

Cristina Salanitri

LA PACE DESIDERABILE, IL FINE NATURALE E
L'IMPERO: UNA NUOVA IPOTESI SUL VIAGGIO
DI DANTE A PARIGI

*THE DESIRABLE PEACE, THE NATURAL END
AND THE EMPIRE. A NEW HYPOTHESIS
ON DANTE'S JOURNEY TO PARIS*

Abstract

Molti, tra i biografi di Dante, hanno considerato veritiero il racconto del viaggio a Parigi, riferito – tra gli altri – da Boccaccio. La questione assume rilevanza se si considerano le circostanze che potrebbero aver spinto il Poeta a partire per la Francia. Potrebbe essere stato indotto da notizie avute in merito all'emergere di nuove idee politiche tra alcuni maestri parigini? Chi potrebbe aver sollecitato la curiosità di Dante e come, più tardi, il Poeta avrebbe provato a rivelare ai suoi lettori ciò di cui era venuto a conoscenza? Questo articolo proverà a fornire un'interpretazione del canto XVIII del 'Paradiso', concentrandosi su alcuni oscuri versi legati alla *bella image* dell'aquila che, nei successivi canti, pronuncerà due diversi discorsi, dicendo 'io e mio',/quand'era nel concetto e 'noi e nostro'.

*Most of Dante's biographers accepted as possible the account of the journey to Paris, as narrated – among others – by Boccaccio. The issue seems relevant considering the circumstances that may have prompted the Poet to travel to France. Could he have been determined by stories heard about the emergence of new political ideas among some of the Parisian masters? Who could have aroused Dante's curiosity and how would the Poet then attempt to reveal to his readers what he had learned? This article intends to provide an interpretation of 'Paradiso' XVIII, focusing on a few obscure verses related to the *bella image* of the Eagle that, in the following cantos, will pronounce two speeches, saying 'io e mio',/ quand'era nel concetto e 'noi e nostro'.*



"Doctor Virtualis" n. 19: Frammenti di ordine e disordine nel Medioevo
(2024), ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

Keywords

Parigi, Monarchia, Defensor Pacis, Mussato, Paradiso

Paris, Monarchia, Defensor pacis, Mussato, Paradiso

1. Dante e la speranza di un rinnovamento etico-politico

Il richiamo dantesco alla profezia del Veltro¹ (*Inferno* I, 101) non si limita alla prima cantica ma attraversa tutta la *Commedia*. Mentre Dante descrive il suo straordinario viaggio, non si abbandona mai alla disperazione della sconfitta; toccherà a Beatrice pronunciare il monito finale, espressione conclusiva di sdegno contro la *cupidigia*, *che i mortali affonde*² quando garantirà che *vero frutto verrà dopo 'l fiore*³, un frutto riparatore dell'ingiustizia terrena che sembra seguire all'annuncio del *messo di Dio* (*Purgatorio* XXXIII, 44).

Cercare una soluzione che tenti di dare una risposta all'*enigma forte* può portare su una strada difficile da percorrere anche se numerosi tentativi hanno lasciato una traccia importante che ha permesso alla filologia dantesca di limitare l'ambito della ricerca alla figura di Enrico VII di Lussemburgo ovvero a un personaggio storico ideologicamente vicino all'imperatore⁴. La questione, inoltre, non può essere affrontata senza riproporre il problema della datazione del

¹ Cfr. S. Cristaldi, *La profezia imperfetta. Il Veltro e l'escatologia medievale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2011.

² Dante Alighieri, *Divina Commedia. Paradiso* XXVII, 121. Le citazioni dal poema sono tratte da Dante, *Commedia*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1991-1997.

³ *Paradiso* XXVII, 148.

⁴ La bibliografia è vasta, si rimanda in particolare a: E.G. Parodi, *La data della composizione e le teorie politiche dell'Inferno e del Purgatorio*, in *Poesia e storia della Divina Commedia*, Perrella, Napoli 1920 (ristampa a cura di G. Folena e P.V. Mengaldo, Neri Pozza, Venezia 1965); G. Petralia, M. Santagata (a cura), *Enrico VII, Dante e Pisa*, Longo Editore, Ravenna 2016; N. Mineo, *La discesa di Enrico VII in Italia e il profetismo dantesco: il «cinquecentodieci e cinque»*, in "Le forme e la storia" n.s. XI, 1, (2018), pp. 9-30.

*Monarchia*⁵ che poi si riallaccia alla composizione della *Commedia*, in particolare della terza cantica che alcuni studiosi considerano coeva al completamento del trattato politico⁶; si è anche sostenuto che – morto Enrico VII nel 1313 – Dante abbia composto la *Monarchia* pensando a una nuova figura che avrebbe più tardi assunto la carica imperiale⁷. Sembra tuttavia prevalere l'idea che l'opera politica sia stata redatta nel *'momento spirituale' della missione imperiale*⁸ ma ciò non esclude la possibilità che essa possa aver subito una revisione negli anni della tarda maturità del poeta; quest'ultima tesi individuierebbe interessanti affinità tra il trattato politico e alcuni canti del *Paradiso*⁹.

Non solo i tempi, ma anche i luoghi frequentati dall'Esule potrebbero fornirci indizi importanti. Non sempre disponiamo di fonti storiche che attestino la presenza del Poeta nelle diverse città¹⁰ che

⁵ Sulla genesi del testo e sulle numerose problematiche legate alla sua cronologia si veda D. Quagliani, *Introduzione* a Dante Alighieri, *Monarchia*, in G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese (a cura), *Opere*, diretto da M. Santagata, vol. II, Mondadori, Milano 2014, pp. 828-837.

⁶ Cfr. P.G. Ricci, *L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale*, in V. Branca e G. Padoan, (a cura), *Dante e la cultura veneta*, Olshki, Firenze 1966, pp. 367-371; E. Fenzi, *Ancora sulla data della «Monarchia»*, in A. Mazzucchi (a cura), *«Per beneficio e concordia di studio». Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*, Bertinello Artigrafiche, Cittadella (PD) 2015, pp. 377-410; R. Pinto, *L'averroismo della «Monarchia» e i suoi riflessi nel «Paradiso»*, in P. Borsa, P. Falzone, L. Fiorentini, S. Gentili, L. Marozzi, S. Stroppa, N. Tonelli (a cura), *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 185-204.

⁷ Cfr. F. Bognini, *Per «Purg.» XXXIII, 1-51: Dante e Giovanni di Boemia*, in *«Italianistica: Rivista Di Letteratura Italiana»* 37, no. 1 (2008), pp. 11-48; M. Palma di Cesnola, *«Monarchia»*. *La datazione intrinseca*, in *Questioni Dantesche: Fiore, Monarchia, Commedia*, Longo, Ravenna 2003, pp. 43-62.

⁸ D. Quagliani, *La Monarchia, l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in G. Petralia, M. Santagata (a cura), *Enrico VII, Dante e Pisa ... cit.*, p. 324.

⁹ Cfr. P. Chiesa, A. Tabarroni (a cura), *Introduzione* a Dante Alighieri, *Monarchia*, in *Le Opere*, vol. IV, con la collaborazione di D. Ellero, Salerno editrice, Roma 2013. p. LXVI. In accordo con i due studiosi è Enrico Fenzi, *Ancora sulla data della «Monarchia» ... cit.* p. 390.

¹⁰ Per un approfondimento si vedano gli Atti del Convegno Internazionale di

offrirono ospitalità e protezione; le testimonianze letterarie sono molte ma non bastano. È il caso del *Trattatello in laude di Dante*¹¹, l'opera con cui Giovanni Boccaccio ci lascia un racconto della vita di Dante, dipingendone un ritratto da cui traspare una grande devozione e che rende la prima biografia dell'Alighieri un testo che oscilla tra cronaca e apologia¹². Tra le notizie riportate dal Boccaccio, il viaggio di Dante a Parigi ha attirato l'interesse degli studiosi, divisi tra convinti assertori, negazionisti e tiepidi possibilisti¹³. E poi c'è la lettera di frate Ilaro, un documento tramandatoci dallo stesso Boccaccio che l'avrebbe scoperta e ricopiata; la lettera racconta del viaggio *ad partes ultramontanas*¹⁴ ma si è spesso dubitato della sua autenticità¹⁵. Difficile mettere il punto sulla *vexata quaestio*; possiamo limitarci a formulare delle ipotesi, raccogliendo i frutti di una storiografia che ha saputo guardare ai diversi indizi di cui sono costellate le opere dell'esilio, *in primis* la *Commedia*¹⁶.

Studi (Ravenna 11-13 Settembre 1987) in G. Di Pino (a cura), *Dante e le città dell'esilio*, Longo Editore, Ravenna 1989.

¹¹ Cfr. G. Boccaccio, *De origine, vita, studiis et moribus viri clarissimi Dantis Aligerii florentini, poetae illustris, et de operibus compositis ab eodem*, altrimenti noto come *Trattatello in laude di Dante*, Introduzione, prefazione e note di L. Sasso, Garzanti, Milano 1995.

¹² Cfr. L. Sasso, prefazione al *Trattatello* ... cit., pp. XXVI-XXVII.

¹³ Tra i convinti assertori fu Pio Rajna, *Per la questione dell'andata di Dante a Parigi*, in "Studi Danteschi" II (1920), pp. 75-87. Oggi la questione non sembra al centro dell'attenzione degli studiosi, tuttavia si ripropone brevemente in ogni biografia del Poeta. Marco Santagata ha ipotizzato che il viaggio in Francia sia realmente avvenuto, ma solo fino ad Avignone. Cfr. M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Mondadori, Milano 2012, pp. 207-208.

