

«SUB NOMINE NOBILITATIS»:
DANTE E BARTOLO DA SASSOFERRATO*

di Paolo Borsa

DANTE ALIGHIERI, *Rime* 4 (LXXXII)

Le dolci rime d'amor ch'io solea	
cercar ne' miei pensieri	
convien ch'io lasci; non perch'io non spero	
ad esse ritornare,	4
ma perché gli atti disdegnosi e ferì	
che nella donna mia	
sono appariti, m'han chiusa la via	
dell'usato parlare.	8
E poi che tempo mi par d'aspettare,	
diporrò giù lo mio soave stile	
ch'i' ho tenuto nel trattar d'amore,	

* Ringrazio Enrico Fenzi per i preziosi suggerimenti e Caterina Lanza per la generosa e puntuale consulenza giuridica. Nell'offrire questo contributo dantesco a Gennaro Barbarisi, il pensiero ricorre a undici anni fa, al suo corso monografico sulla *Vita Nova* che avrebbe orientato tanta parte dei miei studi successivi.

Edizioni di riferimento per le opere di Dante: *Rime*, edizione commentata a cura di Domenico De Robertis, con cd-rom, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2005 [DE ROBERTIS], «naturale continuazione e compimento» (cito dal retro di copertina) della monumentale edizione critica, a cura dello stesso D. De Robertis, delle *Rime*, 3 voll., 5 tt., Firenze, Le Lettere, 2002 ("Le Opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana", II); *Vita Nova*, a cura di Guglielmo Gorni, Torino, Einaudi, 1996; *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, 3 voll., Firenze, Le Lettere, 1995 ("Edizione Nazionale", III); *De vulgari eloquentia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo [MENGALDO], in *Opere minori*, II, Milano - Napoli, Ricciardi, 1984, pp. 1-237; *Monarchia*, a cura di Bruno Nardi, *ivi*, pp. 239-503 (come si legge nella Nota al testo di Paolo Mazzantini, *ivi*, p. 270, il volume riproduce il testo critico a cura di Pier Giorgio Ricci, Milano, Mondadori, 1965 ["Edizione Nazionale", V]); *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, 4 voll., Firenze, Le Lettere, II ed. 1994 (I ed. 1966-67) ("Edizione Nazionale", VII).

Paolo Borsa

e dirò del valore	
per lo qual veramente omo è gentile	13
con rima aspr'e sottile,	
riprovando il giudicio falso e vile	
di que' che voglion che di gentilezza	
sia principio ricchezza.	17
E cominciando, chiamo quel signore	
ch'a la mia donna negli occhi dimora,	
per ch'ella di sé stessa s'innamora.	20
Tale imperò che gentilezza volse,	
secondo il suo parere,	
che fosse antica possession d'avere	
con reggimenti belli;	24
ed altri fu di più lieve savere	
che tal detto rivolse	
e l'ultima particula ne tolse	
che non l'avea fors'elli.	28
Di rieto da costui van tutti quelli	
che fan gentile per ischiatta altrui	
che lungamente in gran ricchezza è stata;	
ed è tanto durata	
la così falsa oppinion tra noi,	33
che l'uom chiama colui	
omo gentil, che può dicere: "I' fui	
nepote o figlio di cotal valente",	
bench'e' sia da niente.	37
Ma vilissimo sembra, a chi 'l ver guata,	
cui è scorto il cammino e poscia l'erra,	
e tocc'a tal, ch'è morto e va per terra.	40
Chi diffinisce: "Omo è legno animato",	
prima dice non vero,	
e dopo 'l falso parla non intero,	
ma più forse non vede.	44
Similmente fu chi tenne impero	
in diffinire errato,	
ché prima puose il falso e d'altro lato	
con difetto procede;	48
ché le divizie, sì come si crede,	
non posson gentilezza dar né tôrre,	
però che vili son da lor natura,	
poi chi pinge figura,	
se non può esser lei, no·lla può porre,	53
né·lla diritta torre	

Dante e Bartolo da Sassoferrato

fa piegar rivo che da lungi corre.
 Che siano vili appare ed imperfette,
 ché, quantunque collette, 57
 non posson quïetar, ma dan più cura;
 onde l'animo ch'è dritto e verace
 per lor discorrimento non si sface. 60

Né voglion che vil uom gentil divegna
 né di vil padre scenda
 nazione che per gentil già mai s'intenda:
 quest'è da lor confesso. 64
 Onde la lor ragion par che s'offenda
 in tanto quanto assegna
 che tempo a gentilezza si convegna
 diffinando con esso. 68

Ancor segue di ciò che 'nnanzi ho messo
 che sian tutti gentili o ver villani
 o che non fosse ad uom cominciamento;
 ma ciò io non consento,
 néd eglino altresì, se son cristiani. 73
 Per ch'a 'ntelletti sani
 è manifesto i lor diri esser vani,
 ed io così per falsi li ripruovo
 e da lor mi rimuovo, 77
 e dicer voglio omai, sì com'io sento,
 che cosa è gentilezza, e da che vene,
 e dirò i segni che 'l gentil uom tene. 80

Dico ch'ogni virtù principalmente
 vien da una radice,
 vertute, dico, che fa l'uom felice
 in sua operazione. 84
 Quest'è, secondo che l'Etica dice,
 un abito eligente
 lo qual dimora in mezzo solamente,
 e tai parole pone. 88

Dico che nobiltate in sua ragione
 importa sempre ben del suo subietto
 come viltate importa sempre male;
 e vertute cotale
 dà sempre altrui di sé buono intelletto; 93
 per che in medesimo detto
 convegnono amendue, ch'èn d'uno effetto.
 Dunque convien che d'altra vegna l'una
 o d'un terzo ciascuna; 97

Paolo Borsa

ma se l'una val ciò che l'altra vale ed ancor più, da lei verrà più tosto. Ciò ch'i' ho detto qui, sia per supposto.	100
È gentilezza dovunqu'è vertute, ma non vertute ov'ella, sì com'è 'l cielo dovunqu'è la stella, ma ciò non e converso.	104
E noi in donna ed in età novella vedem questa salute in quanto vergognose son tenute, ch'è da virtù diverso.	108
Dunque verrà come dal nero il perso ciascheduna vertute da costei, o vero il gener lor, ch'io misi avanti; però nessun si vanti dicendo "Per ischiatta i' son con lei", ched e' son quasi dei	113
que' c'han tal grazia fuor di tutti rei; ché solo Iddio all'anima la dona che vede in sua persona perfettamente star, sì ch'ad alquanti ch'è 'l seme di felicità s'accosta messo da Dio nell'anima ben posta.	117
L'anima cui adorna esta bontate no·lla si tiene ascosa, ché dal principio ch'al corpo si sposa la mostra infin la morte.	124
Ubidente, soave e vergognosa è nella prima etate, e sua persona acconcia di beltate colle sue parti accorte;	128
in giovanezza temperata e forte, piena d'amore e di cortesi lode, e solo in lealtà far si diletta; è nella sua senetta prudente e giusta, e larghezza se n'ode,	133
e 'n sé medesima gode d'udire e ragionar dell'altrui prode; poi nella quarta parte della vita a Dio si rimarita	137
contemplando la fine ch'ell'aspetta, e benedice li tempi passati. Vedete omai quanti son gl'ingannati.	140

Dante e Bartolo da Sassoferrato

Contra-li-erranti mia, tu te n'andrai,
 e quando tu sarai
 in parte dove sia la donna nostra,
 non le tenere il tuo mestier coverto:
 tu le puoi dir per certo:
 «I' vo parlando dell'amica vostra».

146

1. *Storia letteraria e storia del diritto*

Quasi due decenni fa Carlo Dionisotti, intervenendo a proposito del trattato IV del *Convivio* su «la verace delli uomini nobilitade», scritto a commento della canzone *Le dolci rime*, constatava come gli studi danteschi non solo prescindessero spesso dalla storia politica e militare, ma ignorassero del tutto la storia del diritto.¹ Da allora, molti passi avanti sono stati fatti:² oggi non è più possibile pensare a Dante e al «padre» Guinizelli, che lo precedette nell'affrontare in rima la *quaestio nobilitatis*, come fossero quei «perditempo» di cui ironicamente parlava Dionisotti, né mettere in discussione la loro partecipazione alla vita politica, oltre che culturale, della loro città.³

Come il genitore Guinizello figlio di Magnano, «quel nobile Guido Guinizelli» (*Conv.* IV xx 7) è uno *iudex*, un “esperto di diritto”;⁴ appartiene a una famiglia ghibellina *de militia*, legata ad altre famiglie potenti e ricche di Bologna (tutte connesse con l'ambiente giuridico e universitario) e, allorché nel 1274 la parte guelfa dei Geremei prevale su quella dei Lambertazzi, incorre insieme ai

¹ CARLO DIONISOTTI, *Appunti sulla nobiltà*, “Rivista storica italiana”, CI (1989), pp. 295-316: 305 ss.

² Cruciali sono i saggi di UMBERTO CARPI, *La nobiltà di Dante (A proposito di Par. XVI)*, “Rivista di letteratura italiana”, VIII (1990), pp. 229-60, recentemente rifuso nell'ampio studio, in 2 voll., *La nobiltà di Dante*, Firenze, Polistampa, 2004; ENRICO FENZI, “Sollazzo” e “leggiadria”. *Un'interpretazione della canzone dantesca “Poscia ch'amor”*, “Studi danteschi”, LXIII (1991 [ma 1997]), pp. 191-280; ENRICO PISPISA, *Lotte sociali e concetto di nobiltà a Firenze nella seconda metà del Duecento*, “Studi medievali”, s. III, XXXVIII (1997), pp. 439-63.

³ Cfr. anche le considerazioni espresse da MARCO TANGHERONI, *Nobiltà e popolo nella Pisa del Duecento. Per una rilettura della canzone politica di Panuccio del Bagno*, “Rivista di letteratura italiana”, X (1992), pp. 9-24, circa la necessità di integrare storia letteraria e storia politica, accordando maggiore attenzione «a quel che si è scritto oltre che al come si è scritto» (p. 9) e cessando di considerare i testi «come pura espressione di giochi letterari da parte di uomini che erano invece fortemente impegnati nella vita civile del loro tempo» (pp. 19-20).

⁴ Sullo *status* e la qualifica di *iudex* tra XII e XIII secolo cfr. JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR, *Gli “iudices” nelle città comunali: identità culturale ed esperienze politiche*, in AA. VV., *Federico II e le città italiane*, a cura di Pierre Toubert e Agostino Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, 1994, pp. 161-76.

Paolo Borsa

congiunti nel provvedimento di bando dal Comune.⁵ Il suo intervento sul tema della *gentilezza* non rappresenta una semplice ripresa del motivo, già classico, della nobiltà d'animo, rivisitato per l'occasione attraverso il filtro di una mentalità cortese per la quale «prava natura / recontra amor» (vv. 25-26), ma si colloca nel vivo dell'acceso dibattito bolognese sulla *nobilitas*: composta in un periodo di aspro scontro politico, tra le aspirazioni delle *élites* popolari (cambiatori, mercanti, notai) a porsi come nuovo ceto dirigente del Comune e i tentativi di chiusura da parte dell'aristocrazia militare e magnatizia, *Al cor gentil* dialoga con il sistema di testi ufficiali prodotti sull'argomento in ambito bolognese.⁶

Quanto al guelfo bianco Dante, è noto il suo coinvolgimento nelle vicende politiche e militari di Firenze. Nato all'epoca della probabile elaborazione della *cantio illustis* guinizelliana, nel 1289 combatte a cavallo a Campaldino, siede prima nel Consiglio dei Trentasei del Capitano del Popolo e poi nel Consiglio dei Cento (1295-96), diviene priore nel 1300 e l'anno successivo viene esiliato, ma anche in esilio «non si acquieta, morde come e quanto può, non cessa di cospirare e di offendere, rischia la pelle».⁷ La composizione de *Le dolci rime*, insieme a quella della complementare *Poscia ch'Amor*, risale verosimilmente al

⁵ Per la biografia di Guinizelli si rimanda alle importanti ricerche di ARMANDO ANTONELLI: *I Guinizelli, discendenti di Magnano, residenti nella Cappella di San Benedetto di Porta Nuova* (Tavola B), in AA. VV., *Magnani. Storia, genealogia e iconografia*, a cura di Giuliano Malvezzi Campeggi, Bologna, Costa, 2002, pp. 27-43, e *Nuovi documenti sulla famiglia Guinizelli*, in AA. VV., *Da Guido Guinizelli a Dante. Nuove prospettive sulla lirica del Duecento*. Atti del Convegno di studi, Padova - Monselice, 10-12 maggio 2002, a cura di Furio Brugnolo e Gianfelice Peron, Padova, Il Poligrafo, 2004, pp. 59-105. Cfr. anche GIORGIO INGLESE, voce *Guido Guinizelli* (*Guinizelli*), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2003, pp. 391-97, e LUCIANO ROSSI, *La posizione storica del giudice-poeta*, in AA. VV., *Intorno a Guido Guinizelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000), a cura di L. Rossi e Sara Alloatti Boller, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002, pp. 9-20, da integrare con il *post scriptum*, dello stesso L. ROSSI, *Ultimissime su Guido Guinizelli di Magnano*, *ivi*, pp. 213-14. Per la grafia del nome Guinizelli si è accolta la recente proposta di D. DE ROBERTIS, *Il nome del "padre"*, in AA. VV., *"Parlar l'idioma soave". Studi di Filologia, Letteratura e Storia della Lingua offerti a Gianni Papini*, a cura di Matteo M. Pedroni, Novara, Interlinea, 2003, pp. 27-36.

⁶ Mi permetto di rimandare al cap. IV del mio volume *La nuova poesia di Guido Guinizelli*, in corso di stampa per i tipi di Cadmo, Fiesole, nella collana "I Saggi di Letteratura italiana antica", diretta da Antonio Lanza. Per il testo dei primi versi della canzone guinizelliana cfr. ora STEFANO ASPERTI, *Sull'incipit di Guinizelli, "Al cor gentil..."*, "Nuova rivista di letteratura italiana", VII (2004), pp. 81-121.

⁷ DIONISOTTI, *Appunti sulla nobiltà*, p. 307. Per la biografia di Dante si può fare riferimento alle pagine di G. PETROCCHI in *Enciclopedia Dantesca, Appendice*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978, pp. 3 ss., e a ID., *Vita di Dante*, Roma - Bari, Laterza, 1983.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

1295, anno in cui il poeta inizia la propria attività negli organi di governo del Comune. Dopo l'insurrezione dei "grandi" del 5 luglio, Dante partecipa al temperamento degli Ordinamenti di Giustizia, promulgati nel gennaio del 1293 su proposta di Giano della Bella, e il giorno seguente parla nel Consiglio del Podestà a favore della riforma che conteneva addizioni ed emendamenti favorevoli al ceto magnatizio (i cui esponenti, nel biennio precedente, erano stati estromessi prima dalla partecipazione ai Consigli del Popolo, dei Cento e delle Capititudini delle Arti e poi anche dal Priorato).⁸ Nello stesso anno, infine, prende parte alla chiusura della vita politica agli immigrati di bassa condizione.⁹

Con il ciclo delle rime dottrinali, Dante si lascia alle spalle tanto la stagione "stilnovista", culminata nella *Vita Nova* e segnata da una rigorosa e aristocratica selezione di materia e di pubblico, quanto l'esperienza delle canzoni allegoriche, che nei commenti del *Convivio* avrebbe esplicitamente ricondotto sotto la cifra dell'accendimento per la Filosofia, intesa come «amoroso uso di sapienza» (III XII 5). Ne *Le dolci rime* dichiara, così, di avere momentaneamente depresso l'ispirazione d'Amore (che in *Poscia ch'Amor* lo ha fin abbandonato e lasciato «disamorato», v. 7), la quale si dava come possibilità sia del canto per donna sia di quello per la Sapienza,¹⁰ e di avere intrapreso una nuova poetica di «rima aspr'e sottile», conveniente ai nuovi temi morali e civili. È ipotizzabile che «proprio in quel 1295 le canzoni della nobiltà e della leggiadria volessero porsi come una sorta di autoinvestitura morale, un degno passaporto per la carriera politica, e addirittura volessero fare di Dante l'erede ideale di Brunetto [† 1294], sul doppio e però strettamente correlato versante del magistero etico-sociale e dell'impegno politico»;¹¹ affrontando il tema della *gentilezza / nobiltate*,¹² riproponendone il

⁸ Cfr. GUIDO PAMPALONI, *I magnati a Firenze alla fine del Dugento*, "Archivio storico italiano", CXXIX (1971), pp. 387-423: 399.

⁹ Sull'attività politica di Dante in quel periodo si veda GAETANO SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1285*, Firenze, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, 1899; ripubblicato (ma senza la preziosa Appendice documentaria) in *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1285*, seguito da *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze*, saggio introduttivo di Ernesto Sestan, [Torino,] Einaudi, 1960 (da cui si cita), p. 258. Cfr. da ultimo PISPISA, *Lotte sociali*, p. 454, con bibliografia. Circa la datazione de *Le dolci rime* cfr. VINCENZO PERNICONE, *Le prime rime dottrinali di Dante* (1965), in *Studi danteschi e altri saggi*, a cura di Matilde Dillon Wanke, introduzione di D. De Robertis, Genova, Università degli Studi di Genova, 1984, pp. 132-49.

¹⁰ Cfr. FENZI, "Sollazzo" e "leggiadria", p. 209.

¹¹ *Ivi*, p. 215.

¹² In *Conv.* IV XIV 5 Dante avrebbe così chiosato: «gentilezza o ver nobiltate (che per una cosa intendo)». Sul campo semantico dei due termini qualche informazione utile si può trarre dallo spoglio di LUIGI PEIRONE, "Gentile" e "nobile" in Dante, "Esperienze letterarie", XXX (2005), pp. 37-48.

Paolo Borsa

valore e tentandone una definizione, la canzone corrisponde, sul piano della produzione letteraria e dell'elaborazione dottrinale, all'esigenza politica e sociale di mitigare il rigore degli Ordinamenti di Giustizia, i quali, portando a compimento quell'autentica rivoluzione che fu l'instaurazione del Comune di Popolo, avevano trasformato il segno della prelatura – la *nobilitas*, appunto – in motivo di esclusione dalla vita civile. Il proposito dantesco è chiaro fin da principio: a fronte della tendenza affermatasi nei governi popolari, distinguere i concetti di *nobilitas* e *magnitudo*, confutando l'opinione, giudicata falsa e ignobile, che la gentilezza discenda dalla ricchezza, ossia – sul modello del provenzale *ric(h)or* – dalla “potenza” (vv. 12-17):

e dirò del valore
per lo qual veramente omo è gentile
con rima aspr'e sottile,
riprovando il giudicio falso e vile
di que' che voglion che di gentilezza
sia principio ricchezza.

2. “Le dolci rime”: Dante e la nobiltà nella Firenze di fine Duecento

Non è lecito confondere la qualifica di *magnas*, che rimanda a una condizione di grandigia, superbia e prepotenza,¹³ con quella di *nobilis*, nel quale è implicito il riferimento ad antica prosapia e a una tradizione di funzione pubblica e di primato. Si scorrano gli elenchi duecenteschi degli obbligati a sodare, ossia le liste in cui erano schedati gli individui e i gruppi potenzialmente pericolosi per la pace e il bene comune (e del Comune), tenuti a fornire garanzie alle autorità municipali e spesso sottoposti a limitazione dei diritti politici e civili: si noterà come fossero frequenti i casi di personaggi o famiglie privi di nobili origini, ma montati in ricchezza e influenza tanto da essere sottoposti alla medesima legislazione antimagnatizia che colpiva uomini e lignaggi aristocratici; e, d'altro canto, si osserverà anche come non tutti i cittadini e i casati di origine patrizia fossero inclusi negli elenchi dei “grandi”, a dimostrazione del fatto che ciò che contraddistingueva la condizione magnatizia non erano tanto i natali illustri, quanto appunto la *poten-*

¹³ Cfr. le definizioni di GINA FASOLI, *La legislazione antimagnatizia a Bologna fino al 1292*, “Rivista di storia del diritto italiano”, XII (1933), pp. 351-92: 356 (il passo è ripreso, con lievi modifiche, in EAD., *Ricerche sulla legislazione antimagnatizia nei comuni dell'alta e media Italia*, “Rivista di storia del diritto italiano”, XVII [1939], pp. 86-133 e 240-309: 240-41), e di PAMPALONI, *I magnati*, pp. 387-89 e 413.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

tia, allorché questa rappresentasse una minaccia per la sicurezza della comunità. Tuttavia, i due concetti di *magnitudo* e *nobilitas*, insieme a quello di *militia*, “dignità cavalleresca”, risultavano spesso sovrapponibili o confusi, non solo nella percezione dei contemporanei (i *nobiles*, per il loro stile di vita e i loro costumi militari, erano i più inclini all’uso della forza e i meno propensi ad assoggettarsi all’autorità comunale), ma anche nelle disposizioni giuridiche messe in atto dalla *pars Populi*, nei Comuni dell’alta e media Italia, per arginare le violenze e gli arbitri dei *potentes*.¹⁴ Nel contesto politico fiorentino tale processo appare evidente nella legge sul sodamento promulgata nell’ottobre del 1286, inclusa tre anni dopo come rubrica nello statuto del Capitano del Popolo con il titolo «Qui de-beant appellari et intelligantur nobiles et magnates» e citata dal giurista Dino del Mugello, maestro di Cino da Pistoia, in un importante *consilium*.¹⁵

Item, ut de Potentibus vel Magnatibus de cetero dubietas non oriatur, illi intelligantur potentes, nobiles vel magnates, et pro potentibus nobilibus vel magnatibus habeantur, in quorum domibus vel casato miles est vel fuit a XX annis citra, vel quos opinio vulgo appellat et tenet vulgariter potentes nobiles vel magnates.

Come osservava Gaetano Salvemini, tra il gennaio del 1293 e il marzo del 1295 si ebbe «per la prima volta nella storia di Firenze un certo predominio delle Arti minori nella politica del Comune». ¹⁶ La speciale situazione impone pertanto a Dante cautela nella trattazione della materia, impostata sul modello della *disputatio* scolastica¹⁷ e incardinata infine, nelle stanze quinta e sesta, in una prospettiva metafisica.

