato anche dal ragionamento di Cesare Balbo e dalla traduzione di Ficino. Finalmente in opuscolo indipendente nel 1865, lo studioso, insieme a talune altre idee non condivisibili, sostenne l'idea che per Dante l'imperatore era «un magistrato supremo in una repubblica di più Stati indipendenti». Seguono una serie di considerazioni discutibili: Dante stabilisce una differenza razionale tra morale e diritto, individua nel diritto non una facoltà della volontà ma una nozione dell'intelletto, conferisce al diritto, in quanto nozione, un'esistenza propria, indipendente da una corrispondente obbligazione; eguaglia il diritto, per origine e titolo, alla ragione; e non concepisce il diritto che tra gli uomini aggregati in *societates*.

<sup>38</sup> Gino Arias (1901: 4-6) sottolineava la distanza tra lo *ius* dantesco e la *iustitia* scolastica che si basa sulla *rectitudo* di cui tratta Tommaso (*Summa* I, q. 113, a. 3). In merito alla *proportio hominis ad hominem* egli sostenne che si tratta di un principio individualistico (oggetto di studio del diritto privato) posto a fondamento del vivere sociale e non anche inerente alle relazioni tra gli individui singolarmente presi e la collettività (oggetto di studio del diritto pubblico). Categorie in verità lontane dal diritto comune medievale.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALIGHIERI D (1995a): *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere.
- ALIGHIERI, D. (1995b): *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli in *Opere Minori*, vol. II/1, Milano-Napoli, Ricciardi.
- ARIAS, G. (1901): *Le istituzioni giuridiche medievali nella «Divina Commedia»*, Firenze, Lumachi.
- BARTOLO DA SASSOFERRATO (1620): *Bartolus a Saxo Ferrato in Secundam Codicis Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, cc. 46a- 48b.
- CARMIGNANI, G. (1985): *La Monarchia di Dante Alighieri, considerazioni di G. Carmignani*, Pisa, Nistri.
- CASADEI, A. (2013): *Dante oltre la «Commedia»*, Bologna, Il Mulino.
- CICERONE, M. T. (1959): *De legibus*, a.c. di G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres.
- CICERONE, M. T. (1965): *Lelio: Dell'amicizia*, in *Catone Maggiore, Della vecchiezza, Lelio: Dell'amicizia*, testo latino, traduzione e note di Dario Arfelli, Bologna, Zanichelli, pp. 112-227.
- CICERONE, M. T. (1974): *Delle leggi (De legibus)*, testo latino, traduzione e note di A. Resta Basile, Bologna, Zanichelli.
- CICERONE, M. T. (1987): *Dei doveri (De officiis)*, testo latino, traduzione e note di D. Arfelli, Bologna, Zanichelli.
- CICERONE, M. T (1988): *De finibus bonorum et malorum*, I, 1 in *Opere politiche e filosofiche*, v. II a cura di N. Marinone, Torino, UTET.
- CICERONE, M. T. (1994): *De officiis*, a cura di Winterbottom M., Oxford, Clarendon Press.
- CICERONE, M. T (1997): *Opere politiche e filosofiche*, II, *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone, Torino, Utet.

- CICERONE, M. T. (2004): *Dei doveri (De officiis)*, testo latino, traduzione e note di D. Arfelli, Bologna, Zanichelli.
- DI FONZO, C. (2011): «Aequitas e giustizia distributiva nel “Paradiso” di Dante», in *Challenging Centralism: Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Firenze University Press, pp. 43-52.
- DI FONZO, C. (2012): *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica*, Napoli, EDISES.
- LAPO DA CASTIGLIONCHIO (1753): *Epistola o sia Ragionamento di messer Lapo da Castiglionchio celebre giureconsulto del secolo XIV. Colla vita del medesimo composta dall'abate Lorenzo Mehus. Si aggiungono alcune lettere di Bernardo suo figliuolo e di Francesco di Alberto suo nipote; con un'appendice di antiqui documenti*, Bologna, Girolamo Corciolani ed eredi Colli a S. Tommaso d'Aquino, pp. 10-30.
- LAPO DA CASTIGLIONCHIO (2005): *Epistola al figlio Bernardo e due lettere di Bernardo al padre*, a cura di S. Panerai, in *Antica possessione con belli costumi. Due giornate di studio su Lapo da Castiglionchio il Vecchio (Firenze-Pontassieve, 3-4 ottobre 2003)*, a cura di F. Sznura, Florencia, Aska, pp. 323-449.
- MOORE, E. (1896): *Studies in Dante, I, Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford, Clarendon Press.
- MOORE, E. (1983): *Dante's Obligations to the 'De Officiis' in Regard to the Division and Order of Sins in the Inferno*, Cambridge, John Wilson and Son, pp. 3-24.
- NARDI, B. (1951): *Il canto XI dell'Inferno*, Roma, Signorelli [ristampe 1955<sup>2</sup>, poi in *Lecture dantesche*, pp. 193-207].
- PASCOLI, G. (1902): «Chi sia “colui che fece il gran rifiuto”», *Il Marzocco* 6 e 27 luglio.
- PASCOLI, G. (1952): *Prose, II*, Milano, Mondadori, pp. 1469-1487.

- PASQUINI, E. (1976): «Tetragono», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. V, pp. 601.
- QUAGLIONI, D. (2004): *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- QUAGLIONI, D. (2011a): «Un nuovo testimone per l'edizione della Monarchia di Dante : il Ms. Add. 6891 della British Library (Y)», *Laboratoire italien* 11, pp. 231-279.
- QUAGLIONI, D. (2011b): «“Arte di bene e d'equitate”. Ancora sul senso del diritto in Dante», *Studi Danteschi* 76, pp. 27-46.
- RONCONI, A. (1970): «Cicerone», in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, vol. 1, pp. 991-997.
- SANTAGATA, M. (2012): *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori.
- SEGRE, C. (1953): «Volgarizzamenti ciceroniani di Brunetto Latini», in *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Torino, UTET, pp. 353-398.
- SKINNER, Q. (2001): *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino.
- TOYNBEE, P. (1902): *Dante Studies and Researches*, London, Methuen.
- TRAINA, A. (1980): «L'aiuola che ci fa tanto feroci. Per la storia di un “topos”», in *Poeti Latini e Neolatini*, Bologna, pp. 305-335.
- TRUCCHI, E. (1937): «Contributo allo studio della canzone dantesca “Tre donne”», *Giornale dantesco* XXXVIII, nuova serie VIII, pp.169-182.