¹⁴ Cfr. B. Arduini, H. Wayne Storey, *Edizione diplomatico-interpretativa della lettera di frate Ilaro (Laur. XXIX 8, c. 67r)*, in "Dante Studies" CXXIV (2006), pp. 77-89. Il testo dell'epistola si legge alle pagine 82-85.

¹⁵ È probabile che la missiva sia stata vergata dallo stesso Boccaccio. Tra i numerosi studi dedicati all'epistola citiamo: S. Bellomo, *Il sorriso di Ilaro e la prima redazione in latino della "Commedia"*, in "Studi sul Boccaccio" XXXII (2004), pp. 201-235; A. Casadei, *Considerazioni sull'epistola di Ilaro*, in "Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri" VIII (2011), pp. 11-22.

¹⁶ Attraverso una meticolosa indagine sui pochi documenti esistenti, Giorgio

Alcuni luoghi e precisi eventi storici vissuti dall'Esule ci sono noti. Qualcosa sappiamo grazie a documenti ufficiali che non hanno subito l'oblio del tempo, come il trattato di pace rogato in Sarzana il 6 Ottobre 1306. L'atto fu stipulato tra i marchesi Malaspina e il vescovo di Luni; la partecipazione di Dante è stata accertata anche grazie alla perizia dello Zingarelli¹⁷ che aveva individuato delle corrispondenze con la VII epistola dantesca¹⁸. Come ha notato Carlo Dolcini, il documento è molto interessante dal punto di vista storico e – ciò che qui conta maggiormente – fornisce la prova di un pensiero politico *in nuce* che poi Dante avrebbe sviluppato nella *Monarchia*. Il prologo del trattato di pace mostra chiaramente la dipendenza di Dante dalle *Variae* di Cassiodoro quando indica nella pace il bene più desiderabile e utile per tutti i popoli¹⁹. Grazie a Dolcini sappiamo che il *medesimo calco di Cassiodoro, così come l'aveva rilanciato Dante nel 1306, tornerà ad apparire identico nel prologo del Defensor pacis di Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun*²⁰. E proprio i due maestri ci riportano a Parigi.

Inglese ha fornito una possibile cronologia degli spostamenti del poeta negli anni che videro la scrittura delle sue principali opere, il completamento e la prima divulgazione delle tre cantiche. Cfr. G. Inglese, *Vita di Dante, Una biografia possibile*, Carocci, Roma 2015.

¹⁷ Cfr. N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, parte I, Vallardi, Milano 1944, p. 500.

¹⁸ La tesi è stata ripresa da Carlo Dolcini, *Qualcosa di nuovo su Dante. Sue tesi politiche nel 1306*, in "Pensiero politico medievale" I (2003), pp. 19-25.

¹⁹ Ivi, p. 20: *Attendentes etiam quod omni regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua populi proficiunt et gentium utilitas custoditur ...*. Qui Dolcini mette in parallelo il Prologo della pace in Lunigiana, da cui è tratta la presente citazione, e il testo di Cassiodoro al quale Dante avrebbe attinto.

²⁰ Ivi, p. 23.

2. Un possibile incontro nel Vico degli strami

La città dei francesi, negli anni in cui il Poeta aveva ormai perduto le speranze di un ritorno a Firenze²¹, era il centro intellettuale dell'Europa cristiana; qui, nel XIII secolo era nata l'Università che presto diventava luogo d'eccellenza della cultura scolastica. A Parigi, dottori e maestri davano prestigio alla città con le loro opere centrate principalmente sui commenti al *Corpus* aristotelico²². La Facoltà delle Arti di Parigi era nota anche per le posizioni radicali assunte dai *magistri artium* che si richiamavano all'opera del *Commentator* Averroè e propugnavano l'indipendenza della ricerca filosofica dalla verità scritturale.

Sull'aristotelismo radicale e sulla tesi che individua fonti averroistiche nelle opere dantesche si è molto dibattuto²³; oggi il *mito storiografico* dell'averroismo politico sembra una questione risolta²⁴

²¹ Cfr. U. Carpi, *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 110: *Impossibile tornare a Firenze, apparentemente incompensabile il disordine italiano stante la nessuna speranza di intervento imperiale e le pessime prove dei vicari papali, si capiscono bene le ragioni di un allontanamento verso la Francia.*

²² Cfr. O. Weijers, *La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations*, in G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (a cura), *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV)*. Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 Ottobre 2000, Brepols, Turnhout 2002, pp. 17-42.

²³ Cfr. P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel 'Convivio' di Dante*, Istituto Italiano di Studi Storici, Napoli-Bologna 2010; G. Fioravanti, *A Natural Desire can be Fulfilled in a Purely Natural Manner: The Heresy of Dante*, in M.L. Ardizzone (ed. by), *Dante and Heterodoxy: The Temptations of Thirteenth Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 35-46; L. Bianchi, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in "Le Tre Corone" II (2015), pp. 71-109. Inoltre si leggano i saggi pubblicati nel volume *Dante et l'Averroïsme*, Sous la direction d'Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet et Irène Rosier-Catach, College de France, Les Belles Lettres, Paris 2019.

²⁴ Per una completa analisi della questione storiografica legata al concetto di 'averroismo politico', cfr. G. Piaia, *Dalla Politica di Aristotele all'averroismo politico. Una vicenda paradossale*, in "Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge" 3 (2018), pp. 19-34.

e infatti nessuna tesi a carattere politico figura nella condanna del 1277 che fu pronunciata contro l'aristotelismo eterodosso²⁵. Resta valida però l'intuizione di Bruno Nardi che aveva ragionato sui legami tra aristotelici radicali e teorici politici del XIV secolo, orientati ad assegnare autonomia politica all'Impero come guida dell'umanità verso il suo fine naturale²⁶. Tra questi ultimi Dante; il soggiorno a Parigi gli avrebbe permesso di seguire da vicino le dispute di quei *filosofanti*²⁷ che commentavano Aristotele affidandosi alla sola ragione. La Facoltà delle arti in quegli anni era un luogo in fermento, uno spazio in cui il dibattito, anche politico, avrebbe potuto alimentare le speranze di riscatto di un intellettuale instancabilmente alla ricerca di una via che conducesse il genere umano alla felicità, fine raggiungibile solo in condizioni di pace e libertà²⁸. Occorre quindi domandarsi: davvero Dante, come scrisse Boccaccio, ebbe la possibilità di frequentare lo *Studium* bolognese e già vicino alla sua vecchiezza n'andò a Parigi, dove, con tanta gloria di sé, disputando, più volte mostrò l'altezza del suo ingegno²⁹? Dolcini ci aveva già indicato la strada che qui intendiamo percorrere, suggerendo che un incontro tra Dante e Marsilio a Parigi potrebbe aver avuto luogo intorno al 1310³⁰; spostando la data solo di qualche anno, proviamo

²⁵ Cfr. M. Grignaschi, *L'ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento?*, in "Medioevo" V (1979), p. 212.

²⁶ Cfr. B. Nardi, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 215-275.

²⁷ Cfr. A. Pegoretti, *Filosofanti*, in "Le Tre Corone" 2 (2015), pp. 11-70.

²⁸ I legami tra Aristotelismo eterodosso e il trattato politico *Monarchia* sono stati al centro dell'attenzione di molti studiosi che avrebbero individuato riflessi di averroismo anche nel *Paradiso*. In particolare, si rimanda agli studi di Enrico Fenzi e Raffaele Pinto, già citati in nota n. 6.

²⁹ *Trattatello in laude di Dante*, I redazione, 23-25 ... cit., p. 15.

³⁰ Cfr. C. Dolcini, *Qualcosa di nuovo su Dante* ... cit., p. 25: *Non sarà mancata l'occasione di un incontro nel vico degli strami, tra le aule universitarie e le case degli studenti. Piace immaginare gomito a gomito un uditore già maturo, con le spalle cadenti e la schiena curva a causa di una artrite anchilosante, come doveva apparire Dante, e uno scolaro più giovane di circa vent'anni, avido di sapere*

a formulare una nuova ipotesi, tenendo conto di alcuni indizi che, verosimilmente, Dante avrebbe prudentemente celato tra i versi del canto XVIII del *Paradiso*, sui quali torneremo. La situazione politica appariva drammatica e senza via d'uscita dopo la morte di Enrico VII; in quel momento, per l'*exul immeritus* allontanarsi dall'Italia poteva essere una scelta ragionevole.

La relazione introduttiva che Marco Santagata presentò al Convegno tenutosi a Pisa nel 2013³¹ proponeva una ricostruzione degli anni successivi al soggiorno di Dante a Genova (1311-1312) culminati nella morte improvvisa dell'imperatore, il 24 agosto del 1313:

*Sappiamo, teste Francesco Petrarca, che nell'inverno del 1311-1312 Dante è a Genova, dove Enrico era arrivato verso la fine di ottobre. Da questo momento, e per parecchi anni, mancano indizi anche labili su dove egli soggiorni. L'ipotesi più economica è che tra febbraio e marzo del 1312 abbia seguito la corte a Pisa, città che resterà la base delle operazioni imperiali fino alla morte di Enrico VII.*³²

Santagata argomentava la sua tesi sostenendo che negli anni che vanno dal 1313 al 1315 l'esule sarebbe rimasto nei dintorni di Pisa, probabilmente ospite del ghibellino Uguccione della Faggiola. Solo più tardi, intorno al 1316, si sarebbe spostato nella Verona di Cangrande, quando le esigenze di sicurezza per lui e la sua famiglia si erano fatte più pressanti. Si trattava di una congettura fondata su semplici indizi, per questo il compianto studioso invitava i relatori del convegno a formulare ipotesi alternative che avrebbero contribuito a far luce su quegli anni scarsamente documentati³³.

e munito della opportuna intelligenza e ambizione per salire nell'autunno del 1312 al governo semestrale della Sorbona.