Definendo la *gentilezza* «seme di felicità [...] / messo da Dio nell’anima ben posta» (vv. 119-20), Dante si ispira al metro 6 del III libro della *Philosophiae*

¹⁴ Si veda l’ampia panoramica di FASOLI, *Ricerche sulla legislazione*.

¹⁵ Il testo della legge, mutilo, è stato restaurato da SALVEMINI, *Magnati e popolani*, p. 161 (il *consilium* di Dino del Mugello si legge nella sola edizione fiorentina del 1899: Appendice X, pp. 378-81); cfr. anche, dello stesso autore, *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze*, Firenze, Tipografia M. Ricci, 1896; ripubblicato in *Magnati e popolani*, pp. 339-482: 398.

¹⁶ SALVEMINI, *Magnati e popolani*, p. 220.

¹⁷ Rispetto alla struttura tipica della *disputatio* e della *quaestio disputata* – oltre alle voci *Disputazione* e *Questione*, a firma rispettivamente di SOFIA VANNI ROVIGHI e di FRANCESCO DEL PUNTA, in *Enciclopedia Dantesca*, II, 1970, pp. 509-10, e IV, 1973, pp. 795-98, si veda il volume di OLGA WEIJERS, *La “disputatio” à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d’une typologie*, s.l., Brepols, 1995 – Dante, come anche nel *Monarchia*, fa seguire all’esposizione di ogni argomento avversario la sua confutazione, invece di svolgerla, insieme alle altre, al termine della presentazione di tutte le ragioni opposte.

Paolo Borsa

Consolatio, nel quale Boezio espone la teoria del *nobile germen*, da cui discenderebbero tutti i mortali:¹⁸

Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu.
Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat.
Ille dedit Phoebo radios, dedit et cornua lunae,
ille homines etiam terris dedit ut sidera caelo;
hic clausit membris animos celsa sede petitos:
mortales igitur cunctos edit nobile germen.
Quid genus et proavos strepitis? Si primordia vestra
auctoremque deum spectes, nullus degener exstat
ni vitiis peiora fovens proprium deserat ortum.

L'operazione non è inedita nella nostra letteratura delle origini; già Guittone, nella lettera «a Bonaiunta» (IX 4), aveva accostato «nobilitate» e «seme» divino, trasfigurando però la suggestione boeziana di partenza, fino a dissimularla quasi del tutto, all'interno di un «sottile, lezioso e quasi stucchevole ricamo sul campo semantico del *seme*, del *frutto*, della *coltura*»,¹⁹ manifestamente dedotto dalla parabola evangelica del seminatore:²⁰

E sono due cose il meno che considerare dovete e provvedere: ne la nobilitate e dignità magna de esso sommo bono sementatore, e ne la bonitate e preziositate del seme Suo.

Nei versi danteschi il debito nei confronti della *Consolatio* è più scoperto, e può forse essere riconosciuto anche a livello del legame istituito tra *gentilezza* e *felicità*, visto che nel prosimetro latino la riflessione sulla *nobilitas* è inserita

¹⁸ ANICII MANLI SEVERINI BOETHII *Philosophiae Consolatio*, edidit Ludovicus Bieler, Turnholti, Brepols, 1957 ("Corpus Christianorum. Series Latina", XCIV) [BIELER], p. 46 (corsivo mio). Cfr. B. NARDI, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, II ed. 1949 (I ed. 1942), pp. 1-92: 59-61. Mi pare che, circa il motivo del seme, il passo di Boezio sia a sua volta debitore di alcuni versi (ma senza riferimento alla nobiltà) delle *Metamorfosi* di Ovidio (I 78-83): «Natus homo est, sive hunc divino semine fecit / ille opifex rerum, mundi melioris origo, / sive recens tellus seductaque nuper ab alto / aethere cognati retinebat semina caeli; / quam satus Iapeto mixtam pluvialibus undis / finxit in effigiem moderantum cuncta deorum» (PUBLII OVIDII NASONIS *Metamorphoses*, edidit William Scovil Anderson, Leipzig, Teubner, 1977, pp. 3-4).

¹⁹ Così scrive Claude Margueron nell'edizione critica, a sua cura, di GUITTONE D'AREZZO, *Lettere*, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1990 [MARGUERON], p. 113.

²⁰ *Ivi*, pp. 110-11. Per la parabola del seminatore cfr. *Mt* 13, 3-8 e 18-23; *Mc* 4, 1-9 e 13-20; *Lc* 8, 4-8 e 11-15; testo e *compendia librorum* secondo *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, [...], praeparavit Roger Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, IV ed. 1994 (I ed. 1969).

Dante e Bartolo da Sassoferrato

proprio all'interno del libro dedicato all'inchiesta sulla *vera felicitas*. Tuttavia, se dipendono dalla *Consolatio* tanto la formulazione verbale (*germen* > *seme*) quanto la riconduzione della nobiltà (operazione pressoché inedita fino a Boezio, come si illustrerà in altra sede) a un principio di ordine metafisico, Dante si allontana dalla tesi platonica ed "ecumenica" del filosofo, secondo la quale ogni uomo che non degeneri nel vizio può a buon diritto dirsi nobile in virtù della propria origine divina, pronunciandosi invece in favore di una concezione "selettiva" della nobiltà / divinità, presentata come una «grazia» celeste antecedente alle scelte morali, che renderebbe «quasi dei» solo coloro la cui anima sia perfettamente posta «in sua persona».²¹

Prevale nella canzone l'influsso di Aristotele, ostentato ai vv. 85-88 e chiaramente riconoscibile al fondo di tutto il ragionamento; la stessa definizione di «quasi dei» (v. 114), applicata a coloro nei quali cada il «seme di felicità», parrebbe richiamare l'ultimo libro dell'*Ethica* (che si segnala anche per una similitudine tra l'anima bene educata e la terra che nutre il seme [X 9, 1179b 24-26]), ove lo Stagirita afferma che l'attività umana che ingenera la maggiore felicità è quella che più si conforma all'attività di Dio, il quale eccelle, appunto, per felicità (X 8, 1178b 21-23).²² L'adozione del punto di vista aristotelico induce Dante a non rigettare completamente (come aveva fatto, invece, Boezio) le implicazioni secolari della nobiltà: la speciale grazia concessa da Dio non è intesa tanto alla beatitudine oltremondana, ma comporta primariamente la felicità in terra.²³ Nonostante il verosimile riferimento, di cui s'è detto, al libro X dell'*Ethica*, in cui il filosofo pone la massima felicità umana nella vita contemplativa dell'intelletto, l'interesse di Dante si volge principalmente alla vita attiva; non a caso i versi «vertute, dico, che fa l'uom felice / in sua operazione», che precedono la citazione aristotelica, riprendono la definizione di *felicitas* fornita da Tommaso d'Aquino nel proprio commento al trattato («*felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta*»), in un passo nel quale l'accento è posto proprio sul *bene / optime operari secundum rationem*.²⁴

²¹ Sul concorso di modo naturale e modo teologico nell'infusione del seme di nobiltà, in riferimento però alla prosa del *Convivio*, cfr. DOMENICO CONSOLI, voce *Nobiltà e nobile*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, 1973, pp. 58-62: 60.

²² Per le indicazioni dei luoghi del trattato aristotelico si fa riferimento alla classica edizione, più volte ristampata, ARISTOTELIS *Ethica Nichomachea*, recognovit brevisque adnotatione instruxit Ingram Bywater, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1894.

²³ Lo stesso Boezio, in *Phil. Cons.* III 2, aveva peraltro distinto la *felicitas*, ossia la prosperità terrena, dalla *beatitudo*, la felicità spirituale (BIELER, p. 39).

²⁴ *Exp. super Eth.* I, lect. x, 128-30, a commento di *Eth.* I 7, 1098a 16-18; i passi si possono leggere

Paolo Borsa

L'orientamento dell'autore emerge chiaramente nell'ultima stanza della canzone, relativa a «i segni che 'l gentile uomo tene». Su probabile suggestione sempre dell'*Ethica* (I 10, 1100b 18-20), Dante vi afferma che negli «eletti» la *gentilezza* si mostra spontaneamente fin dalla nascita e lungo tutto l'arco dell'esistenza, palesandosi in una serie di virtù morali e di comportamenti sociali – quasi una versione “municipal-cortese” del catalogo delle virtù contenuto nei libri III e IV del trattato aristotelico – convenienti alle quattro età dell'uomo. La stanza, che la collocazione prima del congedo impone di leggere non come semplice corollario della definizione del concetto di *gentilezza* appena formulata, ma come vero e proprio coronamento della riflessione di Dante sul tema, rivela tutto l'interesse dell'autore de *Le dolci rime* per gli aspetti concreti della questione. Il discorso, cui il poeta ha finora conferito respiro universale, si cala qui nel secolo e l'orizzonte di riferimento non è più scolastico, ma civile: sullo sfondo intravediamo il Comune, con i suoi *potentes* (di nobile prosapia come di semplice assimilazione allo stile di vita dei casati nobili) faziosi e facinorosi da ricondurre nell'alveo della legalità e da muovere a concordia (si leggano le esortazioni a «lealtà far» e a godere nell'«udire e ragionar dell'altrui prode») e la nuova classe dirigente di estrazione popolare da educare alle virtù cortesi (la *fin' amor* – filtrata dall'esperienza della *Vita Nova* – di una giovinezza «piena d'amore e di cortesi lode» e, soprattutto, la «larghezza», ossia la liberalità).²⁵

Con la sua etica a uso del nuovo ceto dirigente cittadino, il poeta persegue, dunque, finalità pedagogiche e di conciliazione,²⁶ in linea con il magistero politico

in D. ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli e D. De Robertis [VASOLI - DE ROBERTIS], in *Opere minori*, I,II, Milano - Napoli, Ricciardi, 1988, pp. 718-19 e 728. Il riscontro tomistico, suggerito dalla formulazione linguistica di *Conv.* IV XVII 4 («Felicidade è operazione secondo virtude in vita perfetta»), è di ENRICO BERTI, voce *Etica*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, 1970, pp. 756-58: 757.

²⁵ Sulla liberalità cfr. ELENA ARTALE, *La liberalità in Dante*, in AA. VV., *Studi per Umberto Carpi. Un saluto da allievi e colleghi pisani*, a cura di Marco Santagata e Alfredo Stussi, Pisa, Ets, 2000, pp. 69-97. Quanto al senso dell'espressione «piena d'amore», si deve concludere, con il commento BARBI - PERNICONE (D. ALIGHIERI, *Rime della maturità e dell'esilio*, a cura di Michele Barbi e V. Pernicone, Firenze, Le Monnier, 1969), pp. 433-34, che «la spiegazione che Dante dà nel *Convivio* [...] lascia qualche dubbio: amore-affetto per gratitudine verso i *maggiori*; amore-sollecitudine verso i *minori* per ricevere onore e aiuto durante le avversità»; anche a prescindere dall'accoglimento da parte di Dante in *Vita Nova* XI 3-5 (son. *Amore e 'l cor gentil*) del concetto guinizelliano dell'indissolubilità del legame tra amore e nobiltà, è il contesto specifico della canzone – con la dichiarazione d'esordio circa la propria speranza di potersi volgere di nuovo alle «dolci rime d'amor» e, nel congedo, con l'invio della canzone alla «donna» – che porta a ritenere che il poeta faccia qui riferimento all'idea d'amore alla base delle rime per donna, attiva a livello di tutta la sua produzione precedente (comprese, come s'è detto, le canzoni allegoriche).

²⁶ Scrive Giovanni Boccaccio che in quel tempo «a voler ridurre a unità il partito corpo della sua

Dante e Bartolo da Sassoferrato

e letterario di «ser Brunetto» (divulgatore, come è noto, del trattato aristotelico, compendiato e tradotto in lingua d'oil nel libro II del *Tresor*, a partire dalla *Translatio Alexandrina*),²⁷ anche se secondo coordinate culturali assai più prossime alle «scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti» che a quella letteratura “podestarile” cui pienamente afferiva, pur con i suoi debiti nei confronti sia dell'aristotelismo sia dell'enciclopedismo transalpino, il «Tesoro» brunettiano.²⁸ Ciò non significa, però, che Dante si faccia portatore di istanze popolari, né che il rifiuto dei privilegi esclusivi della schiatta («Però nessun si vanti / dicendo: “Per ischiatta i' son con lei”», vv. 112-13), che trova il proprio modello, anche verbale e sintattico, in *Al cor gentil* («dis' omo alter: “Gentil per sclatta torno”», v. 33),²⁹ configuri la teoria della nobiltà come “borghese”.

Si è insistito a mio avviso fin troppo sulla nozione di nobiltà d'animo ricavabile da *Le dolci rime* di Dante e dalla canzone di Guinizelli: essa è senza dubbio presente in entrambi i testi, ma non rappresenta il punto focale dei due interventi. Nell'accogliere il concetto, i rimatori si riconnettono a un'antica e autorevole tradizione letteraria e filosofica, che da Seneca e Giovenale passa agli scrittori ecclesiastici e arriva fino alle enciclopedie moralistiche medievali e ai trovatori, presso i quali – ma in un contesto sempre ben lungi dal rinnegare il valore del *paratge* – leggiamo anche un elogio del «borges valenz e prezat» (Sordello, *Ensenhamens*

republica, pose Dante ogni suo ingegno, ogni arte, ogni studio» (*Trattatello in laude di Dante* [I red.], a cura di P.G. Ricci, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di Vittore Branca, III, Milano, Mondadori, 1974, pp. 437-96: 452 [par. 62]).

²⁷ Sulla *Translatio Alexandrina*, o *Compendium*, tradotta «avec une très grande fidélité» dallo scrittore fiorentino, cfr. BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou Tresor*, édition critique par Francis James Carmody, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1948 (rist. Genève, Slatkine, 1975) [CARMODY], pp. XXVIII-XXIX. In merito all'edizione di riferimento del *Tresor*, si vedano però le riserve di PIETRO G. BELTRAMI, *Per il testo del “Tresor”: appunti sull'edizione di F.J. Carmody*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia”, s. III, XVIII (1988), pp. 961-1009.

²⁸ Su questa tradizione letteraria e culturale è d'obbligo il rimando ai contributi di ENRICO ARTIFONNI: *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, “Quaderni storici”, XXI (1986), pp. 687-719; *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, “Quaderni medievali”, 35, 1993, pp. 57-78; *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in AA. VV., *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento*. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste (Trieste, 2-5 marzo 1993), a cura di Paolo Cammarosano, Rome, École française de Rome, 1994, pp. 157-82. Le citazioni a testo sono tratte, nell'ordine, da *Inf.* XV 30, *Conv.* II XII 3 e *Inf.* XV 119.

²⁹ Si cita la canzone di Guinizelli dai *Poeti del Duecento*, a cura di Gianfranco Contini, II, Milano - Napoli, Ricciardi, 1960, pp. 460-64.

Paolo Borsa

d'onor 638).³⁰ Nel rifiuto della pura ereditarietà del titolo non vi è, dunque, nulla di straordinario;³¹ si osserverà, piuttosto, come né Guinizelli né Dante esprimano, di fatto, alcuna condanna esplicita della nobiltà di sangue,³² peraltro ancora ben lontana dall'essere messa in discussione – come avverrà invece in Francia con il *Roman de la Rose* di Jean de Meun e poi, in maniera radicale, nell'anonimo *Roman de Renart le Contrefait* –³³ anche da un autore impegnato nell'elaborazione di un'ideologia repubblicana come Brunetto Latini, il quale nel *Tesoretto*, benché dichiarare infine di inclinare per una teoria democratica della *gentilezza*, fondata sui meriti individuali, deve però riconoscere come nel mondo, a parità di valore, sia «tenuto più a grato» colui che vanta migliori natali (vv. 1720 ss.):³⁴

³⁰ SORDELLO, *Le poesie*, nuova edizione critica con studio introduttivo, traduzioni, note e glossario a cura di Marco Boni, Bologna, Libreria Antiquaria Palmaverde, 1954 [BONI], p. 217.

³¹ È vero che esistevano teorie fisiologiche come quella circa i «candidiores fetus» generati «ex nobilium sanguine», esposta con straordinaria grossolanità dal sostenitore della nobiltà di stirpe nella federiciana *Contentio de nobilitate generis et probitate animi* (introduzione e testo completo in FULVIO DELLE DONNE, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, “Medioevo romanzo”, XXIII [1999], pp. 3-20), o come quella, ben più accreditata sul piano della dottrina medica, relativa a una superiore “sensibilità sentimentale” dei *nobiles homines*, suscettibili del cavalcantiano *amor (h)ereos* (cfr. a questo proposito NATASCIA TONELLI, “De Guidone de Cavalcantibus physico” (con una noterella su Giacomo da Lentini ottico), in AA. VV., *Per Domenico De Robertis. Studi offerti dagli allievi fiorentini*, a cura di Isabella Becherucci, Simone Giusti e N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 459-508: 501-503, e EAD., *Fisiologia dell'amore doloroso in Cavalcanti e Dante: fonti mediche ed enciclopediche*, in AA. VV., *Guido Cavalcanti laico e le origini della poesia europea, nel 7° centenario della morte. Poesia, filosofia, scienza e ricezione*. Atti del Convegno internazionale - Barcellona, 16-20 ottobre 2001, a cura di Rosend Arqués, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 63-117: 72; si osservi però che per Dino del Garbo, commentatore di *Donna me prega*, nobili sono gli uomini «magni et potentes», i quali possono essere tali «vel ex progenie eorum vel ex divitiis multis», ma anche «ex virtute animi» [E. FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Genova, il melangolo, 1999, p. 120], secondo una concezione che non è lontana da quella di Guinizelli e Dante e di molti intellettuali contemporanei). Tuttavia, quale che fossero la sua opinione o i suoi pregiudizi in merito, un letterato che si accingesse a trattare il tema della *gentilezza*, e avesse una qualche nozione della «ragione scritta» (*Com.* IV IX 4), ossia del diritto romano, sapeva bene – lo vedremo meglio più avanti – che non esisteva alcuna definizione giuridica della *nobilitas*, la quale potesse fondare e legittimare il privilegio su base agnaticia, così come pretendevano i tentativi di chiusura messi in atto nel corso del XIII secolo, non solo in Italia e con modalità e tempi diversi da un luogo all'altro, dall'aristocrazia militare.

³² Dante, anzi, riconducendo al *valore* individuale – come da tradizione – l'origine della nobiltà di sangue, assegna ad essa il merito di facilitare, per mezzo dell'esempio dei padri, l'accesso dei discendenti al cammino della virtù; da ciò consegue però anche che «vilissimo» si renda colui che traligni rispetto al nobile modello dei propri progenitori (vv. 32-40).

³³ Cfr. ALESSANDRO BARBERO, *L'aristocrazia nella società francese del Medioevo. Analisi delle fonti letterarie (secoli X-XIII)*, Bologna, Cappelli, 1987, pp. 292-311.

³⁴ *Il Tesoretto*, in *Poeti del Duecento*, II, pp. 175-277: 236.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

chi non dura fatica
 sì che possa valere,
 non si creda capere
 tra gli uomini valenti
 perché sia di gran genti;
 ch'io gentil tengo quelli
 che par che modo pilli
 di grande valimento
 e di bel nudrimento,
 sì ch'oltre suo lignaggio
 fa cose d'avantaggio
 e vive orratamente,
 sì che piace a le gente.
 Ben dico, se 'n ben fare
 sia l'uno e l'altro pare,
 quelli ch'è meglio nato
 è tenuto più a grato,
 non per mia maestranza,
 ma perch'è sì usanza [...].

Ancora più esplicito è un passo del *Tresor*, in cui l'autore insegna che nella scelta del *signour* i cittadini non devono guardare «a la puissance de lui ne de son linage, mais a la noblece de son cuer et a la honorabeté de ses meurs et de sa vie et as vertueuses oevres qu'il siut faire en son ostel et en ses autres segnories»; salvo però chiosare che, se oltre ad essere nobile di cuore egli risulti anche nobile di lignaggio, «certes il vaut trop mieus en toutes choses» (III LXXV 3).³⁵

Ricollegandosi alla tradizione occitanica, e in probabile polemica con i presupposti fondativi dell'ipernobiliare ordine cavalleresco dei frati gaudenti (cui intorno al 1265 aderì anche Guittone d'Arezzo), nella quarta stanza di *Al cor*

³⁵ CARMODY, p. 393 (cfr. CARPI, *La nobiltà*, I, p. 23); si veda anche *Tresor* II XXIII 5 (CARMODY, p. 194), ove si legge che alla magnanimità concorrono, insieme alla bontà, anche «noblesse de naissance, signorie, et richece». Concetto analogo esprime Sordello ai vv. 635-36 dell'*ensenhamen* (BONI, p. 217), allorché riconosce come ideale la condizione di chi accompagni a un cuore nobile («noble cor», «noblesse») la nobiltà di schiatta («gentillesse»). Degno di nota è anche un passo del commento di Tommaso alla *Politica*, citato nel commento BUSNELLI - VANDELLI (D. ALIGHIERI, *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da Giovanni Busnelli e Giuseppe Vandelli, con introduzione di Michele Barbi, II, Firenze, Le Monnier, II ed. 1953 [I ed. 1934]), pp. 70-71, e ripreso da BARBI - PERNICONE, p. 420, in cui si constata l'esistenza di due diverse nobiltà: l'una «secundum opinionem», collegata al concetto di stirpe, e l'altra, basata su un criterio morale, «secundum rei veritatem».

Paolo Borsa

gentil Guinizelli contesta che la nobiltà possa trasmettersi a un discendente degenerare, il cui animo non sia predisposto «a vertute» (vv. 35-38):³⁶

ché non dé dar om fé
che gentilezza sia fòr di coraggio,
in degnità d'ere',
sed a vertute non à gentil core,

L'ottica del poeta-*iudex* bolognese è tutta interna al ceto nobiliare: il problema non riguarda tanto la possibilità (comunque non esclusa) per chi non sia nobile di stirpe di avere accesso alla *gentilezza*, quanto l'impossibilità per il nobile tralignato di ereditare la nobiltà dei padri. Guinizelli, insomma, non mette affatto in discussione l'ereditarietà della *dignitas* nobiliare, limitandosi a sottolineare come la sua trasmissione debba essere subordinata, nel ricevente, al possesso di adeguate qualità d'animo. I suoi versi non contengono alcuna apertura verso una concezione "borgnese" della nobiltà; attraverso il riutilizzo dei *topoi* della tradizione filosofica, religiosa e moralistica, il poeta non mira tanto ad aprire la nozione di *gentilezza* verso il basso, confutando il principio della *nobilitas generis*,³⁷ quanto a contrastare la pretesa, assai diffusa nell'aristocrazia militare del tempo, di fare della nobiltà una «degnità» puramente ereditaria, equiparabile a un bene materiale e del tutto indipendente dalla virtù individuale, che, secondo la tradizione, era invece all'origine delle distinzioni sociali («Quar Dieus als plus prezzat / donet las heretatz», scrive ad esempio Guiraut de Bornelh in *Solatz, ioyes e chantar* [BdT 242.75] 12-13).³⁸

Se la canzone di Guinizelli può essere considerata, in definitiva, un intervento di natura letteralmente aristocratica, teso a riproporre, a fronte dei coevi processi di trasformazione, innovazione e manipolazione del concetto, l'originario

³⁶ Cenni preliminari sulla questione, ampiamente discussa nel volume citato alla n. 6 (cui si rimanda anche per l'interpretazione di questi versi di *Al cor gentil*), si leggono in PAOLO BORSA, "Foll'è chi crede sol veder lo vero": la tenzone tra Bonagiunta e Guinizelli, in AA. VV., *Da Guido Guinizelli a Dante*, pp. 171-88: 185 ss.

³⁷ A Bologna l'esistenza e la legittimità di una vera e propria nobiltà di sangue erano state implicitamente riconosciute negli Statuti del 1250, al momento di stabilire le esenzioni fiscali per la classe di cittadini (cui apparteneva anche la famiglia del giudice Guinizello) definita con la formula *milicia vel nobilitas*; cfr. GIOVANNI TABACCO, *Nobili e cavalieri a Bologna e a Firenze fra XII e XIII secolo*, "Studi medievali", s. III, XVII (1976), pp. 41-79: 41-54.

³⁸ RUTH VERITY SHARMAN, *The cansos and sirventes of the troubadour Giraut de Borneil. A critical edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [SHARMAN], p. 464. La sigla BdT indica la *Bibliographie der Troubadours*, von Dr. ALFRED PILLET, ergänzt, weitergeführt und herausgegeben von Dr. HENRY CARSTENS, Halle (Saale), Niemeyer, 1933.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

valore della *nobilitas* come «qualità morale naturale e pressoché innata dell'aristocrazia»,³⁹ non molto diverso appare lo spirito che informa *Le dolci rime*, di cui si è già segnalato il debito nei confronti di *Al cor gentil*. Certo, i tempi sono cambiati; nei venti-trent'anni che intercorrono tra i due testi si sono prodotti mutamenti profondi nella società comunale, che ha assistito al crollo del potere imperiale, ai trionfi angioini e alla sconfitta della parte ghibellina; alla nascita dell'asse politico tra armi francesi, papato e capitale finanziario fiorentino e ai successi aragonesi, nuova speranza della *pars Imperii*; all'ascesa della *pars Populi*, a spese del ceto magnatizio, fino all'affermazione dei regimi popolari. Per Guinizelli il ruolo egemone della nobiltà nel Comune podestarile, pur con i suoi progressivi allargamenti e assestamenti, è un indiscutibile dato di fatto; Dante scrive, invece, in un momento storico in cui, nella propria città come anche a Bologna, le disposizioni antimagnatizie hanno capovolto gli antichi equilibri di potere,⁴⁰ trasformando la nobiltà da qualità positiva e ambita, ai fini del riconoscimento del primato politico in seno alla *civilitas*, in potenziale minaccia per il *bonum commune*. Come in *Al cor gentil* la confutazione dell'idea che il lignaggio possa da solo conferire la *gentilezza* mira a delegittimare il tentativo di definire (e chiudere) la *nobilitas* in base a un criterio ereditario, così ne *Le dolci rime* la riproposizione del binomio nobiltà / virtù e il rifiuto del carattere puramente agnatizio della nobiltà (che occupa la quarta stanza ed è poi ribadito, nei noti termini guinizelliani, ai vv. 112-13) devono essere letti sullo sfondo dell'iniziativa politica, che trovava grande consenso nel Popolo delle Arti minori (egemoni nel biennio 1293-95), di sfruttare il concetto di «ischiatta», caro al ceto magnatizio, per promuovere l'esclusione politica dei *nobiles et potentes* su base ereditaria, senza tenere in alcuna considerazione meriti, *mores* e qualità individuali.⁴¹ Si trattava di una tendenza attiva anche altrove; a Bologna, ad esempio, «by 1294 the application of the hereditary principle, by which an *entire* family or *domus*

³⁹ JEAN FLORI, *Cavaliere e cavalleria nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1999 (ed. orig. 1998), p. 65.

⁴⁰ Un confronto tra gli Ordinamenti di Giustizia fiorentini del 1293 e i felsinei Ordinamenti Sacra-
ti e Sacratissimi del Popolo di Bologna del 1282 è stato compiuto da SALVEMINI, *Magnati e popo-
lani*, pp. 318-38 (*Excursus II*). Un attacco alle disposizioni antimagnatizie, che avrebbero introdot-
to nel comune di Pisa una disuguaglianza giuridica che colpiva le famiglie della *pars militum*, è
leggibile anche nella canzone politica di Panuccio del Bagno *La dolorosa noia* (*Le rime di Panuc-
cio del Bagno*, a cura di F. Brambilla Agno, Firenze, presso l'Accademia della Crusca, 1977, pp.
72-78), databile – secondo la proposta di TANGHERONI, *Nobiltà e popolo* – al 1254.

⁴¹ In riferimento al periodo che precede la reazione del '95, NICOLA OTTOKAR, *Il Comune di Firenze
alla fine del Duecento*, introduzione di E. Sestan, Torino, Einaudi, 1974 (I ed. 1926), p. 214, parlava
di «tumultuoso predominio di fatto delle masse di piccola gente». Interessanti riflessioni sul rappor-

Paolo Borsa

was designated as noble or magnate by action of a special commission and the Consiglio del Popolo, was firmly in place for urban magnates as well as for *contado nobles*». ⁴²

Proprio la riaffermazione del valore intrinseco della *gentilezza* rende conto del fondamentale significato aristocratico dell'operazione dantesca, che nella Firenze degli Ordinamenti di Giustizia, in ideale continuità con lo spirito delle riforme promosse in séguito al tumulto dei "grandi", si propone l'obiettivo di ridefinire e riabilitare la nozione di *nobilitas*, restaurandone il pregio. Ne risulta un riallineamento della posizione del poeta, all'altezza de *Le dolci rime*, con i successivi interventi sul tema, culminati nella teoria della doppia nobiltà – «*proprium scilicet et maiorum*» – di *Mon. II III 4* e di *Par. XVI 1-9*:⁴³

O poca nostra nobiltà di sangue,
se gloriar di te la gente fai
qua giù dove la'ffetto nostro langue,
mirabil cosa non mi sarà mai:
ché là dove appetito non si torce,
dico nel cielo, io me ne gloriai.

Ben se' tu manto che tosto raccorce:
sì che, se non s'appon di dî in die,
lo tempo va dintorno con le forze.

Per quanto inserita all'interno di un complesso discorso filosofico, l'affermazione secondo cui la nobiltà comporta sempre un bene del proprio soggetto, ossia di colui del quale essa si predica,⁴⁴ doveva rappresentare un forte segno di discontinuità rispetto ai presupposti ideologici della parte politica al potere, cui Dante si era prudentemente accostato con l'entrata nell'Arte dei medici e degli speciali (che gli consentiva di mantenere il profilo comunque aristocratico del fi-

to tra l'aristocratica novità letteraria stilnovista e il contesto storico fiorentino all'epoca della contesa tra il ceto magnatizio e quello popolare si leggono in STEFANO CARRAI, *La scoperta dello "stil novo"*, in ID., G. INGLESE, *La letteratura italiana del Medioevo*, con la collaborazione di Luigi Trenti, Roma, Carocci, 2003, pp. 61-76: 65.

⁴² Cito dall'importante studio di SARAH BLANSHEI, *Politics and Summary Justice in Medieval Bologna* (chapter IV, part II: *Perceptions of Identity and Proofs of Status*), di prossima pubblicazione, le cui bozze ho potuto consultare per cortesia dell'autrice (che ringrazio).

⁴³ Cfr. CONSOLI, *Nobiltà e nobile*, p. 59, e CARPI, *La nobiltà di Dante (A proposito di Par. XVI)*, pp. 229-30. Una continuità di pensiero sul tema della nobiltà non andrà dunque ricercata tanto nella fedeltà dell'Alighieri al concetto di gentilezza d'animo (da cui originano le forzature dei commenti danteschi citati *ivi*, p. 230 n. 2), quanto nella costante fiducia nel valore positivo della nobiltà e nella certezza che essa rappresenti comunque un bene.

⁴⁴ Cfr. VASOLI - DE ROBERTIS, p. 513, e DE ROBERTIS, p. 69.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

losofo)⁴⁵ ma alla quale, pur non rientrando nella categoria dei magnati del «primo amico» Cavalcanti, per tradizione familiare e formazione culturale certo non apparteneva (vv. 89-91):⁴⁶

dico che nobiltate in sua ragione
importa sempre ben del suo subietto
come viltate importa sempre male.

Di uguale segno appare in *Poscia ch'Amor* la coeva riproposizione in chiave positiva della superba *leggiadria*, che la classe dei «cavalier'», connotata spesso da arroganza, orgoglio e sovrano disprezzo, è invitata a trasmutare in «“insegna” d'una gerarchia e di un modello morale e intellettuale, [...] virtù che deve informare i comportamenti quotidiani di una classe dirigente che voglia essere degna del suo ruolo».⁴⁷ Nelle due canzoni, Dante mette in atto un progetto di mediazione (che rispecchia verosimilmente il suo impegno politico) tra i valori del gruppo sociale magnatizio e le istanze di pacifica e regolata convivenza di cui si presentava come depositario il ceto popolare: rileggendo e ridefinendo in prospettiva etica i concetti di *gentilezza* e di *leggiadria*, il poeta invita i *populares* a riconsiderare le proprie posizioni più radicali, promuovendo allo stesso tempo nei *magnates* una riforma dei loro *mores* più asociali e pericolosi.

⁴⁵ Si consideri che nella Facoltà bolognese di medicina e arti i medici erano insieme *magistri naturalis scientiae* e *magistri logicalis scientiae*; cfr. DINO BUZZETTI, *La Faculté des arts dans les universités de l'Europe méridionale. Quelques problèmes de recherche*, in AA.VV., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, édités par O. Weijers et Louis Holtz, s.l., Brepols, 1997, pp. 457-66: «À ce propos, il n'est pas superflu de rappeler, qu'en Italie les cours des arts et de médecine étaient réunis dans la même Faculté, ou plus précisément [...] dans la même université» (p. 461). Su un'eventuale "scelta" da parte di Dante dell'Arte cui iscriversi non si dovrà però insistere più di tanto; come mostra N. OTTOKAR, in un contributo che si sofferma proprio sul caso dantesco (*A proposito della presunta riforma costituzionale apportata il 6 luglio dell'anno 1295 a Firenze* [1933], in *Studi comunali e fiorentini*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 125-32) l'esistenza di quella presunta categoria di «artigiani fittizi», costituita da tutti coloro che si sarebbero iscritti alle Arti, pur non esercitando la professione, al solo scopo di ottenere diritti politici, non è confermata dalle fonti: esiste sempre una ragione (professionale, familiare, consortile, di comunanza di interessi) che determina la presenza di tali supposti «scioperati» nella matricola di un'Arte.

⁴⁶ Le ricerche d'archivio mostrano, comunque, l'inconsistenza della nobiltà di Dante; cfr. CARPI, *La nobiltà di Dante (A proposito di Par. XVI)*, pp. 234-35, con segnalazione in nota della relativa bibliografia. La qualifica di *medicus* doveva essere percepita come segno di distinzione; si vedano, ad esempio, i primi capitoli del libro II del *Tresor* (CARMODY, pp. 176-77), nei quali Brunetto, sulla scorta dell'esordio dell'*Ethica*, accosta per due volte medicina e milizia (1 2-3, «medecine» vs «art de bataille» e «science de chevalerie»; III, «medecine» vs «science de combatre»).

⁴⁷ FENZI, «Sollazzo» e «leggiadria», p. 243.

Paolo Borsa

Proprio la posizione “compromissoria” di Dante, al momento di affacciarsi alla vita politica fiorentina, potrebbe aver contribuito al dissidio con Guido Cavalcanti, il quale, inviandogli in persona d’Amore il sonetto *I’ vegno ’l giorno a-te ’nfinite volte*, lo rimproverava di perdere la «gentil sua mente», pensando «troppo vilmente», e di frequentare – lui, che un tempo sdegnava e fuggiva «persone molte» – «la noiosa gente»: insomma, di condurre, sul piano sociale e intellettuale, una vita «vile». ⁴⁸ La “rimenata” coinvolgerebbe orientamenti politici (giusta la lettura del sonetto proposta da Mario Marti), ⁴⁹ filosofici, etici e, forse, anche poetici; è significativo a questo proposito che, esauritosi il sodalizio ideologico e letterario, mentre Dante (ricollegandosi, in qualche modo, all’esperienza del Guittone civile e morale) abbandonò le rime d’amore per quelle dottrinali, destinate ad accompagnare il nuovo impegno nelle istituzioni comunali, Guido, estromesso dalla vita politica fiorentina in quanto pericoloso magnate, ⁵⁰ non solo sia rimasto fedele alla poetica stilnovista, ma, nelle ballate *Era in penser’ d’amor quand’i trovai* e *In un boschetto trova’ pasturella*, abbia subito – caso eccezionale nella lirica italiana delle origini – il fascino dell’aristocratico genere transalpino della pastorella, che, rispetto al composito universo sociale cittadino cui si indirizzavano le rime dantesche, recuperava implicitamente, attraverso la dislocazione del canto in un contesto extra-urbano, un’anacronistica distinzione tra nobili (il “cavaliere-

⁴⁸ Si tenga presente che, secondo l’etimologia isidoriana, *nobile* «viene da “non-vile”; onde “nobile” è quasi “non vile”» (*Conv.* IV XVI 5). Per il testo di *I’ vegno ’l giorno*, un’introduzione e un commento si rimanda a DE ROBERTIS, pp. 292-94 (ma cfr. anche il cappello al sonetto in GUIDO CAVALCANTI, *Rime. Con le rime di Jacopo Cavalcanti*, a cura di D. De Robertis, Torino, Einaudi, 1986, pp. 158-59).

⁴⁹ MARIO MARTI, *Sulla genesi del realismo dantesco* (1960), in *Realismo dantesco e altri studi*, Milano - Napoli, Ricciardi, 1961, pp. 1-32: 22-23; ID., voce *Cavalcanti, Guido*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, 1970, pp. 891-96: 893-94.

⁵⁰ Si richiami il celebre racconto della *Cronica* di Dino Compagni, I xx 103-104: «Uno giovane gentile, figliuolo di messer Cavalcante Cavalcanti nobile cavaliere, chiamato Guido, cortese e ardito, ma sdegnoso e solitario e intento allo studio, nimico di messer Corso, avea più volte diliberato offenderlo. Messer Corso forte lo temea, perché lo conosceva di grande animo; e cercò d’assassinarlo, andando Guido in pellegrinaggio a San Iacopo: e non li venne fatto. Per che, tornato a Firenze e sentendolo, inanimò molti giovani contro a lui, i quali li promisono esser in suo aiuto. E essendo un dì a cavallo con alcuni da casa i Cerchi, con uno dardo in mano spronò il cavallo contro a messer Corso, credendosi esser seguito da’ Cerchi, per farli trascorrere nella briga; e trascorrendo il cavallo, lanciò il dardo, il quale andò in vano. Era quivi, con messer Corso, Simone suo figliuolo, forte e ardito giovane, e Cecchino de’ Bardi e molti altri con le spade, e corsogli dietro; ma non lo giugnendo, li gittarono de’ sassi, e dalle finestre gliene furono gittati, per modo fu ferito nella mano» (DINO COMPAGNI, *Cronica*, edizione critica a cura di Davide Cappi, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2000, pp. 33-34).

Dante e Bartolo da Sassoferrato

poeta”) e villani, *bellatores* e *laboratores*, priva ormai di qualsiasi attualità per l’eterogeneo pubblico comunale.⁵¹

Quali che fossero divenuti i rapporti tra l’Alighieri e il Cavalcanti, il fatto che Dante e, in precedenza, Guinizelli esprimano un pensiero nei presupposti aristocratico non significa, dunque, che la loro posizione si configuri come “reazionaria”: pur riproponendo l’idea, connaturata alla mentalità medievale, di una fondamentale disuguaglianza tra gli uomini, e pur riconoscendo il discrimine di tale disparità proprio nel possesso o meno della nobiltà, i due rimatori appartengono al novero di quei nuovi intellettuali comunali, nutriti di cultura giuridica, retorica e filosofica e influenzati dalla letteratura, latina e volgare, di provenienza soprattutto transalpina, i quali, «lungi dal respingere l’illustre discendenza, [...] indicavano come preminenti le doti morali, la cui negazione permetteva di inserire nelle liste dei magnati sottoposti a gravi limitazioni politiche i violenti e gli asociali di nobile prosapia o di recente ascesa, ma la cui presenza concedeva di includere nel ceto dirigente politico chiunque avesse operato in favore della giustizia ed avesse cooperato ad una corretta convivenza civile».⁵²

L’intenzione dell’autore de *Le dolci rime* di incidere nel vivo del dibattito politico e culturale del tempo, ma anche la risonanza che il suo intervento dovette ottenere presso i contemporanei, non solo in Firenze, sono documentate da due episodi: la disputa sulla nobiltà tra Dante e Francesco Stabili (meglio noto come

⁵¹ Congruente, almeno per la ballata *Era in penser’ d’amor*, parrebbe anche la cronologia. Come suggerisce la *Cronica* del Compagni, che colloca il racconto dell’inimicizia tra Corso Donati e Guido subito dopo il tumulto del 16 dicembre 1296 (cfr. ROBERT DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, III. *Le ultime lotte contro l’Impero*, Firenze, Sansoni, 1960 [ed. orig. 1912], pp. 39 ss.; l’assalto di Cavalcanti al rivale portò ai provvedimenti attestati dai decreti del Consiglio del 31 dicembre 1296 e del 17 gennaio 1297), è possibile che il poeta abbia intrapreso il pellegrinaggio al santuario di Santiago de Compostela proprio nel periodo successivo al temperamento degli Ordinamenti di Giustizia; il viaggio (che si sarebbe arrestato a Nîmes, secondo l’insinuazione di Niccola Muscia, *Ècci venuto Guido [’n] Compostello*, v. 12; il sonetto si segnala anche per l’allusione alle vicende politiche fiorentine dei vv. 5-6: «È in bando da Firenze, od è rubello, / o dóttasi che ’l popol nol ne cacci?»), lo portò a Tolosa, citata, oltre che nel sonetto *Una giovane donna di Tolosa*, appunto in *Era in penser’ d’amor* (vv. 12, 31 e 45), alle cui «foresette» si ricollega, a sua volta, la «foresetta» dell’altra ballata *Gli occhi di quella gentil* (i testi citati si leggono in CAVALCANTI, *Rime*, pp. 111-23). Interessante è anche il riscontro, proposto da DE ROBERTIS, p. 293, tra il verbo che apre il sonetto inviato da Guido a Dante e quello, identico, che chiude *Era in penser’ d’amor* (v. 52 «Per merzè vegno a voi»). Lo stesso De Robertis (CAVALCANTI, *Rime*, p. 113) osserva comunque come Guido, a differenza di Dante, non alluda mai al «chostro urbano», salvo l’«ironica prospettiva di vita di campagna» di *Se non ti caggia la tua santalena* e, aggiungo, il riferimento a Orsammichele dell’altro sonetto, indirizzato all’Orlandi, *Una figura della Donna mia*.

⁵² PISPISA, *Lotte sociali*, p. 454 (ma cfr. anche p. 462).

Paolo Borsa

Cecco d'Ascoli), di cui reca traccia un capitolo dell'*Acerba*, e, soprattutto, il commento latino alla canzone da parte del sommo giurista, allievo di Cino da Pistoia, Bartolo da Sassoferrato.

3. La disputa con Cecco d'Ascoli

In principio al capitolo XII (*de nobilitate*) del libro II de *L'Acerba*, prima di replicare al velenoso dubbio agostiniano relativo al problema della diversa nobiltà di due gemelli, trasmessogli dall'Alighieri, dopo il 1317, a mezzo di un'epistola non altrimenti nota («Ma qui mi scripse, dubitando, Dante: / «Son due figlioli nati in un parto, / e più gientil si mostra quel dinante; / e ciò converso sì come già v[i]edi. / Torno a Ravenna, dillà non mi parto; / dime, Heschulano, quel che tu ne credi»», vv. 1439-44), Cecco cita l'*incipit* della canzone dantesca, disponendosi a correggere e a precisare la trattazione del «Fiorentino» (vv. 1409-17):⁵³

Piovete, cieli, la vostra chiarezza,
e corrigieti de questi l'errore,
che falsamente apellan gientillezza.
Fu già trattato con *le dolce rime*
e diffinito il nobile vallore
dal Fiorentino con le antiche lime.
Ma con lo sc^hermo de le iuste pruove
io dico contra de la prima setta,
e voglio che ragion[e] mio detto trove.

Lo Stabili, docente di astrologia presso lo Studio bolognese, fa discendere la disposizione alla *gientillezza*, posta in atto a mezzo della libera volontà, dall'influsso della sfera delle stelle fisse e sostiene la tesi per cui la perfetta genitura deriva dalla congiunzione di un ottimo influsso astrale con la nobiltà di sangue, perché «il cielo, illuminando 'l sangue nuovo, / non li può dar[e] consimili costume / como a l'antiquo» (vv. 1436-38). Pur condividendo la teoria etica di Dante («L'uomo è gentile quant'è virtù in lui, / e tuti li altri pensieri son vani, / che anticha gente faccia bono altrui», vv. 1508-10), Cecco si pronuncia, dunque, per la superiorità, a parità di influsso celeste e di intensione morale, dell'uomo nobile per stirpe rispetto all'individuo di «sangue nuovo»: una superiorità che, più che

⁵³ CECCO D'ASCOLI [FRANCESCO STABILI], *L'Acerba [Acerba etas]*, a cura di Marco Albertazzi, Trento, La Finestra, 2005 [ALBERTAZZI], pp. 108 ss. (corsivo mio). Degna di nota la rima *sangue : langue* dei vv. 1421 : 1423, che rimanda a *Par. XVI 1 : 3*.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

derivare dal “valore aggiunto” dello splendore e del pregio della tradizione familiare, che porta a tenere «più a grato» (si richiami il *Tesoretto*) i membri di casati aristocratici che rinnovino i *mores* dei padri, acquisisce in questo passaggio connotazione decisamente “ontologica”.