³¹ Cfr. M. Santagata, *Relazione introduttiva in Enrico VII, Dante e Pisa ...* cit., pp. 37-42.

³² Ivi, p. 40.

³³ Cfr. Ivi, p. 42.

Nella consapevolezza di restare su un piano congetturale, raccogliamo il testimone e rispondiamo all'invito, formulando la nostra ipotesi. È vero che dopo il crollo del 1313 svanirono le speranze che Dante aveva riposto nell'intervento risolutore dell'*alto Arrigo*, ma ciò non significa che prevalse in lui una passiva rassegnazione, come dimostrano le esortazioni ad agire al più presto contro la decadenza morale che devastava l'Italia contenute nella lettera ai cardinali datata 1314³⁴. Pensiamo che dopo la drammatica scomparsa dell'imperatore, il poeta possa aver preso la strada per la Francia, giungendo quindi a Parigi. Con una certa approssimazione, il viaggio potrebbe situarsi negli anni dei due conclavi (1314 e 1316) ovvero in un ampio intervallo di tempo che comprenderebbe gli anni dal 1314 al 1318. Dopo questo viaggio, tornato in Italia, Dante avrebbe gravitato nel Veronese.

Fermiamo brevemente l'attenzione sul perché di quegli elementi comuni, nella *Monarchia* e nel *Defensor pacis*, ai quali Dolcini ha dedicato una parte dei suoi studi³⁵. La circostanza che Marsilio abbia potuto leggere la *Monarchia* nell'anno in cui incontrava Ludovico il

³⁴ Sull'undicesima epistola di Dante, indirizzata ai cardinali italiani, si rinvia ai seguenti studi: C. Villa, *Dante fra due Conclavi (Luglio 1314-Giugno 1316): per un restauro storico-conservativo della Lettera ai Cardinali «Apostolica Sede Pastore Vacante»*, in "Studi Danteschi", LXXX (2015), pp. 1-21; G.L. Potestà, *Dante in conclave. La Lettera ai cardinali*, Vita e Pensiero, Milano 2021. Si veda anche l'edizione delle *Epistole*, in M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi (a cura), *Epistole, Egloge, Quaestio de Aqua et Terra*, vol. V, NECOD, introduzione di A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2016, pp. 192-217.

³⁵ Cfr. C. Dolcini, *Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena. Il nodo degli anni 1324 e 1330*, in *Etica e Politica: Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del convegno internazionale tenutosi ad Assisi dal 15 al 17 Ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, p. 284: *Non ci sono altre risorse anche se può dispiacere la rinuncia a sviluppare un impulso di ipotesi connesse alla datazione tarda della Monarchia (1317?), non lontana dal Defensor Pacis: che se fu condotto a termine a Parigi il 24 Giugno 1324, non sappiamo quando e dove Marsilio avesse incominciato a scriverlo*. Lo studioso ha messo in parallelo alcuni passi dei due trattati e ha individuato interessanti affinità tra il primo libro della *Monarchia* e la prima *dictio* del *Defensor Pacis*.

Bavaro a Pisa (1328) è l'ipotesi più accreditata, ma non spiega il motivo dei tanti parallelismi presenti nelle due opere (particolarmente evidente il nesso tra la condizione di pace e il raggiungimento della felicità terrena). Pur considerando le divergenti visioni della politica e della storia che emergono dai due trattati³⁶, non si possono ignorare certe coincidenze tematiche. Occorre dunque un cambiamento di paradigma: si può supporre che le corrispondenze siano la testimonianza di quel viaggio oltralpe, la traccia lasciata dall'incontro a Parigi tra l'esule e i due maestri che intanto ideavano il *Defensor pacis*, alcuni anni prima della sua pubblicazione³⁷. L'edizione critica dell'opera conta circa seicento pagine³⁸ e ciò fa pensare a tempi di composizione piuttosto lunghi; riconosciamo dunque attendibilità alla tesi di quanti hanno ritenuto che l'autore del *Defensor Pacis* sia sceso in campo con la sua penna molti anni prima del 1324³⁹.

L'incontro con un poeta caduto in disgrazia per le sue idee politiche filo-imperiali (idee che avevano già trovato una prima espres-

³⁶ Cfr. A. Tabarroni, *Dante e Marsilio: due vie alla naturalizzazione della politica*, in A. Mazzucchi (a cura), «*Per beneficio e concordia di studio*» ... cit., pp. 888-889.

³⁷ Cfr. Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, Libro primo, capitolo I, par. 6: ... *io ho scritto tutte le sentenze che seguono, dopo un periodo di diligente e scrupolosa ricerca degli argomenti* Così, dedicando l'opera a Ludovico il Bavaro, il discendente di Antenore, autore del *Defensor pacis*, ricorda il lungo periodo di studio che aveva preceduto la scrittura dell'opera politica. Le citazioni dall'opera politica sono tratte da Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, traduzione e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, introd. di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, 2 voll., BUR, Milano 2001 (ed. orig. Marsilii de Padua, *Defensor Pacis*, in *Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum*, herausgegeben von Richard Scholz, 2 voll., Hahnsche Buchandlung, Hannover-Lipsia 1932-1933). La citazione in nota è tratta da *Il Difensore della pace*, vol. 1, p. 11.

³⁸ Cfr. Marsilii de Padua, *Defensor Pacis*, herausgegeben von Richard Scholz ... cit.

³⁹ Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione* a Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, vol. 1 ... cit. p. X; C. Vasoli, *Introduzione* a Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace, primo discorso*, Marsilio Editori, Venezia 1991, p. 19; C. Dolcini, *Introduzione* a *Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 3; Id., *Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena* ... cit., p. 284.

sione nella Pace di Luni, come abbiamo visto), l'arrivo a Parigi di un intellettuale che nel *Convivio* aveva saputo allargare il suo sguardo a questioni filosofiche ben note ai maestri delle arti⁴⁰, avrebbe rappresentato un'occasione importante anche per Marsilio e Jandun che iniziavano a teorizzare un sistema politico nuovo e indipendente dal controllo ecclesiastico. Non si può escludere che, in quel contesto, il poeta abbia visionato un manoscritto contenente una parte dell'opera ancora clandestina e tenuta in prudente anonimato per la sua radicalità; si trattava di un'opera innovativa che, una volta pubblicata (e poco più tardi condannata), avrebbe reimpostato in modo nuovo la teoresi sui rapporti tra Impero e Papato e sarebbe arrivata a influenzare profondamente anche il dibattito politico moderno⁴¹. Dante in quegli anni aveva già maturato le sue idee politiche sulla necessità del potere imperiale per il raggiungimento della felicità terrena, presentate come una semplice digressione nel quarto trattato del *Convivio* e poi dimostrate razionalmente nella *Monarchia*⁴². Alle prese con una *Commedia* che non lasciava impuniti gli abusi politici del Papato avignonese, avrebbe trovato utile frequentare i maestri parigini, questionare con loro da vero intellettuale che ama-

⁴⁰ A tal proposito, cfr. G. Fioravanti, *La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia*, in J. Bartuschat, A.A. Robiglio (a cura), *Il Convivio di Dante*, Longo Editore, Ravenna 2015, pp. 157-163; E. Fenzi, *Conoscenza e felicità nel III e IV del Convivio*, in C. Cattermole, C. de Aldama, C. Giordano (a cura), *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*. Atti del convegno di Madrid (5-7 Novembre 2012), Ediciones de La Discreta, Alpedrete (Madrid) 2014, pp. 411-454.

⁴¹ Cfr. S. Simonetta, *Marsilio in Inghilterra. Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto, Milano 2001.

⁴² Cfr. G. Fioravanti, *Nobiltà e Impero tra «Convivio» e «Monarchia»*, in *Enrico VII, Dante e Pisa ... cit.*, p. 319: *Quel che il Convivio ha invece di nuovo in comune con la Monarchia è appunto la fondazione filosofica della auctoritas imperiale, la dimostrazione della sua necessità per il raggiungimento della felicità umana, che pone automaticamente l'Impero al di là di ogni attentato da parte di ogni legislazione ecclesiastica: come afferma icasticamente la Monarchia, all'Impero appartengono di diritto, come uomini, anche gli Asiani e gli Africani che non riconoscono l'autorità papale.*

va includere nel proprio orizzonte di pensiero tradizioni culturali eterogenee⁴³. Il Poeta avrebbe certamente colto l'occasione per un confronto scevro da preclusioni ideologiche, disposto ad ascoltare anche tesi opposte alle sue – inderogabile per Dante il motto paolino *nulla potestas nisi a Deo* – pronto a disputare sul modo in cui andava intesa e organizzata una nuova relazione tra autorità spirituale e potere politico, negli anni in cui il disordine istituzionale regnava sovrano. Erano cambiate molte cose rispetto agli anni in cui Enrico VII tentava di soccorrere l'Italia mostrando ancora il suo ossequio al pontefice in carica⁴⁴. Si cominciava a delineare la possibilità di negare alla Chiesa molte delle sue prerogative così come sarebbe avvenuto più tardi a Roma il 17 Gennaio 1328 con l'incoronazione imperiale di Ludovico il Bavaro⁴⁵, quando le tesi del *Defensor pacis* sulla sovranità popolare erano ormai ben note. A Parigi, Dante avrebbe dunque potuto confrontarsi con coloro che – pur non condividendo le sue convinzioni sulla *reverentia* filiale che Cesare deve a Pietro⁴⁶ – erano però animati dalle stesse intenzioni: rimettere in discussione una vasta trattatistica di parte curiale che interpretava in modo distorto i *documenta spiritualia* per giustificare la *plenitudo potestatis in temporalibus* rivendicata dai successori di Pietro⁴⁷. Si

⁴³ Cfr. C. Martello, *Fonti filosofiche medievali di Dante*, in G. Baldassarri, V. Di Iasio, G. Ferroni, E. Pietrobon (a cura), *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, Atti del XVIII congresso dell'ADI (Padova, 10-13 settembre 2014), ADI editore, Roma 2016.

⁴⁴ Cfr. C. Dolcini, *Marsilio e Ockham*, in *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Pàtron Editore, Bologna 1988, p. 301.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia* III, XVI, 18. Le citazioni dalla *Monarchia* sono tratte da P. Chiesa, A. Tabarroni (a cura), *Monarchia*, in Dante Alighieri, *Le Opere*, vol. IV, op. cit.

⁴⁷ Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Marsilio da Padova, Il Difensore della pace ... cit.*, pp. XIV-XV: *Proprio quei luoghi della Scrittura – usati dai sostenitori del papa a conferma della “pienezza del suo potere” – stanno a dimostrare come soltanto un’interpretazione distorta possa ricavare da essi la tesi di un dominio papale in temporalibus*. Ciò è affermato da Dante nella *Monarchia*

potrebbe quindi ipotizzare una certa influenza del pensiero politico dantesco – già maturo in quegli anni – sugli autori del *Defensor pacis*? Come ha notato Stefano Simonetta, condividendo a sua volta le tesi di Conal Condren sulla controversa categoria di ‘influenza’ a cui ricorrono gli storici del pensiero⁴⁸, qualsiasi lettura di un’opera cronologicamente anteriore non pone l’autore che l’avrebbe poi utilizzata su un piano di *totale passività*⁴⁹; di conseguenza, qualsiasi idea Dante abbia sostenuto in questo ipotetico confronto parigino, può aver influenzato i suoi interlocutori, suggerendo loro idee e concetti che sarebbero poi stati reinterpretati e assimilati in una nuova lettura dai tratti assolutamente originali e innovativi rispetto al modello dantesco. La visione politica di Dante era senza dubbio alternativa a quella marsiliana⁵⁰; egli teorizzava un dualismo di poteri che conduceva ad una reale autonomia di ruoli ma nel rispetto reciproco⁵¹, e soprattutto non avrebbe ammesso i criteri di fondazione dell’ordine politico che sarebbero stati espressi nel *Defensor pacis*⁵². Non resta-

III, XVI, 8 ... cit., pp. 233-235: i *philosophica documenta* insegnano l’esercizio razionale delle virtù morali e intellettuali in vista della felicità terrena, ma solo quando si tratta di raggiungere una più alta beatitudine (ultraterrena) occorre riferirsi ai *documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt*.

⁴⁸ Cfr. C. Condren, *The Status of Appraisal of Classic Texts*, Princeton University Press, 1985, p. 134.

⁴⁹ S. Simonetta, *Marsilio in Inghilterra* ... cit., p. 19.

⁵⁰ Come riconosce Andrea Tabarroni individuando i due diversi approcci al discorso politico, i due diversi linguaggi utilizzati dai due autori per giustificare la naturalità della comunità politica: Dante avrebbe seguito la via ontologica, Marsilio piuttosto quella biologica. Ma al di là di queste precisazioni, lo stesso studioso riconosce l’esistenza di alcuni parallelismi tra i due trattati politici. Cfr. A. Tabarroni, *Dante e Marsilio* ... cit., pp. 877-890.

⁵¹ Una chiara e completa esposizione del pensiero politico di Dante e di altri autori a lui contemporanei si legge in R. Lambertini, *Da Egidio Romano a Giovanni da Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento*, in C. Dolcini (a cura), *Il pensiero politico. Idee Teorie Dottrine, Età antica e medievale*, vol. I, UTET, Torino 1999, pp. 209-254.

⁵² Cfr. G.C. Garfagnini, *Alcune osservazioni intorno al Defensor pacis di Marsilio da Padova*, in “Annali del Dipartimento di Filosofia 2003-2004”, (2005), Firenze University Press, p. 39: *Di conseguenza, anche l’ordinamento legislativo nel*

va tuttavia senza voce l'esigenza di una prassi politica in cui l'autorità della *ragione scritta*⁵³ avrebbe garantito ai popoli pace e libertà politica, e questo è senza dubbio uno dei tratti che accomunano i due autori⁵⁴. Non possiamo perciò dimenticare l'alta considerazione che Dante e Marsilio ebbero nei confronti di un'idea di Impero ben governato in vista del raggiungimento della felicità civile ovvero del fine ultimo terreno; per entrambi tale felicità poteva essere garantita da una condizione di pace (*tranquillitas*) in cui i popoli progrediscono, e in cui è custodito il bene delle popolazioni⁵⁵.

A Parigi, Marsilio era coadiuvato da Giovanni di Jandun, noto come uno dei migliori allievi dello *Studium*. Dopo aver ottenuto il titolo di *magister artium*, Jandun si era distinto per le sue posizioni radicali e per aver sviluppato una teoresi filosofica fondata sulla

suo complesso non deriva dal suo maggiore o minore adeguamento ad un ordine sovratemporale, inteso come la pace contemplativa dei beati, ma dalla rispondenza ai criteri di fondazione e conservazione di un ordine politico che, con un sistema di premi e punizioni, consenta il conseguimento delle finalità proposte. E quindi, a maggior ragione il governo che sostanzia in concreto quell'ordine politico può essere definito retto (fondendo in qualche misura, con il concetto aristotelico, il riecheggiamento agostiniano) qualora si ponga in essere come espressione di una elezione o di una delega che esplicitano un consenso volontario.

⁵³ Dante Alighieri, *Convivio* IV, IX, 8-9, in G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese (a cura), *Opere*, vol. 2, ed. diretta da M. Santagata, Mondadori, Milano 2014, p. 620: *Onde dice Augustino: Se questa – cioè equitate – li uomini la conoscessero, e conosciuta servassero, la ragione scritta non sarebbe mestiere; e però è scritto nel principio del Vecchio Digesto: “La ragione scritta è arte di bene e d'equitate”. A questa scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie che dette sono, si stendono, siamo subietti; e più oltre no.*

⁵⁴ Cfr. G.C. Garfagnini, *Monarchia: manifesto di libertà e responsabilità civile*, in “Studi Danteschi” LXXV (2010), pp. 13-23. Anche nel *Defensor pacis*, Garfagnini ha individuato, tra i concetti chiave dell'opera, il primato della legge positiva (che avrebbe garantito una libertà politica non condizionata da norme sovratemporali) e il valore della pace. Cfr. Id., *Alcune osservazioni intorno al Defensor pacis di Marsilio da Padova* ... cit., p. 36.

⁵⁵ Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, Libro primo, cap. I, 1, vol. I ... cit., pag. 2.

separazione tra ragione e fede⁵⁶. Il maestro francese originario della regione dello Champagne e autore di numerosi commenti all'opera dello Stagirita – tra cui un commento al *De Anima*⁵⁷ – a partire dal 1315 avrebbe insegnato anche agli studenti del prestigioso Collegio di Navarra⁵⁸ dove il *magister artium* era tenuto in grandissima considerazione; qui, per statuto, l'incarico doveva essere conferito a un maestro proveniente dallo Champagne, regione in cui si trovava il borgo natìo di Giovanni⁵⁹. Che Jandun abbia dato un importante contributo alla composizione del *Defensor Pacis* è un fatto che gran parte degli studiosi accettano⁶⁰; pur non disponendo dei suoi com-

⁵⁶ Sul pensiero filosofico e teologico di Jandun, si vedano: M. Grignaschi, *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano" 70 (1958), pp. 425-496; L. Schmugge, *Johannes von Jandun (1285/89-1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*, Anton Hiesermann, Stuttgart 1966; C.J. Ermatinger, *John of Jandun in his relations with arts masters and theologians*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*. Institut d'Etudes Médiévales, VRIN, Montréal/Paris 1969, pp. 1173-1184; Z. Kuksewicz, *Jean de Jandun et sa conception de la philosophie*, in J.A. Aertsens, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, in "Miscellanea Mediaevalia" 26 (1998), pp. 428-434; J-B. Brenet, *Âme cogitative, âme intellectuelle: Jean de Jandun et la duplex forma propria de l'homme*, in "Vivarium" 46 (2008), pp. 318-341; A. Vella, *Voluntas Aeterna. Causalità e infinito nelle Quaestiones in Aristotelis De Caelo, di Giovanni di Jandun*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2013.

⁵⁷ Cfr. A. Pacchi, *Note sul commento al 'De Anima' di Giovanni di Jandun*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia" 13 (1958), pp. 372-383; 14 (1959), pp. 437-457; 15 (1960), pp. 354-375.

⁵⁸ Cfr. C. Pincin, *Nota critica a Marsilio da Padova, Defensor Pacis, nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1966, p. 532.

⁵⁹ Cfr. A. Le Roux De Lincy, L.M. Tisserand (eds.), *Deux éloges de la ville de Paris composés en 1323 par Jean de Jandun et une anonyme qualifié de dictateur*, in *Paris et ses historiens aux XIV et XV siècles*, Imprimerie Impériale, Paris 1867, p. 5. A tal proposito si veda anche M. Utrera, *La Universidad de Paris en el Tractatus de laudibus Parisius de Juan de Jandun*, in "Patristica et Medievalia" 42/2 (julio-diciembre, 2021), <https://doi.org/10.34096/petm.v42.n2.10369>, p. 66.