Conferma tale interpretazione il riscontro di un altro passo de *L'Acerba* (II VI), in cui l'autore afferma che l'ottima disposizione celeste influisce diversamente su due individui creati nello stesso momento («soto una spiera en uno grado»), se l'uno è nobile e l'altro discende da «vil giente»; il vile «paternal *costume*» contrasta infatti naturalmente il buon influsso superno, menomandolo. Ne consegue una visione razzisticamente castale della società umana, per la quale l'uomo di oscure origini potrà al massimo aspirare a essere «come re fra li vili parenti», perché nessuna influenza degli astri potrà mai innalzarne l'animo (un guinizelliano «coragio») fino a vincere completamente i limiti intrinseci del suo «lignagio» (vv. 1109-29):⁵⁴

Da Marte ven[e] la forteza humana,
quando si mostra sua benigna luce
che di sotto l'Ariete s'intana.

Huomo disposto dal superno lume
ligieramente a lo ben s'aduce,
se non l'ofende el paternal costume.

Ché la villana natura paterna,
che passa nel figliuol naturalmente,
ripugna a l'enfluentia superna.

Pono ch'insieme siano duo creati,
l'uno gientile e l'altro di vil giente,
soto una spiera en uno grado nati:
muostra lo ciel che degia conseguire
ciaschum di dignitate la corona.

Ciò ben serà, secondo el mie sentire,
s'è 'l nato de l'excelso Re Ruberto,
ch'a gientilleza molto l'uom sperona
a conseguire el cel che l'à coerto.

Serà questo altro sopra il suo lignagio,
sì como re fra le vili parente,
ché 'l ciel non può levar più suo coragio.

⁵⁴ ALBERTAZZI, pp. 85-86. Il collegamento tra questo capitolo e quello *de nobilitate* passa anche attraverso il comune riferimento alla famiglia Colonna (vv. 1091-92, «O Colompnesi, o figliuoli di Marte, / tochasti el cielo cum l'armata mano»; vv. 1470-71, «Or prendi exemplo se un[o] da Colonna / lasciasse li acti del sangue primo»).

Paolo Borsa

La posizione estremistica di Cecco si rivela, dunque, del tutto inconciliabile con quella di Dante, il quale, in accordo con la tradizione classica e patristica, che trova sempre in Boezio un'efficace definizione («Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo videatur ne a maiorum virtute degeneret»),⁵⁵ pur accordando una progressiva importanza al valore della schiatta, da *Le dolci rime* al *Paradiso* di fatto non deroga mai al principio della funzione essenzialmente parentetica ed esemplare della nobiltà di sangue, che deve spingere i discendenti, che vogliono conservare la dignità dei padri, a rinnovarne giorno dopo giorno la virtù.⁵⁶ Le motivazioni di Cecco sono ideologiche e professionali insieme; come ha scritto Domenico Guerri, in un contributo ancora fondamentale sulla disputa tra Dante e l'autore de *L'Acerba*, «l'astrologo corregge il poeta e filosofo a salvaguardia della professione: ché, in teoria, senza nobiltà di nascita cadevano le moltiplicate differenze nella impostazione degli oroscopi e senza l'origine astrale cadeva il fondamento medesimo dell'oroscopo».⁵⁷

4. Il trattato sulla nobiltà di Bartolo da Sassoferrato

Il commento di Bartolo da Sassoferrato ai versi danteschi è contenuto in una celebre *repetitio* sulla nobiltà, scritta, nel periodo compreso tra il 1342-43 e il 1355 (allorché il giurista insegnava a Perugia, dove tra gli anni '20 e gli anni '30 aveva seguito i corsi di diritto civile di Cino da Pistoia), a discussione del titolo *De dignitatibus* del *Codex* giustiniano (C. 12.1.1, *Si ut proponitis*).⁵⁸ Caso ecceziona-

⁵⁵ *Phil. Cons.* III 6 (BIELER, p. 46).

⁵⁶ Si allude ai vv. 32-40 de *Le dolci rime* (cfr. n. 32) e ai vv. 7-9 di *Par.* XVI.

⁵⁷ DOMENICO GUERRI, *La disputa di Dante Alighieri con Cecco d'Ascoli sulla nobiltà*, "Giornale storico della letteratura italiana", LXVI (1915), pp. 128-39: 130.

⁵⁸ Sulla figura di Bartolo, la sua formazione e i suoi scritti si veda la voce *Bartolo da Sassoferrato* a firma di FRANCESCO CALASSO in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VI, 1964, pp. 640-69 (si segnalano le interessanti conclusioni delle pp. 665-67); per il trattato sulla nobiltà cfr. pp. 648 e 657. Il testo è indicato nei manoscritti ora come *repetitio* ora come *tractatus*, con vari titoli: *de dignitate continua*, *de multis qualitatibus personarum*, *de dignitatibus*, *de nobilitate mulierum*; quest'ultimo, in particolare, risulta fuorviante, ed è dovuto alla prima questione esaminata e alla "cornice" presentata dal giurista – per le quali si rimanda a GIANLUIGI BARNI, *Appunti sui concetti di "dignitas", "nobilitas", "officium" in Bartolo da Sassoferrato*, "Archivio giuridico Filippo Serafini", s. VI, XXIV [= CLV] (1958), pp. 130-44: 132-34 –, visto che l'intervento muove dal testo di una legge in cui si afferma che anche la donna può conservare la propria nobiltà, a patto però che, sposandosi, si unisca non a un plebeo, ma a un nobile («Si, ut proponitis, et avum consularem et patrem praetorium virum habuistis, et non privatae condicionis hominibus, sed clarissimis nupseritis, claritatem generis retinetis»). Sulla datazione della *repetitio* cfr. il capitolo di CLAUDIO DONATI *Il tema della*

Dante e Bartolo da Sassoferrato

le di commento giuridico a un testo poetico, l'intervento è stato pubblicato nell'Ottocento, sciolto dal trattato completo, da Karl Witte.⁵⁹ A differenza del resto dell'opera, di cui è stata a buon diritto riconosciuta l'importanza e l'influenza sui posteri (alla vigilia della rivolta dei Ciompi il trattato fu anche tradotto in volgare da Lapo da Castiglionchio),⁶⁰ esso ha però ricevuto scarsa attenzione tanto dai giuristi quanto dagli studiosi di storia letteraria, che lo hanno liquidato spesso come mera curiosità erudita.

Nelle pagine seguenti si proverà a rendere conto nel dettaglio della confutazione di Bartolo alla canzone dantesca.⁶¹ In direzione contraria rispetto all'operazione del Witte, e sulla scorta dei commenti giuridici esistenti, l'analisi sarà inserita all'interno di una riconsiderazione complessiva dell'intera trattazione; si intende fornire con ciò qualche nuovo elemento di riflessione circa il delicato problema della definizione del concetto di nobiltà, che aiuti da un lato a comprendere meglio le motivazioni e il senso dell'ampio dibattito due e trecentesco, dall'altro ad affrontare con maggior consapevolezza storica l'interesse e l'impegno speculativo di Dante sulla questione.

nobiltà nei giuristi e negli umanisti dei secoli XIV e XV, in *L'idea della nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma - Bari, Laterza, 1988, pp. 3-28: 18 n. 1.

⁵⁹ Il contributo, offerto nel 1861 a Ludovico Pernice con il titolo *De Bartolo a Saxoferrato, Dantis Allighierii studioso, commentatiuncula*, è stato rifiuto dall'autore in *Dante-Forschungen. Altes und Neues*, von KARL WITTE, mit Dante's Bildniss nach Giotto, I, Halle, Verlag von G. Emil Barthel, 1869, pp. 461-72.

⁶⁰ *Epistola o sia Ragionamento di messer Lapo da Castiglionchio celebre giureconsulto [...]*, Bologna, Girolamo Corciolani ed eredi Colli a S. Tommaso d'Aquino, 1753, pp. 10-30; cfr. DONATI, *Il tema della nobiltà*, pp. 7-8.

⁶¹ Le disamine più approfondite del commento di Bartolo alla canzone sono, sul fronte giuridico e su quello letterario, da un lato il contributo di BARNI, *Appunti*, pp. 137-41, e il capitolo di PATRICK GILLI *La noblesse chez Bartole: entre philosophie et analyse sociale*, in *La noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Champion, 2003, pp. 35-40; dall'altro la voce *Bartolo da Sassoferrato* a firma di FILIPPO CANCELLI in *Enciclopedia Dantesca*, I, 1970, pp. 524-26. Informazioni utili in ottica dantesca si reperiscono anche in FULVIO CROSARA, *Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e Diritto nell'Italia del Trecento*, in AA. VV., *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 105-98: p. 191 e n. 146; DONATI, *Il tema della nobiltà*, pp. 3-4, e soprattutto in ENNIO CORTESE, *Intorno agli antichi "iudices" toscani e ai caratteri di un ceto medievale*, in *Scritti*, I, a cura di Italo Birocchi e Ugo Petronio, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, pp. 747-82: 775 ss. All'insufficienza della bibliografia esistente sul tema pare alludere DE ROBERTIS, p. 54, nel cappello a *Le dolci rime*.

Paolo Borsa

4.1. “Nobilitas” e “dignitas”

Secondo la nota distinzione di Paul Guilhiermoz, ripresa da Marc Bloch nel suo studio sulla società feudale (che è stato, ed è tuttora, al centro di un proficuo dibattito storiografico), il concetto di nobiltà non può essere sovrapposto a (o confuso con) quello di aristocrazia o di classe dominante. L'aristocrazia indica, in generale, il ceto dirigente, che deve il proprio prestigio e la propria influenza ad alcuni privilegi di fatto, derivati dalla ricchezza, dal ruolo politico, dalle illustri tradizioni familiari; la nobiltà, invece, per poter essere considerata tale deve essere «une réalité juridique»: ⁶² deve, cioè, possedere uno statuto giuridico proprio, che legittimi la superiorità che pretende di esercitare e che si perpetui ereditariamente, «par le sang», ai discendenti. ⁶³ La definizione si adatta perfettamente al contesto socio-politico dell'*ancien régime*, sul quale, anzi, appare modellata; almeno fino a tutto il XII secolo, risulta invece impossibile identificare una vera e propria *noblesse de droit*: in quest'ottica, molto più aderente alla realtà medievale appare la definizione di *noblesse de fait*, che tenderebbe a trasformarsi in nobiltà di diritto solo nel secolo successivo, «nel generale processo di crescente determinazione giuridica che investe tutte le istituzioni e i gruppi sociali». ⁶⁴ Nel Duecento tale passaggio non si verifica, però, ovunque, né secondo un modello sistematico e coerente: soprattutto in Italia (ché in ambito francese le «permissions de devenir chevalier», concesse dai sovrani capetingi, anticipano la pratica delle lettere di *anoblissement* affermatasi nel XIV secolo), ⁶⁵ la documentazione disponibile mostra come il concetto di *nobilitas* conti-

⁶² *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Âge*, par PAUL GUILHIERMOZ, Paris, Picard, 1902 (rist. anast. New York, Franklin, [1960]), p. 1.

⁶³ *La société féodale. Les classes et le gouvernement des hommes*, par MARC BLOCH, Paris, Albin Michel, 1940, p. 2. L'influenza delle tesi e dei risultati di Bloch sugli studi medievistici successivi, e in particolare su quelli di Georges Duby, è sottolineata da G. TABACCO, *Su nobiltà e cavalleria nel medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?*, “Rivista storica italiana”, XCI (1979), pp. 5-25. L'assunto dello storico francese, per cui l'informe *noblesse de fait* altomedievale si sarebbe trasformata in *noblesse de droit* per il tramite dell'esperienza cavalleresca, è però da sfumare; cfr. il bilancio di CONSTANCE BRITAIN BOUCHARD, *The Origins of the French Nobility: A Reassessment*, “The American Historical Review”, LXXXVI (1981), pp. 501-32.

⁶⁴ RENATO BORDONE, *L'aristocrazia: ricambi e convergenze ai vertici della scala sociale*, in AA. VV., *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, direttori Nicola Tranfaglia e Massimo Firpo, I. *Il Medioevo, I. I quadri generali*, Torino, Utet, 1988, pp. 145-75: 146.

⁶⁵ Cfr. BARBERO, *L'aristocrazia nella società francese*, pp. 99-100; la citazione è tratta da PHILIPPE CONTAMINE, *Points de vue sur la chevalerie en France à la fin du Moyen Âge*, “Francia”, IV (1976), pp. 255-85: 257.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

nui a essere accostato, sovrapposto, assimilato a quelli di *dignitas*, *honos*, *magnitudo*, *potentia* e *militia* (quest'ultimo ulteriormente complicato dal doppio significato di "dignità cavalleresca", sancita dall'*adoubement*, e semplice "servizio militare a cavallo"). Dal punto di vista giuridico la nobiltà risulta, dunque, una nozione del tutto vaga: soggetta a confusioni di piani (politico, sociale, giuridico, ma anche morale, religioso, teologico) e a molteplici e differenti interpretazioni, a seconda dei luoghi, delle epoche, delle consuetudini e delle diverse forme di organizzazione civile ed economica, essa rimane sostanzialmente, per tutto il medioevo, una "realtà di fatto".

La causa di tale indeterminazione concettuale deve essere ricondotta alla mancanza, nelle fonti, di una qualsiasi formalizzazione giuridica della *nobilitas*: «né il diritto generale della Chiesa, *vetus* e *novum*, né il diritto laico, dal *corpus* giustiniano alle fonti più recenti, la *Lombarda* e i *Libri feudorum*, offrivano [...] una "sedes materiae" più o meno esaustiva»; tutt'al più, era possibile ritrovare nel *corpus iuris* qualche suggerimento, ma il quadro che se ne poteva ricavare era quello di una serie di sparse indicazioni, prive di sistematicità e, oltretutto, spesso in contraddizione tra loro.⁶⁶ Le fonti non concordavano nemmeno sulla natura della *nobilitas*, oscillando tra i concetti di nobiltà di sangue, nobiltà d'ufficio (connessa all'esercizio di un'alta carica, imperiale o ecclesiastica) e nobiltà d'animo, quale effetto della *virtus* e della *probitas* individuali. Come osserva

⁶⁶ MARIO ASCHERI, *La nobiltà dell'Università medievale: nella Glossa e in Bartolo da Sassoferrato*, in AA. VV., *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto*. Atti del 4° Convegno, Bologna, 13-15 aprile 1989, III. *Dalle discipline ai ruoli sociali*, a cura di Angela De Benedictis, Bologna, Comune di Bologna - Istituto per la Storia di Bologna, 1990, pp. 239-68: 240 (il contributo è stato ripubblicato, senza note, in M. ASCHERI, *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, Maggioli, 1991, pp. 55-80). L'autore analizza gli spunti offerti dal *Corpus iuris civilis* e dal *Corpus iuris canonici*, soffermandosi in particolare sulle Glosse ordinarie, gli apparati di esplicazione e commento che accompagnavano le fonti giuridiche, e notando come la Glossa civilistica, attenta all'evoluzione e alle dinamiche sociali del mondo comunale italiano, tenda a limitare il ruolo della nobiltà, ammettendo che anche i *negotiatores* possano divenire nobili ed evitando di sovrapporre i concetti di *militia* e *nobilitas*, mentre la Glossa canonistica sembra incline a enfatizzare l'importanza della nobiltà, attenuando il rigore dei pronunciamenti più radicalmente antinobilitari del testo (gll. *Consuetudinem*, *Non generis* e *Non multos* al c. *Venerabilis* del *Liber Extra* [X. 3.5.37, *De praebendis et dignitatibus*]). Interessante è il parallelismo tra riflessione giuridica bolognese e bizantina istituito da PAOLO GRILLO, *Milano in età comunale (1183-1276). Istituzioni, società, economia*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001, p. 240 («i giuristi dell'epoca, tanto a Bologna quanto a Bisanzio, dovettero [...] arrendersi al fatto che il Codice giustiniano non forniva alcuna nozione di nobilitas»), con rimando ad ALEXANDER KAZHDAN, SILVIA RONCHEY, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo, Sellerio, 1997, p. 79.

Paolo Borsa

Mario Ascheri, «è la pluralità della nobiltà a rendere impossibile una sua definizione: essa rimane un dato di fatto, che si definisce socialmente e culturalmente e che finisce anche per avere rilievo giuridico, ma che come tale esprime una realtà preesistente al diritto, una realtà data, che non spetta al giurista definire (almeno in quel tempo), anche perché mutevole da luogo a luogo».⁶⁷

È consapevole di tale “vuoto giuridico” – ma anche del fatto che fosse ormai giunto «quel tempo», per riprendere le parole di Ascheri, in cui si provasse a dare finalmente una definizione del concetto, che tanta importanza aveva assunto nella società trecentesca – Bartolo da Sassoferrato, il quale introduce il proprio intervento sulla nobiltà accennando proprio all’assenza di una specifica *auctoritas* in materia, cui fare riferimento:⁶⁸

sub nomine nobilitatis non habeamus aliquem specialem tractatum.

La soluzione escogitata da Bartolo per affrontare il problema in termini di correttezza formale e dottrinale consiste nell’identificare la *nobilitas* – secondo un rapporto lessicale percepito come sinonimico tanto nella tradizione mediolatina quanto in quella volgare –⁶⁹ con la nozione di *dignitas* del *Codex*. Segna l’avvio del suo discorso il puntuale riferimento al testo giustiniano, imprescindibile esigenza logica e momento di validità di un discorso giuridico che si sforza di adattare i principi del diritto romano a una società profondamente mutata, nonché ormai priva di un potere centrale universalmente riconosciuto quale normale produttore di diritto. In linea con la metodologia della scuola dei commentatori,

⁶⁷ ASCHERI, *La nobiltà dell’Università*, p. 264.

⁶⁸ Ho fatto uso della seguente edizione (da cui sporadicamente mi discosto nella punteggiatura): BARTOLI A SAXOFERRATO *In tres posteriores libros Codicis Commentaria*, in *Commentaria*, nunc recens, praeter alias Additiones ad hanc diem editas, Aureis Adnotationibus Iacobi Anelli de Bottis [...] et Petri Mangrellae [...] illustrata, cum Elenchis Rubricarum, Legum et Paragraphorum [...], tomus VIII. *In Secundam atque Tertiam Codicis Partem*, Venetiis, apud Iuntas, 1590, ff. 46r-48v. La citazione è tratta da f. 46v, n° 46: «Ergo apparet, quia licet sub nomine nobilitatis non habeamus aliquem specialem tractatum, tamen habemus hoc librum de dignitatibus, et in multis aliis partibus iuris, ideo de nobilitate recte tractare possumus».

⁶⁹ Per il volgare bastino qui l’esempio di Brunetto, *Tresor* II xlv 9, «car chascuns a trés noble vie et trés digne par intellec» (CARMODY, p. 221), e quello, già visto, di Guittone, lett. IX 4, «ne la nobilitate e degnità magna de esso sommo bono sementatore» (MARGUERON, pp. 110-11), citato da P.G. BELTRAMI, *La voce “nobiltà” del “Tesoro della Lingua Italiana delle Origini”*, in AA. VV. *Studi per Umberto Carpi*, pp. 155-80: 169, a proposito dell’accezione di nobiltà come «valore intrinseco per il quale qno o qsa eccelle in assoluto o nel proprio genere». Quanto al latino, proprio la sostituzione del termine *dignitas* con il “sinonimo” *nobilitas* è responsabile, come si illustrerà ampiamente in altra sede, della dilatazione del campo semantico di quest’ultimo, impiegato nel medioevo, da un certo momento in poi, anche in riferimento alla somma perfezione divina.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

la riflessione di Bartolo (che del nuovo indirizzo giuridico è il principale rappresentante) rivela però subito il proprio intrinseco carattere di operazione interpretativa e creativa.⁷⁰ Egli riconosce due tipologie di *dignitas*: l'una, prevista dal libro I del *Codex* stesso, come effetto del ricoprire specifici *officia*,⁷¹ l'altra come *dignitas sine administratione*, cioè come qualità personale indipendente dall'esercizio di un *officium*.⁷² Quest'ultima sarebbe assimilabile alla «nobilitas secundum vulgare nostrum», attribuita a «Regales, Ducales, Marchiones, Comites et similia», ma anche a individui («nobiles simplices») privi di tali «dignitates nominatae», di origine feudale, e in possesso invece di «dignitates innominatae»;⁷³ eventualmente trasmissibile,⁷⁴ essa costituisce un fattore di differenziazione sociale che permette di distinguersi dalla plebe:

sola dignitas est, quae facit quem differre a plebeis, et quem non esse plebeium [...], quod omnis carens dignitate est plebeius [...]. Illud ergo quod secundum nostros mores appellatur nobilitas, illud idem est dignitas, quae facit quem non esse plebeium.⁷⁵

4.2. *Il commento a "Le dolci rime"*

Posta preliminarmente l'equiparazione di *nobilitas* e *dignitas*, Bartolo passa ad analizzare che cosa sia la nobiltà («quid sit nobilitas, seu dignitas, prout idem sunt»)⁷⁶ e quale ne sia l'origine. E, inaspettatamente, comincia con l'esaminare proprio la canzone di Dante *Le dolci rime*. Anche se così facendo Bartolo avesse

⁷⁰ Su Bartolo e la scuola dei commentatori si potrà preliminarmente consultare F. CALASSO, *Medio Evo del diritto*, I. *Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954, pp. 563-96; per un profilo più sintetico e scarno cfr. MANLIO BELLOMO, *Società e istituzioni dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, VII ed. 1994 (I ed. 1976), pp. 485 ss.

⁷¹ «In primo [*scil.* libro] tractatur principaliter de officiis, ex quibus sequitur dignitas» (f. 46r, n° 37). Poco più avanti (f. 46v, n° 38) si puntualizza che *officium* e *dignitas* sono concetti separati: «proprie enim loquendo aliud est officium, aliud est dignitas, quod patet: potest enim quis habere dignitatem senatoriam, vel consularem, licet non sit senator, vel consul».