⁶⁰ Cfr. C. Pincin, *Marsilio*, Giappichelli, Torino 1967, p. 149-157; C. Vasoli, *Introduzione*, op. cit., pp. 52-53; C. Dolcini, *Marsilio da Padova e Giovanni di Ja-*

menti all'*Etica Nicomachea* e alla *Politica*, anche altre opere del maestro francese possono fornirci dettagliate spiegazioni sul modo in cui gli uomini che organizzano politicamente la *civitas* costruiscono corrette relazioni di convivenza⁶¹. Senza concludere che Dante abbia condiviso espressamente idee eterodosse, è stato opportunamente notato da Paolo Falzone che la sensibilità del poeta fiorentino risultava affine a quella di Jandun quando riconosceva la difficoltà di ricondurre a razionalità le verità di fede non dimostrabili logicamente, come anche il maestro sostenne nelle delicate *quaestiones de anima*⁶². Giovanni amava molto lo *Studium* parigino, tanto da tesserne le lodi e definirlo un *paradiso terrestre* in un piccolo trattato⁶³ che compose raccontando di un luogo in cui era possibile disputare liberamente, sostenendo tesi diametralmente opposte, ricercando la

ndun, in D. Quaglioni (a cura), *Storia della Chiesa*, vol. IX (*La crisi del Trecento e il papato avignonese, 1274-1378*), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 435-446; Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, op. cit., pp. IX-XI. Come ha notato Gianluca Briguglia, i nomi dei due *virī reprobi*, Marsilio e Giovanni, venivano indicati come gli autori del *Defensor pacis* in tutti i documenti medievali. Solo con la prima edizione a stampa, l'*editio princeps* pubblicata nel 1522 a Basilea su iniziativa del luterano Licentius Evangelus, il nome di Jandun viene meno. Cfr. G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Carocci Editore, Roma 2013, pp. 25-36.

⁶¹ Cfr. A. Tabarroni, *Dante e Marsilio ... cit.*, p. 878: *Politica, per Jandun, è la sfera delle azioni pratiche, attive, che ricadono nei tre ambiti del discorso esclamatorio, discettatorio e concionatorio, attraverso i quali si stabilisce l'ordine della civitas con riguardo agli uomini che la abitano. Secondo questa concezione, la politica è pertanto un'attività eminentemente discorsiva, un discorso che si svolge tra gli uomini allo scopo di intrattenere le corrette relazioni di convivenza in vista di un fine comune. Il fine della politica è poi, com'è noto, indicato da Aristotele nella definizione stessa della civitas come comunità perfettamente autosufficiente istituita con lo scopo di vivere bene, "cioè a vita felice", come dice Dante. Qui è riportata la concezione della politica che il filosofo francese esprime nel commento al XII libro della *Metafisica* di Aristotele.*

⁶² Cfr. P. Falzone, *Virgilio, Stazio e le sofferenze dell'anima nell'aldilà*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, II. *Purgatorio*, 2. *Canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 745-774 (in particolare le pagine 757-758).

⁶³ Cfr. M. Utrera, *La Universidad de París en el Tractatus de laudibus Parisius de Juan de Jandun*, op. cit., pp. 63-84.

verità⁶⁴. La figura del maestro francese potrebbe velatamente tornare anche in alcuni canti del *Paradiso*.

3. Il ruolo del padovano Albertino Mussato

Prima di proseguire, occorre porsi ancora qualche domanda: quale motivo spinse Dante a recarsi a Parigi? Quali fatti, a lui noti, lo avrebbero portato a frequentare per qualche tempo lo *Studium* parigino? Crediamo che una possibile risposta si possa trovare nell'ambiente che ospitava il cenacolo dei preumanisti veneti tra cui spiccava il padovano Albertino Mussato, poeta e storiografo⁶⁵. L'*incontro impossibile* tra Dante e Mussato – riprendendo l'illuminante e convincente intuizione di Gabriella Albanese⁶⁶ – potrebbe rivelare la conoscenza da parte del Poeta dell'opera storiografica⁶⁷ che ave-

⁶⁴ Cfr. O. Weijers, *A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout 2015, pp. 25-26.

⁶⁵ Cfr. G. Albanese, «Poeta et Historicus». La laurea di Mussato e Dante, in R. Modonutti, E. Zucchi (a cura), «Moribus antiquis sibi me facere poetam». Albertino Mussato nel VII centenario dell'incoronazione poetica (Padova 1315-2015), SISMEL, Firenze 2017, pp. 3-45.

⁶⁶ Cfr. G. Albanese, *Introduzione a Dante Alighieri, Egloge*, in Dante Alighieri, *Opere*, vol. II ... cit., p. 1597: *Quello fra Dante e Mussato fu per molti versi un incontro impossibile, ma in quel "piccolo mondo" padano ancora più impossibile risulta pensare che non si fossero annusati, percepiti, in un silenzio assordante, i due intellettuali di maggior spicco di una società che si apriva alle diverse avanguardie che essi rappresentavano*.

⁶⁷ Cfr. Albertini Mussati Paduani Historiographi et tragoedi, *De gestis Heinrici VII Cesaris Historia Augusta XVI libri comprehensa*, a Felice Osio iam edita, nunc recusa notis ejusdem Osii, Pignorii et Villani suis locis appositis. Le opere storiografiche del Mussato si leggono nell'edizione curata da Ludovico Antonio Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. X, tomo 2, Ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, Mediolani 1727. Si rimanda ai seguenti studi sull'opera del Mussato storiografo: M. Dazzi, *I codici contenenti opere storiche del Mussato*, in *Atti e memorie dell'Accademia Patavina*, LXXVIII, parte III (1965-66), *Memorie della classe di scienze morali*, pp. 345-382; G.M. Gianola, *Albertino Mussato "personaggio" e la "Traditio civitatis Padue": primi appunti*, in D. Rasi (a cura),

va fornito ai suoi contemporanei una cronaca dettagliata delle gesta dell'*alto Arrigo*. In più, Mussato fu autore di numerose epistole metriche, due delle quali indirizzate al suo concittadino Marsilio⁶⁸. Le epistole *ad Magistrum Marsilium Paduanum* vennero scritte in tempi diversi; qui ci interessa la prima perché composta quando Dante è ancora in vita: anche se per la sua datazione Luca Lombardo ci fornisce un ventaglio di possibilità, essa andrebbe comunque collocata tra il 1312 e il 1319⁶⁹. Qui Albertino rimprovera benevolmente Marsilio di *inconstancia*⁷⁰; secondo quanto riferisce il poeta patavino, il giovane maestro avrebbe abbandonato il sacro studio della Medicina per attività meno nobili, essendosi cinto di *spada tedesca*⁷¹. Si trat-

Miscellanea di studi in onore di Giovanni Da Pozzo, Editrice Antenore, Roma-Padova 2004, pp. 3-28; Ead., *La tradizione del 'De gestis Henrici' di Albertino Mussato e il velo di Margherita*, in "Filologia mediolatina" XVI (2009), pp. 81-113; G.M. Gianola, R. Modonutti (a cura), Albertino Mussato, *Traditio civitatis Paduae ad Canem Grandem – Ludovicus Bavarus*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015; R. Modonutti (a cura), Albertino Mussato, *De gestis Italicorum post Henricum VII Cesarem (Libri I-VII)*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018.

⁶⁸ Cfr. L. Lombardo (a cura), Albertino Mussato, *Epistole metriche*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2020.

⁶⁹ Cfr. L. Lombardo, *Introduzione* a Albertino Mussato, *XII epistola ad Magistrum Marsilium Paduanum*, in *Epistole metriche ... cit.*, pp. 307-308. Questa datazione è condivisa dalla maggior parte degli studiosi; tuttavia Silvana Collodo – per risolvere un'apparente incongruenza – ha considerato più opportuno datarla al 1325, dopo la pubblicazione del *Defensor pacis*. Cfr. S. Collodo, *Marsilio da Padova e la polemica sul Papato nella testimonianza di Albertino Mussato*, in M. Rossi, G.M. Varanini (a cura), *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano, studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Herder, Roma 2005, pp. 243-245; R. Modonutti, *Il Ludovicus Bavarus di Albertino Mussato: genesi e tradizione*, in "Italia medioevale e umanistica" L (2009), pp. 179-210 (in particolare p. 183).

⁷⁰ Albertino Mussato, *XII epistola ad Magistrum Marsilium Paduanum ... cit.*, p. 313: *Eiusdem ad magistrum Marsilium phisicum Paduanum arguens eum de inconstancia*. A tal proposito si veda C. Pincin, *Marsilio*, Giappichelli, Torino 1967, pp. 36-45.

⁷¹ Albertino Mussato, *XII epistola*, trad. di L. Lombardo ... cit., p. 316: *[I-5] O unica luce brillante, da tempo affidata alla terra padovana, prediletta e fortunata stirpe del buon Matteo, di' la verità! O forse che a dire la verità è la voce maligna di una fama ambigua, secondo cui tu, sfuggito al cammino dello studio sacro, ti*

ta forse di un riferimento alla nuova causa politica abbracciata da Marsilio? L'idea che l'epistola sia stata composta prima del 1321 rafforza la nostra ipotesi: supponiamo che in quegli anni le opere del Mussato avrebbero sollecitato la curiosità di Dante, dandogli un buon motivo per visitare i luoghi in cui cominciava a prendere forza e forma scritta un pensiero politico filo-ghibellino.

La biografia di Mussato ricalca per alcuni versi quella del poeta fiorentino, avendo subito la stessa condanna all'esilio per motivi politici negli ultimi anni della sua esistenza⁷². Secondo Gabriella Albanese, *l'incontro impossibile tra Dante e il cenacolo umanistico: tra Dante e Mussato*⁷³ si realizza nel 1319, quando Giovanni Del Virgilio invita Dante ad abbandonare la poesia in volgare per comporre un poema epico in latino. La prima *Egloga* del maestro bolognese apre la corrispondenza con un omaggio all'autore di *canti nuovi*⁷⁴ e un invito a scrivere un *carme* in latino che narri vicende legate alla cronaca politica del tempo⁷⁵, così da ottenere la fama negli

saresti volto alle peggiori attività umane? [6-10] Ecco che si mormora che tu, essendoti rivestito le tempie di cavo ferro, sopporti una grave corazza e, con la barba che preme, levi all'alto cielo occhiate incerte. Alcuni dicono che ti cinge una spada tedesca, altri invece che tu ti armeresti di una spada tedesca.

⁷² Cfr. L. Lombardo, «*Exul ad Externas ultro se contulit oras*». *Esilio e memoria classica nelle Epistole metriche di Albertino Mussato*, in C. Berra, P. Borsa, M. Comelli, S. Martinelli Tempesta (a cura), *Epistolari dal Due al Seicento: modelli, questioni ecdotiche, edizioni, cantieri aperti*, Università degli Studi, Milano 2018, "Quaderni di Gargnano" 2 – <<https://riviste.unimi.it/quadernidigargnano>>, pp. 685-719.

⁷³ G. Albanese, *Introduzione a Dante Alighieri, Egloge ... cit.*, p. 1598.

⁷⁴ Giovanni del Virgilio a Dante Alighieri [Egloga I], 1, in *Egloge*, trad. di G. Albanese, in *Opere*, vol. II, cit., p. 1637.

⁷⁵ Cfr. Ivi, 25-35 ... cit., p. 1639: *E già molti fatti implorano la luce della tua voce: narra, orsù, con qual volo lo scudiero di Giove assurse alla gloria degli astri; narra dei fiori, dei gigli che l'aratore infranse; narra dei daini frigi lacerati dal dente canino; narra dei monti liguri e delle flotte partenopee in un carme con cui tu possa toccare le colonne d'Ercole, e per cui ti ammirerà l'Istro rifluendo devoto, e ti conosceranno il Faro e il regno che fu un tempo d'Elissa. Se ami la fama, non ti accontenterai di restringerti in chiuso recinto, né di essere celebrato dal solo plauso del volgo.*

ambienti universitari e il meritato riconoscimento come poeta. Così prendono forma le *Egloge* dantesche, ma il Poeta sceglie il modello della bucolica virgiliana; notevoli le coincidenze tematiche con alcuni canti del *Paradiso* quando viene ripreso il tema dell'incoronazione poetica⁷⁶. Il risultato è una dialettica epistolare attraverso cui Dante ribadirà che solo con la *Commedia* e dunque con la poesia in volgare avrebbe finalmente ottenuto l'alloro poetico⁷⁷. Forse c'è ancora qualcosa di importante da rivelare, un *Paradiso* da completare e un messaggio che il profeta preferisce prudentemente affidare agli oscuri versi del poema sacro.

La nostra ipotesi ci porta quindi a scavare tra i velati indizi che Dante ama inserire nella *Commedia*; riflettiamo su alcuni passaggi del canto XVIII del *Paradiso*⁷⁸.

4. Una questione scolastica in *Paradiso*

Dopo aver assistito al configurarsi, nel cielo di Giove, di una lunga sequenza di immagini che si concludono con la rappresentazione di un'aquila – immagini di grande spessore poetico sulle quali torneremo presto – Dante, negli ultimi versi, si cala inaspettatamen-

⁷⁶ Cfr. L. Pertile, *Le Egloghe di Dante e l'antro di Polifemo*, in Z.G. Barański, M. McLaughlin (ed.), *Dante the Lyric and Ethical Poet*, Legenda, Oxford 2010, pp. 153-167.

⁷⁷ M. Petoletti, *Nota introduttiva* a Dante Alighieri, *Egloge*, in M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi (a cura), *NECOD*, vol. V., cit., p. 498: *Così Dante risponde all'offerta dell'incoronazione condizionata dalla stesura di un poema latino: sarebbe stata la Commedia a meritargli l'agognato alloro.*

⁷⁸ Sul canto XVIII del *Paradiso* esiste una vasta bibliografia, qui si vedano G. Angiolillo, *Il canto XVIII del Paradiso*, in "Misure Critiche" 21 (1991), pp. 5-23; M. Picone, *Canto XVIII*, in G. Güntert, M. Picone (a cura), *Lectura Dantis Turicensis: Paradiso*, Cesati, Firenze 2002, pp. 265-279; C. Calenda, *Canto XVIII. 'Segnare a li occhi miei nostra favella': L'immaginazione visiva al servizio della parola*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III/ 2, *Paradiso. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 533-555.

te nella realtà storica del suo tempo e assume un tono profetico e minaccioso:

*Ma tu che sol per cancellare scrivi,
 pensa che Pietro e Paulo, che moriro
 per la vigna che guasti, ancor son vivi.
 Ben puoi tu dire: «I' ho fermo 'l disiro
 sì a colui che volle viver solo
 e che per salti fu tratto al martiro,
 ch'io non conosco il pescator né Polo.»⁷⁹*

Il destinatario dell'invettiva è Giovanni XXII, il pontefice in carica negli anni in cui Dante compone la terza cantica⁸⁰. Al *Caorsino* il poeta rivolgerà altre accuse (*Paradiso* XXVII, 58) ma qui l'uso del *tu* e il riferimento a un tempo presente sollecitano attenzione. I versi sembrano confermare l'idea che Dante fosse a conoscenza dell'esistenza di due figure che avrebbero punito con la loro opera gli abusi politici del papa. Appare perciò verosimile che dietro ai nomi dei Santi Pietro e Paolo *che moriro*, si celino i nomi dei due che *ancor son vivi* (secondo il senso letterale). Il condizionale è d'obbligo, l'ipotesi potrebbe sembrare azzardata, ma avrebbe senso all'interno dell'intenzione dantesca di celare *sotto 'l velame de li versi strani*⁸¹ le numerose profezie pronunciate dallo *scriba Dei*⁸². Se la nostra ipotesi è esatta, il tono profetico rimanderebbe ai due autori di un'opera straordinaria che sta lentamente prendendo forma in clandestinità. Il canto si conclude con le parole beffarde dello stesso pontefice, devoto solo alla figura del Battista, il cui volto è impresso

⁷⁹ *Paradiso* XVIII, 130-136.

⁸⁰ È il giudizio di gran parte degli studiosi. Si rimanda a C. Calenda, *Canto XVIII, op. cit.*, in particolare alla nota di approfondimento, pp. 556-557.

⁸¹ *Inferno* IX, 63.

⁸² Facciamo tesoro del suggerimento di Corrado Calenda, secondo il quale qui a dominare la scena è il presente del narratore, la cronaca di ciò che sta accadendo sulla terra, l'accusa che lo *scriba Dei* rivolge a Giovanni XXII, profetizzando la sua giusta punizione. Cfr. C. Calenda, *op. cit.*, pp. 553-555.

sulla moneta fiorentina, il suo unico desiderio.

Ancora un riferimento alla cupidigia, il peggiore dei peccati. Sembra che l'idea del Veltro torni a ripetersi anche nella terza cantica ed è molto probabile, come notava Nicolò Mineo, che tale figura sia appartenuta al mondo terreno e al tempo di Dante⁸³. Il Veltro dantesco è stato ricondotto alla figura imperiale di Enrico VII, il *nesso di Dio* citato nel XXXIII canto del *Purgatorio*, la cui composizione fu probabilmente ispirata dalla discesa in Italia dell'*alto Arrigo*⁸⁴. Ma dopo il drammatico epilogo di Buonconvento occorre ridare nuova linfa all'idea del misterioso personaggio. Si può supporre a questo punto che Dante abbia sentito la necessità di adattarsi alla nuova situazione politica che si andava delineando dopo il 1313 e prende così corpo anche la tesi del rimaneggiamento di alcuni canti, in particolare della prima cantica che, secondo Giorgio Inglese, avrebbe subito una revisione e sarebbe stata completata *nella forma testuale da cui Dante si separò, ritenendola definitiva, qualche tempo dopo la morte dell'Imperatore*.⁸⁵ La composizione della *Commedia* doveva dunque proseguire per dare espressione alle speranze di Dante che confidava in un rinnovamento morale e politico e anche la revisione del primo canto dell'*Inferno* sarebbe stata necessaria per dare una descrizione più aderente del misterioso personaggio, presentato non tanto come un condottiero in armi ma come un modello di *sapienza, amore e virtute*. Il viaggio a Parigi potrebbe situarsi negli anni in cui il poeta compone il canto XVIII del *Paradiso*, nonché i due canti successivi contenenti i discorsi che l'aquila pronuncerà. Dante assume quindi il tono profetico che gli serve per suggerire al lettore nuovi indizi su ciò che accadrà in un prossimo futuro: il disegno provvidenziale di Dio sta per compiersi anche se è già pronto

⁸³ Cfr. N. Mineo, *La profezia del Veltro e la composizione della «Divina Commedia»*, in *«Le forme e la storia»* n.s. VIII, (2015) 2, pp. 619-635.

⁸⁴ Cfr. N. Mineo, *La discesa di Enrico VII in Italia e il profetismo dantesco: il «cinquecentodieci e cinque»*, in *«Le forme e la storia»* n.s. XI, (2018) 1, pp. 9-30.