⁷² Cfr. f. 46v, n° 42 e 43.

⁷³ F. 46v, n° 44 («Quandoque dignitas accipitur pro quadam qualitate, quae facit personam differre a plebeis, et ista est nobilitas secundum vulgare nostrum») e n° 46.

⁷⁴ Il concetto non è espresso qui, ma è ricavabile dal contesto ed è confermato dalla trattazione seguente (al f. 47v, n° 70, si legge ad esempio che «apparet expresse in puero nato ex nobili, quia statim est nobilis»). Osserva comunque CORTESE, *Intorno agli antichi "iudices"*, pp. 776-77 (con rimando a f. 47v, n° 69), che «l'eredarietà, che non è affatto connaturata alla *nobilitas*, può intervenire come elemento accessorio che procede dalla legge, quindi alla fin dei conti anch'esso dalla volontà sovrana».

⁷⁵ F. 46v, n° 46.

⁷⁶ *Ibid.*

Paolo Borsa

voluto sminuire il valore di eventuali interventi giuridici a lui precedenti, per affermare il proprio primato cronologico in merito alla questione,⁷⁷ la scelta è comunque significativa: da un lato è motivata dal fatto che, benché numerosi fossero gli *auctores* (antichi e moderni, latini e volgari) che si erano occupati del tema, la canzone dantesca rappresentava un raro esempio di trattazione organica e sistematica; dall'altro testimonia di una mentalità per la quale tanto i giuristi quanto i poeti e i filosofi concorrono all'accrescimento del sapere e al progresso della società,⁷⁸ soprattutto allorquando né i testi sacri né il venerato *corpus iuris* giustiniano (vera *summa* di diritto naturale, scienza morale, politica e filosofica per gli *iudices* medievali) forniscano risposte univoche ai quesiti dell'esistenza. In questa stessa prospettiva trova posto nel trattato di Bartolo, accanto alle autorità giuridiche e scritturali e all'immane Aristotele, e proprio all'interno della discussione dei versi danteschi, il riferimento ai *Factorum et dictorum memorabilium libri* di Valerio Massimo («Et de hoc multa exempla ponuntur per Valerium Maximum, sub rubrica "qui a patribus degeneraverunt"»),⁷⁹ uno dei classici latini più amati, già nel secolo precedente, dai professionisti del diritto, registrato nelle biblioteche bolognesi (insieme a Lucano, Orazio e Ovidio, ma anche ai nuovi classici della letteratura cortese come il *De amore* di Andrea Cappellano) accanto ai libri giuridici e di retorica.⁸⁰

Alla scelta di esordire con l'analisi de *Le dolci rime* avrà poi contribuito, oltre alla notorietà del testo dantesco, la fama stessa dell'Alighieri, non solo celebrato autore della *Commedia*, ma anche spregiudicato sostenitore della tesi del-

⁷⁷ È verosimile che esistesse qualche *consilium sapientis iudiciale* sull'argomento, data l'innumerabile quantità di processi istruiti nei regimi di Popolo, tra Due e Trecento, al fine di escludere individui di nobile prosapia e di condizione magnatizia dalle matricole delle Società d'Arti e, dunque, dalla vita politica (ma, in merito ai *consilia* bolognesi, osserva BLANSHEI, *Politics and Summary Justice*, che «in cases concerning magnate-noble status, the *sapientes* [...] did not interpret the characteristics of a magnate or noble, but affirmed the authority of the Consiglio del Popolo to determine status»). Sulla pratica giuridica del *consilium sapientis* è d'obbligo il rimando al classico GUIDO ROSSI, *Consilium sapientis iudiciale. Studi e ricerche per la storia del processo romano-canonico*, Milano, Giuffrè, 1958.

⁷⁸ BARNI, *Appunti*, p. 138, parla di «un modo di pensare per il quale la società era vista come una manifestazione complessa, ma unitaria, identificabile ed inquadrabile nelle sue norme giuridiche ed anche nelle interpretazioni dei poeti». Illuminante in tal senso è l'ampio quadro di PISPISA, *Lotte sociali*, pp. 451 ss.

⁷⁹ F. 47r, n° 49.

⁸⁰ Cfr. FRANCESCO BRUNI, *L'ars dictandi e la letteratura scolastica*, in AA. VV., *Storia della civiltà letteraria italiana*, diretta da Giorgio Bàrberi Squarotti, I. *Dalle Origini al Trecento*, di G. BÀRBERI SQUAROTTI, F. BRUNI e UGO DOTTI, I, Torino, Utet, 1990, pp. 155-210: 189-90, citato da PISPISA, *Lotte sociali*, p. 451.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

l'indipendenza dell'Impero dalla Chiesa in quel trattato, «qui vocatur *Monarchia*», che una tradizione risalente al Boccaccio vuole condannato al rogo dal cardinale Bertrando del Poggetto, signore di Bologna (lo stesso giurista marchigiano, che tra l'altro proprio a Bologna, nel 1333, sostenne la prova finale del baccalaureato, a commento di un luogo del *Digestum novum* scrive che Dante «post mortem suam quasi propter hoc fuit damnatus de haeresi»),⁸¹ e contro cui Guido Vernani da Rimini, fino a circa il 1320 lettore nello *Studium* domenicano della città felsinea, aveva composto, tra il 1327 e il 1234 (ma probabilmente prima del 1329), il *De reprobatione Monarchiae*, dedicato a Graziolo Bambaglioli da Bologna, autore nel 1324 di un breve e fortunato commento in latino sull'*Inferno*.⁸² Né si può scartare l'ipotesi che una qualche influenza sul commentatore abbia esercitato, anche solo indirettamente, la figura di Cino da Pistoia, maestro di Bartolo a Perugia e amico – come ripetutamente attesta il *De vulgari eloquentia* –⁸³ del grande intellettuale fiorentino, del quale condivideva l'idea del primato della nobiltà d'animo sulla semplice nobiltà di stirpe.⁸⁴

L'articolata disamina dantesca, in ogni caso, offriva al giurista il destro per affrontare un ampio spettro di questioni. Bartolo isola nella canzone «tres opiniones antiquorum», contestate anche dal poeta, e infine la proposta dello stesso Dante:⁸⁵

Fuit enim quidam nomine Dantes Aligerius de Florentia, Poeta vulgaris, laudabilis et recolendae memoriae, qui circa hoc fecit unam cantilenam in vulgari, quae incipit “Le dolce rime d'amor, ch'io solea cercar ne' miei pensieri, etc.” et ibi recitat tres opiniones antiquorum.

⁸¹ Cito da WITTE, *De Bartolo a Saxoferrato*, p. 472; sull'accento di Bartolo al *Monarchia* e sul suo pronunciamento a favore della tesi della dipendenza dell'imperatore e del re dalla Chiesa (la questione di partenza, affrontata dal commentatore, riguardava la condanna per lesa maestà pronunciata dall'imperatore Enrico VII nei confronti di Roberto d'Angiò a Pisa, il 26 aprile 1313) cfr. CANCELLI, *Bartolo*, p. 525. Traggio la notizia sul baccalaureato di Bartolo da CALASSO, *Bartolo*, p. 640.

⁸² Cfr. SAVERIO BELLOMO, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004, p. 114. L'opera del Vernani si legge, con ampia introduzione, in NEVIO MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del “De Reprobatione Monarchiae”*, Padova, Cedam, 1958.

⁸³ I x 2; I xvii 3; II ii 8; II v 4; II vi 6 (MENGALDO, pp. 86, 132, 154, 174 e 186).

⁸⁴ Si veda a questo proposito il commento di Cino alla l. *Magistros* (C. 10.52[53].7), citato da GILLI, *La noblesse*, pp. 82-83; il poeta-giurista vi sostiene che «meritum scientiae nobilitat hominem» (il che gli permette, attraverso la figura di Ulpiano, di alludere alla superiorità dello *iudex* sul *miles*) e che «qui meruit sua virtute nobilitatem habere, magis dicitur nobilis, quam ille, qui descendit ex nobili genere, quia ex genere non est aliquis nobilis, nisi presumptive» (si cita da *ivi*, p. 82 n. 39).

⁸⁵ F. 46v, n° 46-47; ho inserito le cifre arabe tra parentesi quadre per comodità del lettore. Per evitare di dover rimandare ogni volta ai luoghi puntuali, si avverte che la confutazione alla *prima opinio* [1] si legge a f. 46v, n° 47; quella alla *secunda* [2] a ff. 46v-47r, n° 47-50; quella alla *tertia* [3] a f. 47r, n° 51-55; quella alla *quarta* [4] a f. 47r, n° 56.

Paolo Borsa

[1] Prima est, quae dicit, quod quidam Imperator dicit, quod nobilitas est antiqua aeris et divitiarum possessio, cum pulchris regiminibus et moribus. [2] Alii dixerunt, quod antiqui mores faciunt hominem nobilem, et isti de divitiis non curant. [3] Tertii dicunt, quod ille est nobilis, qui descendit ex patre vel avo valentibus, et omnes istas opiniones reprobant. [4] Ultimo ipse determinat, quod quicumque est virtuosus, est nobilis. Item potest esse nobilitas etiam ubi non est virtus, et sic nobilitas habet in se plus quam virtus. [...] Concluditur igitur quod omnis anima praedestinata a Deo in foelicitate, ut in omni tempore bene operetur, etiam antequam alium actum virtuosum operetur, dicatur nobilis, et ista sunt eius dicta in summa.

[1] Come si sarà notato, il commento non si dipana di pari passo con il testo commentato, ma procede con una certa libertà, secondo il metodo caratteristico della scuola giuridica dei commentatori, attenta a penetrare il *sensus* del testo più che, come era stato nei glossatori, a chiarificarne puntualmente la *littera*.⁸⁶ Solo a proposito della *prima opinio antiquorum* Bartolo si tiene fedele al testo de *Le dolci rime*, allorché, traducendo i vv. 21-24, «Tale imperò che gentilezza volse, / secondo il suo parere, / che fosse antica possession d'avere / con reggimenti belli», discute della definizione, attribuita a un non meglio specificato imperatore, per cui la *nobilitas* deriverebbe da «antiqua aeris et divitiarum possessio, cum pulchris regiminibus et moribus». Egli si premura subito di precisare che la critica dantesca non si indirizza contro l'autorità del *corpus* giustiniano; in esso, infatti, non si trova traccia di una simile definizione, che il poeta avrà probabilmente rinvenuto «in aliis historiis». Collegando il passo alla stanza terza, e tralasciando per il momento – se ne occuperà confutando la *tertia opinio antiquorum* – il problema della discendenza (di primo e di secondo grado) da un individuo «valente» (vv. 32 ss.), Bartolo ritiene comunque opportuno soffermarsi a discutere della validità della teoria della fondamentale viltà delle ricchezze, le quali, come dimostrerebbe il fatto che, «quantunque collette, / non posson quietar, ma dan più cura» (vv. 57-58), non potrebbero «dare nec auferre nobilitatem»; egli concorda con il rimatore nel concludere che i beni materiali «non sunt dignitas» (e dunque nemmeno *nobilitas*, stante l'equazione iniziale), «nec dignitatem possunt dare directe», ammettendo però che essi possono essere «causa remota, ob quam nobilitas evenit et obventa conservabitur».

Per dimostrare il proprio assunto, Bartolo scende sul terreno di Dante, appellandosi alla stessa autorità aristotelica invocata nella canzone. Con metodo scolastico, ricorre a un doppio sillogismo: se, come afferma l'Alighieri, tutto ciò che concorre alla virtù concorre anche alla nobiltà (v. 101 «È gentilezza dovunque»

⁸⁶ Cfr. CALASSO, *Medio Evo*, p. 564.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

vertute»), e poiché le ricchezze, come afferma Aristotele (*Eth.* IV 3, 1124a 20-25) e conferma Tommaso nel suo commento, concorrono alla magnanimità, che è una virtù, ne consegue che le ricchezze concorrono alla nobiltà; inoltre, posto da Dante⁸⁷ che tutto ciò che concorre alla felicità concorre anche alla nobiltà (il riferimento va probabilmente al v. 119, ove si dice che *gentilezza* è «seme di felicità»), e dato che le ricchezze contribuiscono in maniera rilevante alla felicità (*Eth.* I 8, 1099a 32 - 1099b 1-2), se ne deve dedurre che esse contribuiscono «ad dandam nobilitatem».

A conclusione della disamina sulle *divitiae*, Bartolo allega un passo della *Politica* (IV 9, 1294a 21-22) che sancisce di fatto, sull'autorità del Filosofo, la legittimità della presunta definizione imperiale riportata ne *Le dolci rime*, assestando la stoccata decisiva alla *reprobatio* dantesca:

Nobiles enim esse videntur, quibus assistunt progenitorum virtus et divitiae.

La fulminea citazione aristotelica, pur nella sua particolare formulazione linguistica (con il genitivo *progenitorum*, premesso al binomio *virtus / divitiae*, al posto del vulgato *divitiae antiquae*),⁸⁸ rivela come Bartolo avesse probabilmente identificato la reale fonte di Dante, il quale, se ancora nel *Convivio* (IV III 6) attribuiva a Federico II l'opinione per cui *gentilezza* sarebbe «antica ricchezza e belli costumi», nel *Monarchia* (trattato ben noto al giurista, come s'è detto), al momento di formulare la teoria della doppia nobiltà, aveva infatti correttamente ascritto la definizione proprio ad Aristotele: «est enim nobilitas virtus et divitiae antiae, iuxta Phylsophum in *Politicis*» (II III 4).

[2] Quanto alla *secunda opinio antiquorum*, prima di analizzare obiezioni, distinzioni e precisazioni di Bartolo rispetto al testo dantesco, occorrerà anzitutto soffermarci sulla stessa premessa concettuale su cui si fonda il discorso del commentatore e verificarne l'aderenza al dettato della canzone. Ne *Le dolci rime* Dante afferma che, rispetto alla coppia ricchezze-costumi della supposta definizione imperiale, alcuni sciocchi, mancando di «reggimenti belli», avrebbero conservato la sola «antica possession d'avere» (vv. 21-28). Non così intende Bartolo, il quale, scambiando i membri del binomio e attribuendo la qualità

⁸⁷ L'espressione della *repetitio* «secundum eundem» non rimanda, come parrebbe a prima vista, all'*Ethica*, citata nel testo poco sopra, ma, con perfetto parallelismo, al primo membro del sillogismo precedente, che prende avvio proprio dalle parole del poeta: «ex dictis suis, qui dixit [...]».

⁸⁸ Nell'originale greco si legge, in effetti, «ἡ γὰρ εὐγένεια ἐστὶν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή» (ARISTOTE, *Politique*, II.I. *Livres III-IV*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, III ed. 1989 [I ed. 1971], p. 164).

Paolo Borsa

dell'*antiquitas* non tanto alle ricchezze, quanto ai costumi, sostiene invece che, da quell'espressione, alcuni avrebbero espunto la *possessionem divitiarum*, riconducendo l'origine della nobiltà ai soli *antiqui boni mores*:

Secunda opinio fuit eorum, qui praedictam opinionem revolverunt hoc modo, quod antiqui boni mores cum possessione divitiarum faciunt hominem nobilem, et ultimam⁸⁹ partem ademerunt, quia forte ipsi non habebant eam, et haec sunt verba Poetae, quasi dicat secunda opinio, quod soli antiqui boni mores faciunt quem nobilem.

Come conferma la prosa del *Convivio*, che su questo punto non lascia adito a dubbi⁹⁰ (ma sull'eventuale conoscenza da parte di Bartolo dell'incompiuto trattato volgare ci soffermeremo più avanti), il giurista fraintende il senso dei versi danteschi. La sua operazione non rappresenta, però, né una svista né un deliberato stravolgimento del testo: più che travisare, Bartolo interpreta. Egli legge, così, il verbo «rivolse» del v. 26 («ed altri fu di più lieve savere / che tal detto rivolse / e l'ultima particula ne tolse») non nel senso che qualche sciocco avrebbe “distorto” il «detto» (pseudo)imperiale, o che, come in *Conv.* IV III 7, l'avrebbe “riconsiderato”, ma che avrebbe letteralmente “rovesciato” l'ordine dei due membri della definizione, ottenendo «hoc modo», al posto della coppia iniziale [(antica) possession d'aver + reggimenti belli], il binomio inverso [(antichi) reggimenti belli + possession d'aver], cui avrebbe infine sottratto «l'ultima particula», ossia la [possession d'aver].⁹¹ Ciò non esclude che l'ingegnosa interpretazione barto-

⁸⁹ La lezione «optimam», presente anche nella cinquecentesca edizione lionese dei BARTOLI *Commentaria in tres libros Codicis*, 1549, in *Commentaria in secundam Codicis partem*, doctissimi viri D. Petri Pauli Parisii Cardinalis admodum reverendi, non paucis additionibus nuper illustrata, accurateque castigata, excudebat Dionysius Harsaeus, Lugduni, 1550, f. 52r, deve con ogni probabilità essere corretta in «ultimam», sulla base del testo de *Le dolci rime* (v. 27, «ultima particula») e come attesta anche la bella edizione quattrocentesca, cui fa riferimento WITTE, *De Bartolo a Saxoferrato*, di alcuni “trattatelli” del giurista marchigiano: *Infrascripti utiles et solatiosi tractatuli Bartoli legum doctoris famosissimi hic continent: Repeticio l. i. C. de dignita. li. xij. de Nobilitate cum pulchris addicionibus, De Falcone, De Regimine reipublice civitatis [...], Donum omnium utile registrum*, Liptzk, per Gregorium Boticher, 1493, f. 6r.

⁹⁰ *Conv.* IV III 4: «levò via l'ultima particola, cioè li belli costumi, e tennesi alla prima, cioè all'antica ricchezza».

⁹¹ Non contraddicevano a tale interpretazione i vv. 32-37, «ed è tanto durata / la così falsa oppinion tra noi, / che l'uom chiama colui / omo gentil, che può dicere: “I fui / nepote o figlio di cotal valente”, / bench'è sia da niente», i quali, più che ad avite ricchezze, sembrano, in effetti, fare riferimento ad antico valore. Quanto ai vv. 29-31, «Di rieto da costui van tutti quelli / che fan gentile per ischiatta altrui / che lungamente in gran ricchezza è stata», potevano rientrare in questa lettura allorché fossero intesi in relazione o a condizione socio-economica perduta (una ricchezza che «è stata») o all'operazione, analoga ma opposta, di scempiamento del binomio [divitiae + mores] nel solo [divitiae].

Dante e Bartolo da Sassoferrato

liana del passo rispondesse anche a un criterio di opportunità strategica: la definizione *antiqui boni mores* permetteva al commentatore, in effetti, di esaminare nel dettaglio il problema dell'*antiquitas morum* e del suo rapporto con la *nobilitas*, fondamentale per la cultura cortese e alla base, tra l'altro, di tutto il dibattito trobadorico sull'origine e sulla funzione sociale del *paratge*.⁹² Il tema era anche di una certa attualità: numerosi erano infatti, nella società del tempo, i nobili decaduti, i quali pretendevano, in virtù di *mores* non più accompagnati da un'effettiva *potentia*, di mantenere il titolo, con i suoi innegabili *gravamina* (soprattutto ove vigessero delle disposizioni antimagnatizie, come vedremo) ma anche con tutti i suoi privilegi, sociali ed economici.⁹³

Cogliendo lo spunto offerto dal v. 67 sul valore del «tempo» nella determinazione della nobiltà, Bartolo lega il problema degli «antiqui boni mores» al discorso svolto nella stanza quarta de *Le dolci rime* in merito all'opinione di coloro che «videntur praesupponere quod ex vili patre non potest descendere nobilis filius» (vv. 61-63), che Dante aveva confutato – ispirandosi alla *Summa virtutum ac vitiorum* del Peraldo e riallacciandosi a una tradizione che passa per il *De amore* di Andrea Cappellano, il *partimen* tra Dalfi d'Alvernhe e Perdigo e i maggiori rimatori toscani del Duecento –⁹⁴ traendone le conclusioni paradossali dei vv. 70-71, per cui saremmo tutti nobili o tutti ignobili, data la comune origine dell'intero genere umano dall'unico «primus parens» Adamo, ovvero che il mondo esista «ab aeterno cum multitudo hominum», il che è in manifesto con-

⁹² Si vedano i vv. 1-12 di *Mot era dous e plazens* di Guiraut de Bornelh (*BdT* 242.23), il quale riconduce a una medesima origine, collocata in un passato mitico, la nobiltà e le attività cortesi: «Mot era dous e plazens / lo temps gays cant fon eslitz / paraties, et establitz; / qe-ls drechuriers co-noisens / lials, francx, de ric coratie, / plazens, larcx, de bona fe, / vertadiers, de gran merce, / establi hom de paratie, / per cui fo servirs trobatz, / cortz e domneis e donars, / amors e totz benestars / d'onor e de gran drechura» (SHARMAN, pp. 460-61).

⁹³ Tali privilegi potevano anche essere di carattere fiscale; la rubrica 8 del libro VI degli Statuti bolognesi del 1250, ad esempio, stabiliva che la *nobilitas* cittadina, identificata sulla base della tradizione familiare di servizio militare a cavallo per il Comune, fosse dispensata in perpetuo dal pagamento delle imposte pubbliche, qualunque si facesse la condizione economica dei suoi membri: «Statuimus quod quicumque immunis a publicis facionibus occasione milicie vel nobilitatis, quod de cetero debeat esse immunis, licet ad inopiam iungit» (cito da TABACCO, *Nobili e cavalieri*, p. 43).

⁹⁴ La fonte di Dante, in riferimento al *Convivio* (ma essa appare attiva già a livello della canzone), è stata identificata da MARIA CORTI, *Le fonti del "Fiore di virtù" e la Teoria della "nobiltà" nel Duecento*, "Giornale storico della letteratura italiana", CXXXVI (1959), pp. 1-82: 65-66, nella *Summa virtutum ac vitiorum* di Guglielmo Peraldo. Circa il rapporto tra il *De amore* e la tenzone tra Dalfi e Perdigo cfr. *Poeti del Duecento*, II, p. 462. Per le altre questioni si rimanda alla ricca nota al testo di DE ROBERTIS, pp. 65-66.