⁸⁵ G. Inglese, *Vita di Dante*, op. cit., p. 118.

un posto in paradiso per l'ormai defunto Enrico VII⁸⁶. Occorre dunque chiedersi se il virtuoso Veltro, negli anni in questione, potrebbe identificarsi con il maestro Giovanni di Jandun, profondo conoscitore di questioni teologiche, compagno di studi del *figlio di Antenore* e autore della seconda *dictio* del *Defensor pacis*. Nelle pagine che seguono proveremo a dare una risposta che non pretende, tuttavia, di essere esaustiva.

Torniamo intanto alla *bella image*⁸⁷ dell'aquila che il pellegrino osserva dopo il passaggio al cielo di Giove. Qui le luci dei beati disegnano delle lettere alfabetiche che, rilevate in successione, permettono a Dante di concepire nella sua mente la scritta *DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM*:

*Mostrarsi dunque in cinque volte sette
vocali e consonanti; e io notai
le parti sì, come mi parver dette.
'DILIGITE IUSTITIAM', primai
fur verbo e nome di tutto 'l dipinto;
'QUI IUDICATIS TERRAM' fur sezzai.
Poscia ne l'emme del vocabol quinto
rimasero ordinate; sì che Giove
pareva argento li d'oro distinto.⁸⁸*

Il primo versetto biblico del libro della *Sapienza* ricorda che la giustizia è la virtù raccomandata ai governanti della Terra. Gli spiriti dei beati si concentrano quindi sulla 'M' che ha composto l'ultimo vocabolo e che improvvisamente si trasforma in una figura che rappresenta la testa e il collo di un'aquila. Ci sembra calzante la lettura che ne diede Michelangelo Picone per il quale l'aquila, che avrebbe di lì a poco pronunciato due diversi discorsi⁸⁹, rappresenterebbe una

⁸⁶ Cfr. *Paradiso* XXX, 133-138.

⁸⁷ Così descritta nel secondo verso del XIX canto del *Paradiso*.

⁸⁸ *Paradiso* XVIII, 88-96.

⁸⁹ Per i discorsi dell'aquila si rimanda a *Paradiso* XIX e XX. Cfr. Porro P., *La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'Aquila e la teodicea*

*sorta di arcipersonaggio col quale l'actor si confronta, e nel quale compiutamente si ritrova*⁹⁰. Prima che la 'M' completasse la sua trasformazione in aquila, però, alcune *luci* si erano collocate sulla sommità della lettera trasformandola in un giglio araldico. Dopo il primo movimento, anche *l'altra bēatitudo* che prima aveva dato forma a un giglio, segue la 'mprenta, contribuendo a formare la figura finale dell'aquila:

*L'altra bēatitudo, che contenta
pareva prima d'ingigliarsi a l'emme,
con poco moto seguìtò la 'mprenta.*⁹¹

Alla luce della nostra ipotesi, accogliamo la tesi che individua nell'*ingigliarsi* un riferimento ai gigli che simboleggiano la Francia, ma non la monarchia francese, come è stato invece sostenuto⁹². Nella nota critica conclusiva di una vecchia edizione del *Defensor Pacis* nella traduzione in volgare fiorentino del 1363⁹³, il curatore Carlo Pincin ricordava che i nomi dei due maestri Marsilio e Giovanni erano stati citati – con un epiteto non proprio benevolo – dal *Continuator* della cronaca di Guillaume de Nangis:

dantesca, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III/ 2, *Paradiso. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 558-593.

⁹⁰ M. Picone, *La "viva speranza" di Dante e il problema della salvezza dei pagani virtuosi. Una lettura di Paradiso 20*, in "Quaderni d'Italianistica" X, 1-2 (1989), p. 251.

⁹¹ *Paradiso XVIII*, 112-114. A tal proposito si legga il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione a Paradiso XVIII*, in *Commedia*, vol. III, cit., pp. 513-515.

⁹² Favorevole a leggere il giglio come il simbolo della monarchia francese fu E.G. Parodi, *Il giglio d'oro nel c. XVIII del 'Paradiso'*, in "Arte e scienza" I (1903), pp. 5-14. Recentemente la tesi è stata ripresa da E. Fumagalli, *'Paradiso' XVIII, 88-114. L'enigma del giglio e la sapienza di re Salomone*, in "L'Alighieri" n.s. 26 (2005), pp. 111-125.

⁹³ Cfr. C. Pincin (a cura), *Marsilio da Padova, Defensor pacis nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1966.

*Circa ista tempora de Flore lilii Parisius studii exierunt duo filii nequam genimina viperarum, scilicet mag. Johannes de Janduno, natione Gallicus, et mag. Marsilius de Padua, natione Italicus.*⁹⁴

Pincin si soffermava quindi sul significato che Émile Chatelain, nel secondo tomo del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, aveva attribuito proprio a quel giglio indicato dal cronista:

*Proponeva lo Chatelain di intendere «de Flore lilii» come un'allusione al Collegio di Navarra dove sappiamo insegnava Jean de Jandun; il Collegio infatti nella sua impresa aveva tra l'altro dei gigli. Ma pare più probabile che l'espressione sia da interpretare quale allusione all'Università di Parigi, come annota l'editore.*⁹⁵

La precisazione di Carlo Pincin ci permette dunque di associare l'immagine del giglio a Jandun e di interpretare l'*ingigliarsi a l'emme* come una prova dell'intenzione dantesca di fornire indizi su ciò che sta accadendo in terra di Francia. Tornando ai versi appena citati, si potrebbe ipotizzare che Dante tenti di descrivere il momento in cui il filosofo Jandun si associa al progetto di Marsilio ponendo la sua vasta cultura teologica al servizio dell'opera politica che avrebbe sposato la causa filo-imperiale⁹⁶. Nella seconda *dictio* del *Defensor Pacis* le numerose citazioni dalle Scritture confermano la natura puramente spirituale dell'autorità ecclesiastica; tra i due maestri, Jandun avrebbe avuto le competenze in teologia che mancavano a Marsilio e infatti il secondo libro – dove si esclude che le

⁹⁴ Ivi, p. 532. Pincin, a sua volta, citava un documento contenuto nel *Chartularium Universitatis Parisiensis* (si veda nota seguente).

⁹⁵ *Ibidem*. Il documento citato da Pincin si legge in H. Denifle, É. Chatelain (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Tomus II, Sectio Prior. Ab anno MCCLXXXVI usque ad annum MCCCL, PARISIIS 1891, p. 186.

⁹⁶ Il giglio potrebbe anche indicare la Sapienza del teologo che mette la sua cultura al servizio della Giustizia. A tal proposito, si raccomanda la lettura di L. Battaglia Ricci, *Decrittare i segni. A proposito di 'Paradiso' XVIII 70-117*, in P. Guaragnella, M. Santagata (a cura), *Studi di Letteratura italiana per Vito Masiello*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 95-112.

Scritture avallino la tesi della subalternità dei governanti secolari rispetto all'autorità del pontefice – è ricco di *auctoritates* che possono solo confermare quanto invece dimostrato razionalmente nella prima *dictio*⁹⁷. Riflettiamo dunque sulla figura di Jandun e sul modo in cui il secondo libro del *Defensor pacis* descrive un ordinamento terreno fondato sulla giustizia, secondo l'insegnamento di Cristo⁹⁸. Tornando ai versi del Poeta, è vero che l'astratta *bēatitudo* indica in concreto le luci dei beati, ma è altrettanto vero che qui si discute di *nostra giustizia* (v. 116) e prima dell'invettiva dei versi finali c'è un preciso richiamo ai giusti della terra (v. 93). Si tratterebbe quindi di una *bēatitudo*⁹⁹ che testimonia la felicità intellettuale del filosofo¹⁰⁰

⁹⁷ Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, op. cit., pp. XIV-XV.

⁹⁸ Cfr. Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, Libro secondo, cap. XI, 2, vol. II ... cit., p. 525: *Cristo quindi distinse la funzione dei presbiteri o vescovi da quella dei governanti, benché tuttavia, se lo avesse voluto, avrebbe potuto unire la condizione di governante e la funzione di sacerdote, e stabilire che gli apostoli facessero lo stesso. Ma non volle ... Cristo era venuto a insegnare l'umiltà e il disprezzo di questo mondo, come via per meritare la salvezza eterna; con l'esempio e con le parole insegnò quindi in modo particolare l'umiltà e il disprezzo delle cose temporali.*

⁹⁹ Cfr. L. Pertile, *Tra autobiografia e scrittura sacra: Paradiso XVIII*, in Id., *Dante controcorrente*, Longo Editore, Ravenna 2023, p. 282: *La componente lirica agisce sprigionandosi anche da schemi geometrici e astratti, giacché l'esercizio intellettuale, la ricerca razionale, la contemplazione del vero hanno per Dante effetti sentimentali ed emotivi di intensità sconvolgente. Il fervore di queste "sante creature", ovvero "augelli surti di rivera", come più avanti la gioia dell'Aquila – ora falcone, ora cicogna e ora allodetta – altro non vuol essere infatti che espressione, anche dopo l'abbandonato e superato Convivio, di una "felicità mentale" che è del poeta almeno tanto quanto è delle creature della sua poesia.*