Paolo Borsa

trasto con le verità di fede. Rispetto a tali considerazioni, l'opinione del commentatore non potrebbe essere più chiara:

Mihi videtur, salva reverentia tanti Poetae, quod dictae rationes factae ad reprobandum dictas opiniones non sunt verae.

Se a discussione della *prima opinio* Bartolo si era rivolto ai testi aristotelici, allo scopo di mettere in dubbio la correttezza dell'impostazione filosofica della canzone, di qui in avanti il suo discorso si fa serratamente giuridico. Anzitutto, egli contesta la *reprobatio* dantesca del «tempo», osservando che «certe ista antiquitas potest esse in uno homine». La qualità dell'*antiquitas* è stimabile in dieci o venti anni, a norma della glossa *Inveterata* al tit. *De legibus* del *Digestum* (D. 1.3.32[31], *De quibus causis*), e, «completo longo tempore», può, secondo l'autore, anche conferire la *nobilitas*. A conforto di questa opinione Bartolo allega una legge del tit. *De Professoribus* del *Codex* (C. 10.52[53].7, *Magistros*), che rivela tanto l'interesse e l'orgoglio del giurista per la *dignitas* della propria aristocratica professione, quanto la sua tendenza a riconoscere il valore del modello feudale (e della sua gerarchia di *dignitates*) per la determinazione *ab antiquo* della nobiltà; dalla legge si ricavava, infatti, che i *doctores*, trascorsi vent'anni «in legendo», conseguono la dignità comitale, così da acquisire a buon diritto la qualifica di nobili.⁹⁵ Bartolo rifiuta, inoltre, anche il paradosso adamitico: ammesso e non concesso che l'*antiquitas* non conferisca la nobiltà, e posto che Adamo fosse nobile, è vero che la sua nobiltà si trasmette ai figli, ma non perdura in tutti loro, dato che, a differenza del fratello Abele, l'omicida Caino, che «se gessit vitiose», la perde. Affinché la *nobilitas* possa essere tramandata, occorre poi che i figli siano legittimi: come attesta il *corpus iuris*, ma anche l'esempio biblico dei figli naturali di Abramo, nati «ex ancilla», i figli bastardi non ereditano la dignità paterna. La conclusione di Bartolo è simile a quella proposta per il caso delle *divitiae*: anche la «antiquitas morum non est nobilitas, nec nobilitatem facere potest», ma, diversamente da quanto affermato da Dante, può comunque essere «causa nobilitatis».

Il passo si rivela assai importante nell'economia della *repetitio*: ne ricaviamo, anzitutto, che la nobiltà si trasmette ai figli legittimi, ed è quindi ereditaria (vedremo più avanti fino a che punto ed entro quali termini); inoltre, che essa si perde «propter infamiam», concetto giuridico che indica «una *qualitas* – in que-

⁹⁵ L'evoluzione del motivo della nobiltà della scienza giuridica (e dei giuristi), dalla tradizione giustinianea al XV secolo, è studiata da GILLI, *La noblesse*, pp. 69-125; sull'importanza del tema in Bartolo cfr. in part. pp. 85-86 (si veda anche l'accenno di p. 38, non del tutto coerente, però, con le affermazioni di pp. 45-46).

Dante e Bartolo da Sassoferrato

sto caso negativa – impressa nel soggetto per il mezzo di un provvedimento sovrano o di un certo tipo di sentenza penale di condanna». ⁹⁶ Occorrerà ricordarsi di quest'ultimo elemento: la definizione di *nobilitas*, fornita da Bartolo al termine del commento a *Le dolci rime*, si fonderà sui medesimi principi.

[3] La *tertia opinio* è ricavata ancora dalla stanza seconda, scaturisce da una lettura volutamente capziosa del testo dantesco e costituisce, come avverte lo stesso commentatore chiudendo il discorso sull'*antiquitas* («ut statim dicam [...], ut infra dicam»), una sorta di corollario della disamina precedente. A proposito dei vv. 34-40 («che l'uom chiama colui / omo gentil, che può dicere: 'I fui / nepote o figlio di cotal valente', / bench'e' sia da niente. / Ma vilissimo sembra, a chi 'l ver guata, / cui è scorto il cammino e poscia l'erra, / e tocc'a tal, ch'è morto e va per terra»), Bartolo asserisce che il poeta contesterebbe l'assunto dell'immaginario locutore sulla base delle obiezioni mosse più avanti, nella stanza quarta, nei confronti di coloro che, incorrendo nelle conseguenze paradossali dei vv. 70-71, sostengono «che tempo a gentilezza si convegna», così da ammettere che sia nobile solo chi nasca da un altro nobile e negare, conseguentemente, che da un «rusticus» possa discendere un «nobilis». Il giurista respinge gli argomenti danteschi contro il valore del «tempo» servendosi di un cavillo, e rilevando come proprio l'autore de *Le dolci rime*, nel riportare l'altrui opinione, non parli in realtà di genitori «nobili», bensì di genitori «valenti». La distinzione comporta una differenza sostanziale: un rustico onesto e valente, benché la *rusticitas* non possa perfettamente emendarsi in lui, può infatti cominciare a «tenere statum nobilitatis»; egli non potrà divenire nobile, ma, in séguito, i suoi figli e i suoi nipoti saranno «nobiliores, ut tota die videmus in rusticis pervenientibus ad aliquem gradum civitatis». La nobiltà ha dunque per Bartolo (ma la considerazione è confermata dalle fonti documentarie medievali, ⁹⁷ nonché dalla stessa gerarchia degli interlocutori nel *De amore: nobilissimi, nobiliores, nobiles e plebei*) intensità scalare; inoltre, si ammette che le cariche civili possano conferire *dignitas* anche a individui e gruppi familiari di estrazione popolare (intendendo con il termine di Popolo l'insieme delle organizzazioni che inquadrano i cittadini in un primo tempo esclusi dal controllo del potere): si legittima, in tal modo, l'ascesa sociale di lignaggi in origine non appartenenti all'aristocrazia consolare e militare, ma ormai pienamente assimilati allo «statum nobilitatis» (per rimanere alle

⁹⁶ Cfr. CORTESE, *Intorno agli antichi "iudices"*, p. 777, che sottolinea anche la «sostanziale individuazione nell'*infamia* dell'unica forza estintiva della nobiltà».

⁹⁷ Cfr. G. TABACCO, *Nobiltà e potere ad Arezzo in età comunale*, "Studi medievali", s. III, XV (1974), pp. 1-24, *passim*.

Paolo Borsa

vicende della Firenze di Dante, si pensi ai casi esemplari dei Cerchi e dei Cavalcanti). Da un padre non-nobile, ma valente, può dunque discendere un figlio (o un nipote) nobile; è un altro colpo alla condanna dantesca del valore dell'*antiquitas* (tant'è che Bartolo rimanda il lettore proprio alla trattazione precedente: «ut dixi in praecedenti opinione, ver. "mihi videtur"»), il cui apporto risulta, invece, spesso determinante per l'acquisizione della *nobilitas*.⁹⁸

L'esame della *tertia opinio* termina con una discussione che rappresenta uno snodo fondamentale nell'inchiesta *de nobilitate* del trattato. Bartolo vi esamina senz'altro il problema dell'origine o meno della nobiltà «ex nativitate», su cui le fonti scritturali forniscono indicazioni contraddittorie: *Prv* 17, 6, «gloria filiorum patres eorum» [*Vulg.* «sui»], ed *Ecl* 10, 17, «beata est terra, cuius Rex est nobilis» [*Vulg.* «beata terra cuius rex nobilis est»], con relativa glossa («id est de stirpe Regia»), parrebbero confermare la teoria della nascita, mentre *Iob* 14, 21, «unde dicit, quod mortui, sive nobiles, sive ignobiles fuerint, non intererit filiorum» [*Vulg.* «sive nobiles fuerint filii eius sive ignobiles non intelliget»], dimostrerebbe proprio il contrario; se, infatti, la nobiltà si trasmettesse per via ereditaria, non potrebbe sorgere alcun dubbio in merito alla *qualitas* dei figli, che risulterebbero nobili come i genitori. Bartolo respinge, dunque, l'argomento «ex nativitate», corroborando il passo di Giobbe con una riflessione giuridica: se la nobiltà si ottenesse per nascita, «naturaliter», non potrebbe essere revocata dall'autorità sovrana; secondo il diritto romano ciò può invece avvenire, tanto che la donna di nobile stirpe che sposi un plebeo perde il proprio titolo di nobiltà, come attesta proprio il caso discusso da Bartolo all'inizio del trattato, a specifico commento della l. *Si ut proponitis*.⁹⁹ Inoltre, nota la glossa, la nobiltà ottenuta «ex progenie» non si trasmette oltre il pronipote, sicché i figli di questo, benché nascano «ex nobili», non saranno a loro volta *nobiles*.

Correggendo e limitando la portata di quanto era possibile evincere dalla precedente disquisizione sui figli legittimi e illegittimi (ossia che la nobiltà sia una *qualitas* ereditaria), Bartolo conclude che «proles seu origo non est dignitas, nec

⁹⁸ Segue un'ulteriore critica pretestuosa al testo della canzone, che si appunta sui vv. 37-39, così tradotti e illustrati: «licet ipse sit modicae conditionis. Nam talis est vilissimus, qui habuit viam nobilitatis paratam a parentibus, et ipse non servat eam, et talis vituperandus est plus, quam alii». D'accordo con Dante, Bartolo ribadisce la tesi secondo cui il figlio «virtuose vivens» conserva la nobiltà paterna, mentre il «reprobis, qui habet mores malos, ex quibus est infamis», la perde; se però, a causa di un'infermità fisica o mentale, egli non abbia «mores nec bonos, nec malos», allora, pur essendo «modice conditionis», conserverà la nobiltà, «et sic reprehensio Poetae eum non tangit».

⁹⁹ Cfr. n. 58.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

dat dignitatem»; soltanto il *princeps*, l'“autorità sovrana”,¹⁰⁰ può conferire e revocare la *nobilitas*: a lui solo compete la prerogativa di concedere la nobiltà per stirpe e, dunque, la piena ereditarietà, fondando su basi giuridicamente legittime un lignaggio. Il modello di riferimento del giurista, appare ormai chiaro, è dunque quello feudale, il solo che consenta di inquadrare il multiforme problema della nobiltà in una prospettiva unitaria, suggerendo una soluzione univoca:

Princeps est, qui nobilitat propter genus; merito ergo Princeps potest auferre et dare quandocunque vult.

[4] L'ampio commento alla canzone è chiuso dalla confutazione della *quarta opinio*, la tesi del poeta, della quale, riprendendo (con minime variazioni) quanto già scritto nell'introduzione al testo, il giurista dà una sintetica e acuta definizione: “nobile è ogni anima da Dio predestinata alla felicità, sì da bene operare (fare) in ogni tempo, anche prima di avere operato (fatto) un qualche atto virtuoso (di virtù)”.¹⁰¹ Come scrive Patrick Gilli, su questo punto «l'approche bartolienne se veut globale. Il n'est pas vrai que la vertu est coextensive à la noblesse: ce n'est vrai ni en droit, ni en philosophie, ni même en théologie». ¹⁰²

Sul piano della scienza giuridica, egli menziona quattro casi esemplari. Il primo è quello dell'individuo *infamis* a causa di un qualche delitto, il quale, voltosi di nuovo «ad bonos mores», divenga «virtuosus»; checché ne dica la canzone (v. 101 «È gentilezza dovunque è vertute»), egli non potrà considerarsi nobile (ma il discorso dantesco è, invero, assai più articolato e complesso), a meno che – e ciò conferma quanto detto in precedenza circa il concetto giuridico di *infamia* – non venga reintegrato dall'autorità sovrana, che cancelli il provvedimento penale nei suoi confronti. Ciò vale anche per l'uomo virtuoso condannato ingiustamente, la cui *nobilitas* non potrà essere riconosciuta finché permanga in lui il marchio di *infamia* impresso dal *princeps*. Vi sono, poi, le opposte situazioni del figlio del re, «qui futurus est reprobus et infamis, et praedestinatus a Deo in damnationem», e del «servus virtuosus»: l'uno sarà comunque ritenuto nobile, almeno fino a quan-

¹⁰⁰ L'interpretazione “estensiva” del termine *princeps* è giustificata da f. 47v, n° 77-78, ove si dice che esso può riferirsi non solo a Dio, all'Imperatore («de Principe universali mundanorum, sicut de Principe Romanorum, cuius omnia sunt»), a un re, a un marchese, a un duca o a un gran conte, ma anche a un governo popolare: «Et idem intelligo de quolibet populo, qui habet potestatem condendi leges». BARNI, *Appunti*, pp. 141 ss., pare invece intendere il termine in accezione ristretta.

¹⁰¹ Fulminante è l'intuizione della clausola «antequam alium actum virtuosum operetur» («antequam faciat aliquem actum virtutis»), con la quale Bartolo conserva la distinzione dantesca tra nobiltà e virtù, condensando allo stesso tempo il senso dell'intera stanza settima della canzone.

¹⁰² GILLI, *La noblesse*, p. 38.

Paolo Borsa

do non si renda colpevole di condotta immorale, mentre l'altro non potrà mai conseguire la *nobilitas*, perché essa non può cadere in un uomo non libero. Quanto all'ambito filosofico, l'autorità di riferimento è sempre l'Aristotele dell'*Ethica* (il riferimento va probabilmente a I 9, 1099b 2-5); non tutti gli uomini virtuosi sono nobili: uno schiavo o un contadino, per quanto provvisto di ogni virtù, «tamen nesciret dominari». In merito all'argomento teologico, infine, Bartolo esamina i casi scritturali di *Ecl* 10, 6, «stultum positum in dignitate sublimi» [*Vulg.* «positum stultum»], e di *I Cor* 15, 43, «seminatur in ignobilitate surgit in gloria»: ¹⁰³ il primo testimonierebbe di come anche l'uomo stolto, per giunta «nec virtuosus nec praedestinatus in felicitate», possa conseguire la nobiltà (la *dignitas sublimis* del versetto), mentre il secondo mostra che la predestinazione alla gloria celeste, dunque alla felicità oltremondana, non conferisce la nobiltà in terra, giusta un altro passo dell'epistola paolina, «vos nobiles nos autem ignobiles» (4, 10), che Bartolo specifica ulteriormente con l'aggiunta dell'*explicit* del versetto 13: «usque adhuc». La scelta dei due luoghi biblici, con le relative chiose, rivela l'acume dell'esegeta; conscio del fatto che la definizione dantesca della *gentilezza* come «seme di felicità» sposta i termini della questione dal piano socio-politico a quello metafisico, e avvertito della fondamentale ambiguità dello stesso termine «felicità» de *Le dolci rime*, proprio alla conclusione dell'esame della canzone, e nell'accingersi a sviluppare la propria originale teoria sull'argomento, egli si premura di confutare tanto l'idea che la nobiltà sia collegabile al problema aristotelico della felicità della vita attiva e del perfetto uso di ragione (il che spiega l'aggiunta, all'aggettivo «stultus» del passo dell'*Ecclesiaste*, del binomio «nec virtuosus nec praedestinatus in felicitate», apparentemente non indispensabile), quanto che essa stia in rapporto con la beatitudine ultraterrena.

Bartolo mostra una non comune finezza nell'interpretazione dei versi danteschi. Il suo punto di vista sulla questione, teso ad escludere dal campo delle analisi ogni rimando alla dimensione metafisica ed escatologica, non potrebbe, però, essere più distante da quello dell'Alighieri. Ciò non significa che la proposta del poeta fiorentino pecchi di astrattezza; tuttavia, se Dante sceglie di combinare e legittimare le tre diverse forme possibili di nobiltà (sociale, morale, metafisica) in una proposta unitaria, capace di contemperare *Ethica* aristotelica e *Consolatio* boeziana, tradizione cortese e tradizione "podestarile", Bartolo è invece alla ricerca di una nozione di nobiltà applicata e applicabile al relativismo della concretezza storica. Avendo compreso che proprio la fondamentale confusione riguardo al-

¹⁰³ Il testo riporta: «Praeterea si est natus ignobilitate, surgit in gloria, scribitur primo ad Corin. 15. c.».

Dante e Bartolo da Sassoferrato

la natura profonda della *nobilitas* impedisce una sua definizione accettabile e concretamente utilizzabile nella prassi civile e giuridica, egli opera una rigida separazione di livelli, distinguendo tra una nobiltà teologica o sovranaturale, una nobiltà naturale e una nobiltà politica e civile.¹⁰⁴ L'acquisizione originale del trattato, il vero scarto rispetto al passato, che consente di impostare – e risolvere – il problema in termini del tutto nuovi, sta tutta in questa tripartizione concettuale.

4.3. «*Nobilitas politica et civilis*»

Posto che il medesimo termine definisce realtà omologhe ma differenti, Bartolo può procedere spedito. Afferma, così, che non intende occuparsi della nobiltà teologica («*nobilitatem Theologicam dimittamus theologis*»), in quanto inconoscibile all'uomo «*nisi per revelationem*»: essa riguarda gli eletti, definibili come *nobiles* presso Dio su probabile suggestione del versetto paolino citato in clausola alla *reprobatio* della canzone.¹⁰⁵ Rinuncia anche a trattare della nobiltà naturale, alla quale dedica, però, un po' più di spazio e di cui fornisce un'interessante – ma trascurata e sin fraintesa – doppia definizione.¹⁰⁶

In senso estensivo, la *nobilitas naturalis* è predicabile di tutti gli esseri viventi, uomini animali vegetali, i quali, all'interno della loro *species*, possono essere distinti in nobili e ignobili a seconda del grado di perfezione delle loro operazioni («*secundum nobilitatem operationum*»), cioè delle loro attività peculiari. Così formalizzata, la definizione risulta in effetti tautologica (per definire la *nobilitas* si parla, in effetti, ancora di *nobilitas [operationum]*, invece che di *perfectio*); il concetto viene però subito chiarito da due esempi (più un terzo, «*de pomis*», appena accennato e logicamente dipendente dal primo). Anche tra gli uccelli della stessa specie vi sono delle differenze naturali: così tra i falconi si distingue – e non sfugga la possibile allusione “sociale” – tra un falcone «*gentilis*» e uno «*peregrinus*»;¹⁰⁷ analogamente, tra gli «*artifices*», i maestri di un'arte, si definiscono

¹⁰⁴ «Prima est nobilitas Theologica, seu supernaturalis. Secunda est nobilitas naturalis. Tertia est nobilitas politica et civilis» (f. 47r, n° 57).

¹⁰⁵ F. 47r, n° 58.

¹⁰⁶ DONATI, *Il tema della nobiltà*, p. 4, fa cenno al concetto di *nobilitas naturalis* ma riporta solo la seconda definizione; ASCHERI, *La nobiltà dell'Università*, p. 266, si limita a citare la tripartizione bartoliana; BARNI, *Appunti*, p. 141, infine, travisa del tutto le parole del giurista, sostenendo che la nobiltà naturale indicherebbe quella nobiltà che è «*insita in ogni uomo per il solo fatto di essere uomo*», in ciò condizionato forse da quanto precedentemente affermato (pp. 134-35) a proposito della gl. *dignitatis* a D. 50.13.5. Più precisa l'analisi di GILLI, *La noblesse*, p. 39.

¹⁰⁷ Anche Brunetto, *Tresor* I CXLIX 1-7, aveva conferito una sfumatura sociale alla gerarchia dei

Paolo Borsa

nobili quelli dotati di maggior perizia e competenza («magis instructi»). Vale la pena di riportare il passo completo:¹⁰⁸

Primo, prout congruit animalibus rationalibus et etiam irrationalibus et aliis etiam sensu carentibus, et isto modo dicuntur nobilia et ignobilia secundum nobilitatem operationum, ut in brutis patet. Videmus enim quasdam aves eiusdem speciei nobiles et ignobiles. Exemplum in falcone, aliquis dicitur gentilis et aliquis peregrinus, etc. Idem de caeteris animalibus. Idem de pomis, et eodem modo inter artifices distinguimus quosdam nobiles, qui sunt magis instructi aliis, et alii sunt quos ignobiles dicimus.

In senso specifico, la nobiltà naturale identifica invece una qualità umana, e viene definita come la virtù, nel significato aristotelico di «habitus electivus in medio consistens» (se non si trattasse di un passo-chiave dell'*Ethica* [II 6, 1106b 36 - 1107a 1], noto a chiunque fosse provvisto di una formazione universitaria, per la citazione si potrebbe pensare a un influsso diretto de *Le dolci rime*), che si richiede per “primeggiare” e “comandare”.¹⁰⁹ Anche in questa circostanza, la scelta dei vocaboli non è casuale e rende conto dell’orizzonte di riferimento del giurista; il verbo «dominari» (già utilizzato da Bartolo nel confutare, sul piano filosofico, la tesi dantesca della coestensione della virtù alla nobiltà) rimanda, infatti, al titolo di *dominus*, con il quale erano indicati nei documenti dell’epoca i *nobiles* (in particolare, almeno per tutto il XIII secolo, quelli investiti del cingolo cavalleresco), mentre l’altro infinito «praeesse» richiama il dibattito due e trecentesco relativo al rapporto tra nobiltà e primato politico, di cui portano traccia, ad esempio, lo Statuto dei cambiatori bolognesi (1245), opera del grande Rolandino Passeggeri («eorum itaque *nobilis* et comendanda *generatio* in civitate Bononie *locum* pre ceteris obtinere dignoscitur *principalem* [...]»), il prologo a una rubrica degli Statuti bolognesi del 1288, a firma del notaio “rolandiniano” Giuliano Segatari («Varia nature productio humani generis ab heditioe principii quelibet *pari dignitate generositatis et prelature* ditabat [...]»),¹¹⁰ e soprattutto il *Monarchia* dantesco (II III 4), in cui la teoria delle due distinte ma complementa-

falconi, parlando di sette «lignies»: dal «vilains» e dal «pelerins» fino alla razza «gentil» e al «roi et sire de toz oiseaus» (CARMODY, p. 140).

¹⁰⁸ F. 47r, n° 59.

¹⁰⁹ «Haec nobilitas est quidam habitus electivus in medio consistens circa ea, quae pertinent ad praeesse vel dominari» (f. 47r, n° 60; ma si veda anche poco sopra, al n° 59).

¹¹⁰ *Statuti della Società dei Cambiatori dell’anno .MCCXXXV., con addizioni degli anni .MCCXXXVII., .MCCXXXVIII., .MCCLIII. e .MCCLVI.*, in *Statuti delle Società del Popolo di Bologna*, a cura di Augusto Gaudenzi, II. *Società delle Arti*, Roma, Fonzani e C., 1896, p. 58; *Statuti di Bologna dell’anno 1288*, a cura di G. Fasoli e Pietro Sella, I, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937, p. 472 (corsivo mio in entrambi i casi). I due testi sono analizzati e

Dante e Bartolo da Sassoferrato

ri *nobilitates* mira, appunto, a legittimare la *prelatio* del gruppo sociale che si pone in linea di ideale continuità con il popolo romano, cui, in virtù del suo essere «nobilissimus», spettò il naturale diritto di signoreggiare («preferri») su tutti gli altri («ergo nobilibus ratione cause premium prelationis conveniens est»).

Liquidati i concetti di nobiltà teologica e nobiltà naturale, Bartolo è libero di affrontare la questione dal punto di vista esclusivo del diritto, focalizzando la propria attenzione sulla *nobilitas politica et civilis*. La teoria del giurista, che nasce nella Perugia dei governi di Popolo, sottolinea il primato degli statuti e delle consuetudini municipali, rispetto al diritto comune, in materia di nobiltà («illa, quae non est dignitas de iure communi, tamen potest esse nobilitas per statuta vel consuetudines civitatum»):¹¹¹ sottratto alle incertezze e agli arbitri di una concezione «pre-legale, pre-politica, “naturale”»,¹¹² l’istituto viene relativizzato e adattato alle singole realtà locali («sequitur quod idem homo loco certo sit nobilis et loco certo ignobilis»); accade infatti che un *plebeius* divenuto cavaliere sia considerato nobile a Perugia, mentre a Firenze resta *popularis*.¹¹³ La *militia* non concede di per sé, dunque, la *dignitas* nobiliare, e lo stesso vale per la condizione di frate gaudente, cioè di appartenente al noto ordine aristocratico dei cavalieri della beata Vergine Maria:¹¹⁴

Militia de iure communi non est dignitas, ergo nec nobilitas [...]. Et ex hoc patet, quod non omnis militia facit quem nobilem, sed quem populus acceptat. Unde milites curiarum vel civitatum, ut sunt isti histriones, non erunt nobiles, quia non acceptantur ut nobiles. Ita de his, qui vocantur milites gaudentes. Possunt ergo per statuta fieri de ignobilibus nobiles, et e contra, et hoc in multis locis servatur.

Recuperando il termine «*gratia*» della canzone dantesca (v. 115), la nozione di nobiltà civile è ricavata per analogia da quella di nobiltà teologica («*nobilitas*

commentati da MASSIMO GIANANTE, *Retorica e politica nel Duecento. I notai bolognesi e l’ideologia comunale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1998, pp. 21-49 e 119 ss.

¹¹¹ F. 47v, n° 83. Sul rapporto tra *ius commune* e *ius proprium* cfr. BRUNO PARADISI, *Il problema del diritto comune nella dottrina di Francesco Calasso* (1980), in *Studi sul Medioevo giuridico*, II, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1987, pp. 1009-1112 (interessante su Bartolo è il cenno di p. 1061).

¹¹² ASCHERI, *La nobiltà dell’Università*, p. 268.

¹¹³ F. 47v, n° 62 e 63 («Et expressius videmus in civitate ista Perusii, quod si aliquis plebeius efficiat miles, habetur pro nobili. Sed in civitate Florentiae etiam post militiam remanet popularis»). Allargando il quadro, Bartolo contempla anche il caso del saraceno, reputato nobile in patria, il quale, una volta catturato, diviene naturalmente «ignobilis apud nos», in quanto schiavo (n° 62).

¹¹⁴ Ff. 47v-48r, n° 83.

Paolo Borsa

apud nos inventa est ad similitudinem et imitationem illius nobilitatis, quae est apud Deum»);¹¹⁵ come questa è donata da Dio agli eletti, allo stesso modo la nobiltà civile viene concessa, attraverso la promulgazione di una legge, dal *Princeps*, l'autorità sovrana «qui non recognoscit superiorem»;¹¹⁶

Sicut ergo ille apud Deum est nobilis, quem Deus sua gratia sibi gratum facit, ita in foro nostro ille est nobilis quem Princeps sua gratia vel lex sibi gratum vel nobilem facit.

Ne discende una definizione di *nobilitas* civile come qualità, concessa da ogni singola autorità sovrana (quindi anche da un libero Comune), che consente di distinguersi dalla plebe, ossia – come lo stesso Bartolo espliciterà più avanti, adattando con una certa libertà il termine latino *plebs*, non più utilizzato «in nostro vulgari», alle categorie socio-politiche dei Comuni italiani medievali –¹¹⁷ dal Popolo:¹¹⁸

Nobilitas est qualitas illata per principatum tenentem, qua quis ultra honestos plebeios acceptus ostenditur.

Il lucido intervento di Bartolo da Sassoferrato mira a mettere ordine in una situazione che dal secolo precedente, a causa dei rapidi mutamenti economici, sociali e politici che avevano investito la realtà comunale italiana, si era fatta sempre più complessa e confusa, e nella quale il concetto di *nobilitas*, avvertito come centrale nella precisazione dei confini del ceto dirigente, era divenuto via via più sfuggente, tra tentativi di aristocratica chiusura e richieste di democratica apertura all'ascesa della *nova gente*, leggi antimagnatizie (finalizzate a escludere dalla gestione del potere il ceto degli antichi e recenti *potentes*) e successivi temperamenti di esse. Tuttavia, a dispetto del rivoluzionario approccio alla materia, e nonostante l'aspirazione a pervenire a una soluzione di diritto valida, efficace e uni-

¹¹⁵ F. 47v, n° 61.

¹¹⁶ F. 47v, n° 67; f. 47v, n° 61 per la citazione seguente.

¹¹⁷ F. 47v, n° 86: «Nam in istis civitatibus Italiae, et specialiter Tusciae, appellamus commune et populum, ut cum dico commune comprehenduntur omnes nobiles et ignobiles. Cum dico populum, comprehenduntur plebei et ignobiles tantum».

¹¹⁸ F. 47v, n° 62. Bartolo spiega che la *nobilitas* è una qualità perché può essere acquisita o persa senza corruzione sostanziale del soggetto: «Dixi quod nobilitas est qualitas, hoc esse verum apparet, quia potest adesse vel abesse praeter subiecti corruptionem» (*ibid.*). Tre sono le cause da cui può procedere la decisione da parte dell'autorità sovrana di concedere la *nobilitas*: «virtutes et actus virtuosus», «vitia seu actus vitiosus» («Et hoc videmus quotidie apud Principes seculares et ecclesiasticos, quod propter vitia aliquis ipsi Principi efficitur acceptus et ab ipso nobilitates et dignitates consequitur», chiosa amaramente Bartolo), e «progenies».

Dante e Bartolo da Sassoferrato

voca, nell'ultima parte del trattato, nella quale si discutono casistiche particolari, Bartolo si mostra consapevole del fatto che alcune problematiche di ordine sociale, intimamente connesse al possesso del titolo di nobiltà, continuano a sfuggire a un completo e rigoroso inquadramento giuridico. È questo il caso dei costumi e dello stile di vita, che, in accordo con le fonti documentarie e cronachistiche dell'epoca, rivelano nell'identificazione del ceto nobiliare un'importanza assai superiore a quanto finora emerso dalla *repetitio*. Si tratta di questioni sulle quali il giurista non può permettersi di sorvolare, anche perché, se esse non hanno un valore specifico dal punto di vista della teoria del diritto, assumono invece grande rilevanza per via indiretta, incidendo profondamente sul problema della *publica fama*; concetto, questo sì, ben giuridico (si pensi al trattatello duecentesco di Tommaso da Piperata), indispensabile, almeno fino all'affermazione definitiva del diritto scritto, per accertare localmente lo *status* sociale di un individuo.

Secondo Bartolo, la *qualitas* si imprime nel soggetto nobilitato solo allorché questi riconosce il privilegio ricevuto: a questo punto, egli comincia a “incedere e ad agire” come un nobile, acquisendone l'atteggiamento (verrebbe da dire il portamento) tipico e la condotta. Il titolo di nobiltà – ed è forse possibile cogliere, in questo passaggio, il possibile controcanto dell'esclamazione dantesca «O poca nostra nobiltà di sangue», con cui si apre il canto XVI del *Paradiso* – non è dunque “cosa da poco” («parum»): riconoscendosi ammesso in una categoria che lo colloca al di sopra degli altri («acceptus»),¹¹⁹ tale individuo diviene più audace («audebit plura»), iniziando a mostrarsi, per così dire, “leggiadro” (intendendo l'aggettivo nel suo significato specifico, precedente alla risemantizzazione dantesca accolta da Cino da Pistoia e da Dino Frescobaldi):¹²⁰

Et sic ante cognitionem illam nulla obvenit nova qualitas in persona nobilitata, sed dicitur nobilis respectu acceptationis. Fateor tamen, quod postquam sciverit, imprimetur in eum qualitas, quia incedet ut nobilis et operabitur ut nobilis, et similia. [...] Non ergo est parum ista nobilitas, quia, cum homo se acceptus cognoscet, plura audebit.

Dell'importanza dei *mores* nella determinazione e nell'attribuzione della *no-*

¹¹⁹ Si noti l'ambiguità del termine, oscillante tra il significato di “essere accolto” e quello di “essere preferito” (analogamente, *acceptatio* vale tanto “privilegio” quanto “accettazione”, sì da suggerire la traduzione “privilegio ricevuto” o “accolto”), sul modello del termine paolino *acceptio* (sul cui significato si rimanda al commento di Tommaso a *Gal* 2, 6, citato nel commento a *Conv.* IV xx 3 da BUSNELLI - VANDELLI, II, pp. 240-41).

¹²⁰ F. 47v, n° 71. Sull'adeguamento di Cino e Dino alla nozione dantesca di *leggiadria* cfr. FENZI, “Sollazzo” e “leggiadria”, pp. 248-49.

Paolo Borsa

bilitas e del valore della *publica fama* (per cui si deve in fin dei conti ammettere che, al di là di ciò che stabiliscono statuti e consuetudini locali, «verbaliter ille est nobilis qui nobilis appellatur vel reputatur»)¹²¹ ci parla, più avanti, anche un altro passo del trattato. Dopo avere esaminato le *consuetudines* di alcune parti d'Italia, ove la nobiltà di stirpe («nobilitas quae attribuitur ex genere») viene estesa a tutti i discendenti, a patto che possano provare la loro origine,¹²² il giurista si sofferma sulle limitazioni poste altrove alla trasmissione del titolo, evidenziando, in particolare, due casi che determinano la perdita della *qualitas*: allorché la sopraggiunta povertà impedisca di conservare un tenore di vita conveniente e quando ci si dedichi ad attività considerate vili, indegne di un aristocratico («Quandoque isti admittuntur limitative, ut habeantur pro nobilibus, donec pervenerint ad paupertatem et ad viles artes, et tunc incipiunt esse ignobiles»)¹²³.

Bartolo affronta, infine, lo spinoso problema della legislazione antimagnatizia, a causa della quale i *nobiles* erano stati spesso esclusi dall'accesso alle cariche pubbliche e sottoposti a pene e a sanzioni pecuniarie superiori rispetto agli altri cittadini. La circostanza parrebbe in contrasto con la definizione di nobiltà, formulata in precedenza nel trattato, come condizione di privilegio graziosamente concessa dall'autorità sovrana; in questo caso, infatti, i nobili non risulterebbero tanto dei privilegiati, quanto propriamente degli emarginati:¹²⁴

Sed hic insurgit dubium. Nam in istis civitatibus, quae reguntur ad populum, illi qui dicuntur nobiles sunt minus accepti in impositione poenarum et in multorum officiorum exhibitione et in poenis pecuniariis, in quibus magis puniuntur nobiles quam ignobiles, et in multorum officiorum exhibitione, a quibus excludunt nobiles, et sic videtur quod illi non possunt dici nobiles, cum non sint magis accepti, sed minus, et sic diffinitio nobilitatis eis non congruit.

Si tratta, però, di “casi-limite”, motivati dalla necessità di arginare preventivamente abusi di *potentia* e comportamenti violenti e asociali da parte del ceto militare e dalla considerazione per cui è fondamentalmente giusto che chi ha ac-

¹²¹ F. 48r, n° 101. All'espressione non dobbiamo, comunque, riconoscere un'importanza eccessiva nell'economia della *repetitio*; benché essa costituisca da sola il n° 101, comparando anche nell'indice iniziale, essa rappresenta in realtà un corollario del n° 100, nel quale si discute dei diversi nomi attribuiti ai *nobiles* nelle diverse città d'Italia (*magnates* a Firenze, *maiores* a Venezia, ad esempio).

¹²² F. 48r, n° 102. Bartolo dà qui «un'interpretazione estensiva della glossa» (DONATI, *Il tema della nobiltà*, p. 6), che, come sappiamo dal commento dello stesso giurista alla canzone di Dante (cfr., sopra, il passaggio relativo alla confutazione della *tertia opinio antiquorum*), limitava la trasmissibilità del titolo ai pronipoti.

¹²³ F. 48r, n° 102.

¹²⁴ F. 48r, n° 87.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

ceitato di far parte della classe dei *nobiles* sia sottoposto a pene superiori rispetto a quelle previste per tutti gli altri. Le disposizioni antinobiliari costituiscono senza dubbio dei «gravamina», spesso inevitabilmente connessi alla condizione di *nobilis*, ma sono «mala» solo di per sé, e non intaccano la natura profonda della *nobilitas*, la quale, nella sostanza, comporta sempre un *bonum commune*:¹²⁵

Vides ergo quod per se, vel respectu causae, nobilitas commune importat bonum. Ex praedictis apparet quod nobilitas habet in se aliqua gravamina annexa, quae per se sunt mala.

4.4. «*Nobilitas ... importat bonum*»: *Dante e Bartolo*

Se per la citazione dell'*Ethica*, data la notorietà del luogo aristotelico, non si deve necessariamente postulare la mediazione de *Le dolci rime* (vv. 85 ss.), l'affermazione per cui «nobilitas commune importat bonum» è, invece, senz'altro modellata sui versi della canzone immediatamente successivi alla traduzione del passo dello Stagirita (vv. 89-90):

Dico che *nobiltate* in sua ragione
importa sempre *ben* del suo subietto.

Rispetto al passo dantesco, Bartolo opera, però, un interessante spostamento di focalizzazione, dal singolo individuo (il «subietto», ossia colui di cui la nobiltà si predica) al corpo sociale, spingendosi ad affermare che la nobiltà concorre al benessere stesso della *civilitas*.¹²⁶ La scelta terminologica è indicativa; nel lessico politico del tempo il *bonum commune*, insieme alla *pax* e alla *concordia civium*, rappresentava infatti, a norma dei teorici comunali, il valore fondamentale del vivere civile e l'obiettivo primario della *pars Populi*, da quando questa, all'epoca delle laceranti lotte magnatizie tra guelfi e ghibellini, si era posta come legittima continuatrice della missione assegnata, nel comune aristocratico, all'istituzione podestarile.¹²⁷

Al di là della differente impostazione della *quaestio nobilitatis*, volta, nel caso

¹²⁵ F. 48r, n° 90-91.

¹²⁶ Uso (qui e a p. 75) il termine nell'accezione, anche dantesca, di "costituzione", "stato" (gr. πολιτεία), affermatasi probabilmente a partire dalla seconda metà del secolo XII (interessante si rivela proprio il caso della prima, anonima traduzione latina dell'*Ethica Nichomachea*, tra il 1150 e il 1180); cfr. LORENZO MINIO-PALUELLO, *Tre note alla "Monarchia"*, in AA. VV., *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, II, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 501-24: 511-22.

¹²⁷ Sui principi di *pax, concordia civium e bonum commune* cfr. QUENTIN SKINNER, *Ambrogio Lo-*

Paolo Borsa

dell'Alighieri, a elaborare una soluzione capace di conciliare istanze metafisiche, etiche e sociali e orientata invece, nel caso di Bartolo, a ricercare concrete risposte giuridiche al problema, la ripresa dell'espressione dantesca è rivelatrice di una consonanza ideologica di fondo tra i due autori. È significativo, infatti, che Bartolo, dopo aver dedicato una parte consistente del trattato a confutare la canzone di Dante, scelga alla fine di avvalersi del passo de *Le dolci rime* (con l'“aggravio” del riferimento al concetto politico di *bonum commune*) che, come abbiamo visto, più denunciava la concezione aristocratica della nobiltà da parte del poeta e che più era suscettibile di un'interpretazione polemica nei confronti dell'ideologia dei governi popolari, egemoni nella Firenze tardoduecentesca di Dante come nella Perugia trecentesca di Bartolo. La *nobilitas* rappresenta per il giurista una condizione di privilegio e distinzione; connessa con la tradizione familiare, la disponibilità economica, il valore individuale e un peculiare stile di vita, ma non riducibile né alla schiatta, né alle ricchezze, né alla virtù, né ai costumi “leggiadri”, è una *qualitas* che colloca socialmente al di sopra degli altri uomini (*plebei, ignobiles*) e che le accidentali disposizioni antimagnatizie non possono intaccare nella sostanza. In questi casi l'emarginazione, per quanto grave da sopportare, è solo politica, e non stravolge la percezione delle gerarchie sociali.¹²⁸

Nonostante la proposta di intendere la nobiltà solo in relazione alle disposizioni di legge e alle consuetudini dei singoli *principes*, denunciando l'«antigiuridicità di situazioni di fatto che il costume accettava»¹²⁹ (come nel caso del rapporto tra *militia* e *nobilitas*), la difesa del valore intrinseco della nobiltà va, dunque, nella medesima direzione – pur nelle ovvie diversità di prospettiva, di epoca storica, di forma letteraria dei due interventi – dell'operazione dantesca. I due grandi intellettuali, protagonisti assoluti della cultura italiana ed europea trecentesca, si riconoscono nello stesso modello aristocratico: se Dante si glorierà nel *Paradiso* della propria presunta nobiltà, ereditata da un avo creato cavaliere

renzetti: the Artist as political Philosopher, “The Proceedings of the British Academy”, LXXII (1986), pp. 1-56; trad. it. (ridotta) *Ambrogio Lorenzetti: l'artista come filosofo della politica*, “Intersezioni”, VII (1987), pp. 439-82.

¹²⁸ Bartolo si rivela, a questo proposito, “uomo dei suoi tempi”; scrive FASOLI, *Ricerche sulla legislazione*, p. 247: «La pratica era però meno rigida di quanto si potrebbe credere: i magnati conservano sempre un'autorità, un prestigio notevole; incarichi delicati, spedizioni militari, ambascerie, capitani e podestarie in città vicine ed amiche o nelle città soggette – salvo eccezioni – vengono loro affidati. La potenza che malgrado tutto essi ancora conservano non è più dovuta alle particolari condizioni di privilegio della loro classe, ma alle loro qualità personali, alle loro possibilità economiche, all'importanza delle tradizioni sociali e politiche della famiglia da cui escono e che rappresentano».

¹²⁹ CALASSO, *Bartolo*, p. 667.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

dalla sovrana autorità imperiale e morto in crociata combattendo per la fede, e consolidata poi dall'assunzione, da parte della famiglia, dei *mores* tipici dell'aristocrazia militare (dall'orgogliosa superbia del «bisavol», espiente nella prima cornice del Purgatorio, al dovere morale della vendetta privata, testimoniato dall'episodio infernale del seminatore di discordie Geri del Bello),¹³⁰ Bartolo, fedele all'ideologia aristocratica del ceto dei giuristi (si ripensi anche al passo del trattato in cui si accenna al diritto dei *professores* ad acquisire la dignità comitale) e giunto all'apogeo della fama, nel 1355 sarà investito a Pisa del cingolo militare da parte dell'imperatore Carlo IV, che gli concederà anche la facoltà, trasmissibile agli eredi, di fregiarsi di un blasone con le insegne imperiali («leonem rubeum cum caudibus duabus in campo aureo», come lo stesso Bartolo scrive nel trattato, pubblicato postumo nel 1358, *de insigniis et armis*).¹³¹

4.5. Bartolo e il “Convivio”

Scrivono Cancelli che «è difficile ammettere, forse più che escludere, che B[artolo] abbia conosciuto il *Convivio*»; pochi, e debolissimi, sono in effetti gli elementi a supporto della soluzione opposta, che richiederebbe, oltretutto, di postulare da parte del giurista una «studiata dissimulazione» della conoscenza del prosimetro dantesco.¹³² Rispetto alla voce dell'*Enciclopedia Dantesca*, è possibile aggiungere qualche nuovo riscontro, che tuttavia non sposta i termini della questione: anche alla luce della limitata diffusione, durante tutto il Trecento e fino almeno alla metà del secolo successivo, del trattato, probabilmente mai divulgato dall'autore,¹³³ l'eventualità che Bartolo abbia letto il trattato IV del *Convivio* continua a rimanere improbabile.

¹³⁰ Cfr. nell'ordine *Par.* XVI 1-15; *Par.* XV 139-48 e 91-96; *Inf.* XXIX 22 ss.

¹³¹ Cfr. CALASSO, *Bartolo*, p. 664 (informazioni sull'opera, la datazione e la tradizione manoscritta *ivi*, p. 656). Sul *De insigniis et armis* cfr. OSVALDO CAVALLAR, SUSANNE DEGENRING, JULIUS KIRSHNER, *A Grammar of Signs. Bartolo da Sassoferrato's "Tract on Insignia and Coats of Arms"*, University of California at Berkeley, Robbins Collection, 1994, e, per un miglior inquadramento dei problemi araldici, BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De insigniis et armis*, a cura di Mario Cignoni, con prefazione di Riccardo Capasso, Firenze, Pagnini, 1998.

¹³² CANCELLI, *Bartolo*, p. 526.

¹³³ Cfr. G. GORNI, *Appunti sulla tradizione del “Convivio” (a proposito dell'archetipo e dell'originale dell'opera)*, “Studi di filologia italiana”, LV (1997), pp. 5-22, e, in questa stessa miscellanea, il contributo di BEATRICE ARDUINI, *Il “Convivio”: metodologia e implicazioni nello studio della tradizione testuale*, rifuso e ampliato in *Tradizione manoscritta del Convivio nel Quattrocento*, tesi di dottorato in Storia della lingua e della letteratura italiana, XVIII ciclo, Università degli Studi di Milano, a.a. 2005/2006, tutore Claudia Berra, coordinatore Silvia Morgana.