¹⁰⁰ Sulle idee di Giovanni di Jandun a proposito della felicità intellettuale raggiungibile dai filosofi, si rimanda ai seguenti studi: S. McClintock, *Perversity and Error: Studies on the 'Averroist' John of Jandun*, Indiana UP, Bloomington 1956; J.B. Brenet, *Perfection de la philosophie ou philosophe parfait? Jean de Jandun lecteur d'Averroès*, in "Recherches de théologie et philosophie médiévales" 68 (2001), pp. 310-348; Id., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris 2003. Sul confronto tra le due diverse posizioni assunte da Dante e Giovanni di Jandun sulla sapienza dei filosofi e sulla possibilità di conoscere le sostanze separate, si rimanda agli studi di Paolo Falzone e Luca Bianchi.

capace di guardare alla bellezza della giustizia terrena (*nostra*) come effetto di Giove, la *dolce stella* che sta nei cieli¹⁰¹:

*O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che nostra giustizia
effetto sia del ciel che tu ingemme!*¹⁰²

Per capire il ruolo che l'aquila assume in questa meravigliosa scenografia, bisogna attendere i canti XIX e XX, dove la *bella image* pronuncia due diversi discorsi, per rispondere al quesito posto dallo stesso Dante su una questione dottrinale, un dubbio che ha lungamente tenuto il poeta in un *gran digiuno* non avendo trovato *in terra cibo alcuno* che potesse saziare la sua fame di conoscenza¹⁰³. È possibile conoscere, per mezzo della sola ragione umana, i criteri con cui Dio amministra la giustizia tra credenti e non credenti? È possibile la salvezza ultraterrena per gli infedeli giusti? L'aquila risponderà chiarendo finalmente i dubbi del pellegrino e mostrandosi particolarmente ferrata su una delle questioni teologiche più dibattute nelle dispute scolastiche del tempo¹⁰⁴. Michelangelo Picone ha dedicato molte pagine al secondo discorso che l'aquila pronuncia

Cfr. P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, il Mulino, Napoli 2010; L. Bianchi, "Noli comedere panem philosophorum inutiliter". *Dante Alighieri and John of Jandun on philosophical bread*, in "Tijdschrift voor Filosofie" 75 (2013), pp. 335-355.

¹⁰¹ Cfr. A.M. Chiavacci Leonardi, nota di commento ai versi 115-117 del canto XVIII del *Paradiso*, vol. III ... cit., p. 515: *Il movimento di preghiera sale spontaneamente dall'animo dell'uomo della terra, ferito dall'ingiustizia che dilaga là dove egli vive, a ricordare lo splendore sereno della stella da cui dipende la giustizia del mondo.*

¹⁰² *Paradiso* XVIII, 115-117.

¹⁰³ Cfr. *Paradiso* XIX, 22-27: *Ond'io appresso: "O perpetui fiori/de l'eterna letizia, che pur uno/parer mi fate tutti vostri odori,/solvete mi, spirando, il gran digiuno/che lungamente m'ha tenuto in fame,/non trovandoli in terra cibo alcuno.*

¹⁰⁴ Cfr. M. Picone, *La "viva speranza" di Dante ... cit.*, in particolare le pagine 259-267 dedicate alla 'straordinaria' salvezza dei pagani Traiano e Rifeo. Si rimanda inoltre al saggio di L. Pertile, *Tra buoni non credenti e credenti cattivi: Paradiso XIX*, in *Dante controcorrente ... cit.*, pp. 295-313.

nel XX del *Paradiso*, dove il poeta riscrive la storia dell'imperatore Traiano e il mito di Rifeo (il troiano compagno di Antenore) i due pagani virtuosi ammessi alla visione di Dio, le cui luci compongono, insieme ad altri beati, l'occhio dell'aquila. Picone ripercorre le versioni agiografiche ed umanistiche della leggenda di Traiano fino a giungere alle versioni scolastiche circolanti nelle università al tempo di Dante, dove si dibatteva la *quaestio: se la virtù pagana sia sufficiente a procurare la salvezza cristiana*¹⁰⁵. La risposta conclusiva sarà favorevole alle anime dei buoni anche se non credenti; nei due canti predomina il richiamo all'impossibilità di discernere il *fondo della divina grazia*¹⁰⁶ e l'insistenza con cui si ricordano i limiti della ragione umana quando pretende di spiegare il mistero della divina giustizia, conoscibile solo da Dio:

*Certo a colui che meco s'assottiglia,
se la Scrittura sovra voi non fosse,
da dubitar sarebbe a meraviglia.*¹⁰⁷

I moniti rivolti a coloro che pretendono di dimostrare *l'inconoscibile*¹⁰⁸, sono quindi espressi in due diversi discorsi che l'aquila, composta da molte luci, pronuncia dinanzi al pellegrino che sente *sonar ne la voce 'io' e 'mio',/ quand'era nel concetto e 'noi' e 'nostro'*¹⁰⁹. La straordinarietà di questi versi riporta alla mente il modo in cui l'autore della seconda *dictio* del *Defensor Pacis* presenta la Chiesa: una *universitas fidelium* che corrisponde, sul piano spirituale, all'*universitas civium* cioè alla comunità politica presentata nella

¹⁰⁵ M. Picone, *La "viva speranza" di Dante ... cit.*, p. 261.

¹⁰⁶ Cfr. *Paradiso* XX, 67-72.

¹⁰⁷ *Paradiso* XIX, 82-84.

¹⁰⁸ Cfr. L. Serianni, *Canto XX. Il mistero della giustizia divina*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III/ 2, *Paradiso ... cit.*, p. 614.

¹⁰⁹ *Paradiso* XIX, 11-12.

prima *dictio*¹¹⁰. Essa è la voce di una moltitudine¹¹¹, così come la legge, voluta dalla concorde volontà dei membri della comunità politica, è *oculus ex multis oculis*¹¹². Un concetto tradotto poeticamente nell'occhio dell'aquila paradisiaca.

La nostra ipotesi è giunta alla conclusione; abbiamo cercato tra alcuni velati indizi che Dante-profeta ha inserito nella *Commedia*, in cui ci informa di fatti a lui noti o di cui è stato testimone diretto. Se alcuni versi appaiono così oscuri e ardui da interpretare, ciò è dovuto al suo grande bisogno di prudenza. Dante sa di non poter dire di più ma è al corrente di quanto accade oltralpe: un'opera rivoluzionaria è stata concepita nel tentativo di alimentare le speranze di libertà e giustizia di un'umanità da tempo smarrita nel disordine morale e politico. Per lui, *exul immeritus*, ormai rassegnato ad una vita errabonda che lo conduce lontano dalla sua Firenze, il bene più desiderabile è quella pace, purtroppo ancora lontana, che solo l'Impero potrà garantire. Dante, sempre in cerca di quella felicità terrena cui l'intera umanità dovrebbe aspirare, riconosce nella figura dell'imperatore colui che può opporsi alla sete di potere del papato avignonese ed è persino disposto ad ammettere che la giusta punizione alla smodata ambizione mostrata dai successori di Pietro potrebbe arrivare con un'opera portatrice di idee nuove, rivoluzionaria a tal punto da stravolgere quell'ordine e quell'armonia terrena tra i due poteri universali che lui aveva inutilmente sognato e auspicato¹¹³. Profe-

¹¹⁰ Cfr. C. Vasoli, *Introduzione a Marsilio da Padova, Il Difensore della Pace. Primo discorso ... cit.*, pp. 46-48.

¹¹¹ Cfr. R. Pinto, *L'averroismo della Monarchia e i suoi riflessi nel Paradiso ... cit.*, p. 202: *Nel Paradiso l'unità dell'"intelletto possibile" viene poeticamente e romanzescamente plasmata nell'immagine dell'aquila imperiale, formata da una molteplicità di anime che parlano tutte assieme come se fossero una sola persona (Par. XIX 7-12).*

¹¹² *Il Difensore della pace*, Libro primo, cap. XI, 3 ... cit., p. 117: *Dunque, poiché la legge è un occhio formato da molti occhi, cioè un esame approfondito di molti uomini che intendono, per evitare di sbagliare nelle sentenze civili e nel giudicare rettamente, è più sicuro che quelle sentenze siano emanate secondo la legge piuttosto che secondo l'arbitrio del giudice.*

¹¹³ Cfr. N. Mineo, *Dante: un sogno di armonia terrena*, 2 voll., Tirrenia Stam-

tizza così la giusta punizione che avrebbe colpito Giovanni XXII: la divulgazione di idee che avrebbero per la prima volta proposto un ridimensionamento delle prerogative del clero nella società civile, ne avrebbero svalutato coraggiosamente la funzione carismatica e avrebbero introdotto nuovi criteri di legittimità delle sentenze di scomunica e dei loro effetti civili¹¹⁴.

Pensiamo dunque che l'aquila del *Paradiso* sia più che il simbolo della monarchia imperiale; qui è un personaggio che pensa e parla come un *magister* e chiarisce i dubbi di Dante, mostrandosi ferrato su sottili questioni teologiche. Ci siamo spinti fino a ipotizzare che lo stesso Jandun avrebbe rivestito – nell'immaginario poetico dantesco – il ruolo del Veltro, e possa dunque essere indicato come quel modello di *sapienza, amore e virtute* il cui avvento è annunciato da Virgilio nel primo canto dell'*Inferno*; una figura straordinaria che avrebbe reso giustizia a quanti non avevano perduto le speranze di cacciare l'*antica lupa*¹¹⁵.

patori, Torino 2005.

¹¹⁴ Cfr. S. Simonetta, *Marsilio in Inghilterra ... cit.*, pp. 23-29.

¹¹⁵ Cfr. *Purgatorio* XX, 10-15: *Maledetta sia tu, antica lupa/che più che tutte l'altre bestie hai preda,/per la tua fame senza fine cupa!/O ciel, nel cui girar par ch'e' si creda/le condizion di qua giù trasmutarsi,/quando verrà per cui questa disceda?*