Paolo Borsa

Tra i possibili elementi di contatto con la *repetitio* si segnala, in primo luogo, l'esemplificazione del mondo minerale, vegetale e animale di *Conv.* IV XVI 4, «nobile pietra, nobile pianta, nobile cavallo, nobile falcone» (preceduta in IV XIV 6 dal trinomio, non però rappresentativo dei tre regni, cavallo - falcone - pietra preziosa), che potrebbe essere richiamata dagli esempi utilizzati da Bartolo al momento di illustrare il concetto di *nobilitas naturalis* (si veda, in particolare, l'espressione *falco gentilis*, in rapporto al dantesco «nobile falcone»). La corrispondenza non è perfetta: il giurista non fa menzione dei minerali, ma aggiunge ai casi degli alberi da frutto e dei falconi quello degli *artifices*, utilizzato dall'Alighieri per due volte nel commento in prosa a *Le dolci rime*: in IV VI 4 e in IV IX 5-6, ove troviamo anche un interessante uso dei termini «prencipe» e «principato» nell'accezione «estensiva» propria anche del sostantivo *princeps* utilizzato da Bartolo. La stessa definizione di nobiltà naturale del trattato latino, stabilita «secundum nobilitatem operationum», appare concettualmente prossima alla nozione di «nobilitade» che, seguendo «la comune consuetudine di parlare», Dante intende, sempre in *Conv.* IV XVI 4, nel senso di «perfezione di propria natura in ciascuna cosa» (ma si veda anche IV XIV 6: «in ciascuna spezie di cose veggiamo l'immagine di nobilitade e di viltade»), così come la distinzione tra *nobilitas theologica* e *naturalis* rivela qualche corrispondenza con quella tra nobiltà «per modo naturale e poi per modo teologico, cioè divino e spirituale», di *Conv.* IV XXI 1.

Degno di nota, anche se non decisivo, è il comune riferimento al verbo paolino, esplicito in Dante, «e ciò [*scil.* la grazia del seme di nobiltà] dare non può se non Iddio solo, appo cui non è scelta di persone» (IV XX 2; il passo traduce *Rm* 2, 11), e implicito in Bartolo nell'uso del termine *acceptatio* e dei derivati del verbo *acceptare*, chiaramente esemplati (ma con un significativo scivolamento dal piano spirituale a quello secolare) sull'espressione dell'Apostolo *personarum acceptio*.¹³⁴ Poco probante è anche la comune citazione di *Ecl* 10, 17, «beata terra cuius rex nobilis», inserita da Bartolo all'interno della discussione della *tertia opinio antiquorum* e, da Dante, prima in *Conv.* IV VI 10 e, poi, in IV XVI 4, subito dopo gli esempi dei tre regni naturali; più che testimoniare di un presunto legame tra la *repetitio* e il prosimetro dantesco, mi pare che essa consenta, semmai, di mettere in relazione il trattato IV del *Convivio* con il *Tresor* di Brunetto, ove la citazione veterotestamentaria è collocata in un passo nel quale si nega il valore dell'alto lignaggio disgiunto da virtù e in cui la nobiltà è riconosciuta nella capacità

¹³⁴ Cfr. *supra*, n. 119.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

dell'individuo di elevarsi al di sopra delle «humaines choses», conformando la propria volontà alla ragione, «la plus noble partie de celui» (II LIV 7-8):¹³⁵

ha, comme li hom est vil chose et despicable, s'il ne s'eslieve sor les humaines choses. Et quant il si est eslevés donc il est nobles, lors est il gentil et de très haute nature; car la u la volentés est obeissans a raison, lors di je que la plus noble partie de celui est dame et roine dou roiaume dou cuer. Et cis hom est apelés nobles por les nobles oevres de vertu, et de ce nasqui premierement la noblece de gentiz gens, non pas de lor ancestres; car a estre de chetif cuer et de haute lignie est autresi comme pot de tiere ki est covert de fin or par dehors. De ce dit Salemons, *boneeuree est la terre ki a noble signour*; car la raison ki li donne noblece abat toutes mauvestiés.

Accomuna gli interventi dei due scrittori la coscienza della novità dell'operazione intrapresa, a fronte dell'assenza di trattazioni complete e organiche sull'argomento; mentre Bartolo afferma senza mezzi termini, come abbiamo letto, che «sub nomine nobilitatis non habemus aliquem specialem tractatum», Dante giustifica la sottigliezza e la diffusione della propria prosa con la necessità di chiarire perfettamente il senso di quanto egli stesso ha scritto, in versi, sopra una materia tanto grave, eppure così poco indagata (IV III 1; corsivo mio):

Però nullo si maravigli se per molte divisioni si procede, con ciò sia cosa che *grande e alta opera sia per le mani al presente e dalli autori poco cercata*, e che lungo convegna essere lo trattato e sottile, nel quale per me ora s'entra, a distrigare lo testo perfettamente secondo la sentenza che esso porta.

5. Consapevolezza giuridica e coscienza di classe nel "Convivio" dantesco

Se Bartolo (come non credo) lesse mai il *Convivio*, incontrò – e non solo nel commento a *Le dolci rime* – un autore affatto conscio delle problematiche giuridiche e sociali collegate alla questione della nobiltà. Proprio il passo sopra riportato, nel quale Dante segnala la mancanza di trattazioni sufficientemente approfondite sull'argomento, lascia intravedere l'ampiezza di letture del poeta,

¹³⁵ CARMODY, pp. 229-230 (corsivo mio). Circa volontà e ragione il discorso dantesco è invero più articolato e sostanziato di letture filosofiche, sia perché, a fronte della «raison» del *Tresor* (ma nel cap. *De felicité*, II XLVII, Brunetto è più preciso, allorché riconosce nell'«oeuvre d'intellec» ciò che rende l'uomo simile a Dio e agli angeli, i quali «ont la plus noble oeuvre ki estre pusse»; CARMODY, pp. 220-22), il poeta distingue chiaramente tra anima razionale e intelletto (che di quella, insieme alla volontà, costituisce una parte: cfr. IV XXII 5, «ché qui s'intende animo solamente quello che spetta alla parte razionale, cioè la volontade e lo 'ntelletto»), sia perché definisce propriamente come «nobilissima parte dell'anima» l'intelletto speculativo (IV XXII 7; «mente» in III II 8).

Paolo Borsa

spazianti con ogni probabilità dalla letteratura cortese ai classici latini, dalla filosofia e dalla teologia¹³⁶ alla «ragione scritta», dalla produzione podestarile italiana a quella moralistico-enciclopedica francese. Egli era ben consapevole dell'inesistenza, nel diritto romano, di una qualsiasi definizione della *nobilitas*; e ciò, data l'autorità riconosciuta nel medioevo ai testi giustinianeï, venerati quale «*corpus di verità enunciate hominum causa*» (tanto che Ulpiano, in apertura del *Digestum*, aveva parlato del giurista come del sacerdote di una liturgia mondana),¹³⁷ rappresentava un ostacolo pressoché insormontabile alla possibilità di dare una formalizzazione *de iure communi* al concetto. In tal senso, l'ampia e misurata confutazione del diritto dell'Imperatore a «diffinire di gentilezza» non deve essere letta solo come il tentativo del poeta (ormai entrato, con l'esilio, in una diversa stagione della sua vita e del suo pensiero politico) di attenuare la critica che, guelfo in un Comune di Popolo, aveva mosso ne *Le dolci rime* al sovrano, riconosciuto ora in Federico II (IV III 3), che aveva preteso che «gentilezza» fosse «antica ricchezza e belli costumi» (tanto da venir accusato, sia pur indirettamente, di «lieve sapere»), ma come l'accurata difesa del principio per il quale non spetta all'autorità secolare di dare una definizione della *nobilitas*, dato che il fondamento di questa – come suggerivano da un lato l'eloquente silenzio del *corpus iuris*, dall'altro l'ampio spettro semantico del termine, predicabile anche della divina perfezione – non riposa su basi positive, bensì metafisiche.

La posizione dantesca all'altezza del *Convivio*, quale che sia la cronologia di composizione delle sue parti, risente fortemente degli studi filosofici messi a frutto nel progetto pedagogico e divulgativo del trattato volgare; in particolare, essa denota l'influsso – attivo, come noto, già a livello de *Le dolci rime* – del dibattito duecentesco sul problema, affrontato da Aristotele nel X dell'*Ethica* (e diversamente risolto da Alberto Magno e da Tommaso), circa la possibilità di conseguire la felicità in terra attraverso la perfetta operazione della parte, appunto, «più nobile» dell'anima, ossia l'intelletto speculativo (X 7, 1177b 33-34).¹³⁸ Tuttavia, anche quando una nuova fase della propria vicenda biografica e gli svi-

¹³⁶ Svolge riflessioni interessanti sul complesso rapporto (concettuale, terminologico, istituzionale) tra filosofia e teologia nel contesto scolastico ALAIN DE LIBERA, *Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle*, in AA. VV., *L'enseignement des disciplines*, pp. 429-44.

¹³⁷ CORTESE, *Intorno agli antichi "iudices"*, p. 759 e n. 25.

¹³⁸ Cfr. CORTI, *Le fonti del "Fiore di virtù"*, pp. 56-57; EAD., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante* (1983), in *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003, p. 129.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

luppi della situazione politica internazionale determinarono in Dante, insieme all'esigenza di un ripensamento ideologico complessivo in chiave imperiale, una decisa rivalutazione del senso e del valore del lignaggio (anche personale), egli non arrivò mai, come avrebbe invece fatto Bartolo con il concetto di *nobilitas politica et civilis*, ad accordare alla *nobilitas generis* uno statuto giuridico definito: nel *Monarchia* la nobiltà d'animo, complementare a quella di schiatta, rappresenta un criterio troppo indeterminato per acquisire rilevanza di diritto, mentre nei canti centrali del *Paradiso* nessuno degli elementi che emergono dalla breve autobiografia di Cacciaguida e dalle successive chiose dantesche (l'investitura cavalleresca per nomina imperiale, il martirio in Terra Santa come *miles Christi*, la "leggiadria" del bisnonno Alighiero, la virtù e i costumi che preservano nel tempo la dignità del «manto che tosto raccorce») assume il valore di legittima cagione ingentilente, essendo piuttosto il concorso di quelli e altri fattori – come avveniva nei processi istruiti sotto i governi popolari per accertare l'effettivo *status* sociale di un individuo, a scopo di esclusione civile – a determinare il possesso della *qualitas* nobiliare. Se Bartolo non avrebbe esitato a *dimittere theologis* la nobiltà teologica, troppo forte è ancora per l'autore della terza cantica, che pur giunge a compiacersi del proprio «sangue» fin tra i beati, l'influenza della nozione ecclesiastica di «nobiltà» spirituale,¹³⁹ definita da Beatrice come l'«impronta» che assimila «l'umana creatura» al «sommio bene» (*Par.* VII 64 ss.) e chiamata in causa da san Bernardo nell'invocazione alla Vergine (*Par.* XXXIII 1-6 «tu se' colei che l'umana natura / *nobilitasti* sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura»), allorché il *viator* è sul punto di ricevere la visione di Dio.¹⁴⁰

L'inestricabile intreccio di campi semantici connaturato alla nozione di nobiltà trova una sintomatica esemplificazione nel profilo dei destinatari del *Convivio*, tracciato da Dante nel trattato I. In loro nobiltà secolare, nobiltà morale e nobiltà spirituale si confondono (I IX 2-3): essi sono «principi, baroni, cavalieri e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, [...] molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati»; sono dotati della «nobilitate d'animo» e

¹³⁹ Nelle fonti giuridiche il problema della nobiltà di Dio viene sollevato in *Decretum* 50.11, *Adam*; cfr. ASCHERI, *La nobiltà dell'Università*, p. 251.

¹⁴⁰ Tra i due passi corre però una sottile differenza: in *Par.* VII Beatrice intende la «nobiltà» come grazia discendente dalla divina bontà all'uomo («Ciò che da essa senza mezzo piove»), mentre la nobilitazione cui fa riferimento Bernardo in *Par.* XXXIII appare più come un innalzamento verso la perfezione divina, che concede allora il dono di sé (l'Incarnazione, figura del momento mistico in cui Cristo nasce nel cuore dell'uomo, rinnovandolo).

Paolo Borsa

della «bontà» che difettano, invece, ai «litterati», sempre «pronti ad avarizia»; hanno ricevuto, infine, il seme di quella «vera nobiltà» che, come è detto ne *Le dolci rime* e nel relativo commento, fa di loro dei predestinati alla felicità. Tale nodo concettuale, che porta Dante a proporre una soluzione metafisica a un problema fondamentalmente politico, non compromette, però, in lui l'esatta percezione dei rapporti e delle gerarchie sociali, del valore della nascita e delle tradizioni familiari, nonché delle circostanze e dei fattori che contribuiscono a instaurare, perpetuare, accrescere l'importanza e l'influenza dei lignaggi aristocratici. In particolare, egli mostra una lucida consapevolezza (rispecchiata, anni dopo, nei canti di Cacciaguida) degli elementi che, secondo la *publica fama*, identificano nel mondo i *nobiles*. A differenza di Bartolo, che, una volta pervenuto alla definizione ristretta di nobiltà politica e civile, considererà il tempo e le ricchezze quali valide *causae nobilitatis*, Dante, preservando l'intera complessità e stratificazione semantica del termine, non riconosce statuto giuridico di «cagioni di nobiltade» a tali fattori secolari, i quali saranno, piuttosto, una conseguenza della *gentilezza*, intesa come innata vocazione alla virtù e predestinazione alla felicità (IV VIII 3; corsivo mio, qui e nel blocco successivo):

E che io sensuale apparenza intenda riprovare è manifesto. Ché costoro che così giudicano, non giudicano se non per quello che sentono di queste cose che la fortuna può dare e tòrre; ché, perché veggiono fare le *parentele delli alti matrimonii*, li *edifici mirabili*, le *possessioni larghe*, le *signorie grandi*, credono quelle essere cagioni di nobiltade, anzi essa nobiltade credono quelle essere. Che s'elli giudicassero col parere razionale, dicerebbero lo contrario, cioè la nobiltade essere cagione di queste [...].

In un passo del capitolo seguente (IV IX 8) Dante chiarisce con precisione quali siano questi fattori, dotati di validità giuridica in sé, ma assolutamente privi della facoltà di legittimare *de iure communi* la nobiltà. Si tratta delle disposizioni di legge che regolano: (1) le unioni matrimoniali (la *repetitio* di Bartolo prenderà le mosse proprio da un'inchiesta *de nobilitate mulierum*, relativa al problema della conservazione o della perdita del titolo da parte della donna di alto lignaggio che sposi un proprio pari oppure un plebeo); (2) lo *status* di libertà o non-libertà (la vicenda aretina di Ughetto di Sarna, studiata da Giovanni Tabacco in un ormai classico saggio, mostra come un *homo alterius*, benché completamente assimilato all'aristocrazia cittadina per il tenore di vita cavalleresco e la connessa responsabilità militare, non godesse, in fin dei conti, del diritto di collocare definitivamente la propria famiglia tra i lignaggi nobili);¹⁴¹ (3) le investiture cavalle-

¹⁴¹ TABACCO, *Nobiltà e potere*, pp. 1-7.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

resche, ma anche il servizio militare a cavallo a vantaggio dell'autorità sovrana, signorile o comunale che fosse (la *militia*);¹⁴² (4) la trasmissibilità di una «dignitade», ossia della *dignitas* collegata all'esercizio di una funzione o di un ufficio, ma eventualmente anche da essi indipendente (come *dignitas sine administratione*, per usare la terminologia di Bartolo):

Queste cose simigliantemente, che dell'altre arti sono ragionate, vedere si possono nell'arte imperiale: ché regole sono in quella che sono pure arti, sì come sono le *leggi de' matrimonii, delli servi, delle milizie, delli successori in dignitade*, e di queste in tutto siamo allo Imperadore subietti, senza dubio e sospetto alcuno.

Tali leggi, che regolano «operazioni volontarie» degli uomini, sono soggette all'autorità dell'Imperatore, il quale, come «cavaliere della umana voluntade», svolge la funzione, attraverso l'opera legislativa (la «ragion scritta»), di porre «equitade» nella società civile, indirizzando la volontà degli individui al giusto fine (IV IX 4-5). Per la nobiltà il discorso è diverso; posto che la «gentilezza» tragga origine da un principio metafisico, in quanto «seme di felicità [...] messo da Dio nell'anima ben posta», la sua definizione non spetta al legislatore (e, dunque, nemmeno al sommo legislatore, cioè l'imperatore), la cui attività resta circoscritta, secondo l'*Ethica* (V 7, 1134b 18-24), al giusto "legale" e al giusto "naturale", ma compete, alla stregua della definizione di «giovinezza», al filosofo, che si occupa di discipline speculative (IV IX 8-9).

Tra gli elementi giuridici connessi con la questione della nobiltà, messi in luce da Dante, merita un discorso a parte il problema dei «retaggi», i «beni ereditari», affrontato all'interno della discussione sul valore delle ricchezze e la loro capacità o meno di dare o togliere la «gentilezza», circa il quale il poeta mostra di avere compiuto ricognizioni approfondite, tra le *Institutiones*, il *Digestum* e il *Codex*. Il ragionamento dantesco si fa qui particolarmente tecnico, contemplando i casi specifici dei *legata*, i «lasciti», e dei *caduca*, «beni ereditari non po-

¹⁴² Anche la stessa figura del *miles deterior* di *Conv.* IV xxvii 7, che ostenta una *largueza* inonesta, in quanto esercitata attraverso ricchezze acquisite in modo violento o truffaldino, potrebbe recare traccia della conoscenza dei rituali e delle cerimonie relativi alle investiture cavalleresche; l'espressione «vedove e pupilli» fa, infatti, preciso riferimento a quell'ideologia regia trasfusasi completamente, dopo il Mille, in quella cavalleresca, su cui ha portato l'attenzione J. FLORI, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, préface de Georges Duby, Genève, Droz 1983, pp. 65-83 (ma, dello stesso autore, si potrà consultare anche il contributo *La lancia e il vessillo. Tecnica militare e ideologia cavalleresca nei secoli XI e XII*, "L'immagine riflessa", XII [1989: *Forme dell'identità cavalleresca*], pp. 7-40: 12-15).

Paolo Borsa

tuti acquistare dai formali destinatari e che perciò si devolvono ad altri soggetti»¹⁴³ (IV XI 7; corsivo mio):

E dico che più volte alli malvagi che alli buoni pervengono *li retaggi, legati e caduci*; e di ciò non voglio recare innanzi alcuna testimonianza, ma ciascuno volga li occhi per la sua vicinanza, e vedrà quello che io mi taccio per non abominare alcuno. Così fosse piaciuto a Dio che quello che adomandò lo Provenzale fosse stato, che chi non è reda della bontade perdesse lo retaggio dell' avere!

Le ragioni della precisione terminologica e concettuale di Dante sull' argomento non sono da ricercare in una mera ostentazione di cultura giuridica, né, probabilmente, solo nella constatazione che l' acquisto per via ereditaria di mezzi e sostanze rappresentava il principale aspetto fondativo della connessa trasmissione del titolo di nobiltà. Il motivo dell' *eretatge* era, infatti, uno dei temi centrali dell' ampio dibattito trobadorico sull' origine e la funzione del *paratge* (la "nobiltà"), da Guiraut de Bornelh ad Arnaut de Marueilh, a Dalfi d' Alvernhe, a Falquet de Romans; lo stesso Guinizelli vi aveva fatto riferimento in *Al cor gentil*, attraverso lo *hapax* «ere'» della quarta stanza (v. 37). Non è dunque un caso che, in merito appunto alla questione dei «retaggi», Dante citi l' opinione di un non meglio precisato «Provenzale», riconoscibile forse proprio in Guiraut, autore del *sirventes-canso Los apleiz* (*BdT* 242.47; vv. 27-34):¹⁴⁴

e si-l pair fo lauzatz
e-l filz se fay malvatz,
sembra-m tortz e pecatz
qu' aia las heretatz.

Se Dante ha una percezione chiara dei tratti distintivi (giuridicamente validi in sé) dell' aristocrazia militare, nonché della funzione difensiva e di guida che essa dovrebbe svolgere nella comunità umana (si richiami la definizione «principi, baroni, cavalieri [...]»), non altrettanto scrupoloso si mostra nell' individuazione dei segni caratterizzanti dell' elemento popolare, ricondotto, con una certa tendenziosa semplificazione ideologica, all' esercizio assiduo ed esclusivo di un' «arte» o «mestiere». Il passo, dallo spiccato tenore antipopolare (le «popolari persone» sono prese a esempio di mancanza di «discrezione», ossia della capacità di cogliere razionalmente «la differenza delle cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate»),

¹⁴³ F. CANCELLI, voce *Diritto romano*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, 1970, pp. 472-79: 475.

¹⁴⁴ SHARMAN, p. 253. Sulla fonte del passo dantesco si veda al momento WALTER PAGANI, *Convivio*, IV, xi, 10, "Studi mediolatini e volgari", XVII (1969), pp. 89-91.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

corroborata indirettamente, pur nello iato temporale esistente tra la composizione de *Le dolci rime* e la stesura del *Convivio*, la lettura in chiave aristocratica della canzone dottrinale. Esso non fa esplicito riferimento alla questione della nobiltà, riguardando invece il problema delle obiezioni di coloro che «commendano lo volgare altrui e lo loro proprio dispregiano»; tuttavia, l'identificazione dei «nobili» destinatari del trattato volgare è di poco precedente (I IX 2-3) e, inoltre, il riferimento di Dante a Boezio va proprio al capitolo III 6 della *Consolatio* (chiuso dal metro *Omne hominum genus*, latore della teoria del «nobile germen») relativo alla discussione su che cosa sia la *nobilitas*, riconosciuta, insieme alla *gloria*, alla *fama* e alla *popularis gratia* (il «favore popolare»; «popolare gloria» nella traduzione del *Convivio*), come uno degli aspetti della vana *claritudo* (I XI 2):

Dell'abito di questa luce discretiva massimamente le popolari persone sono orbate; però che, occupate dal principio della loro vita ad alcuno mestiere, dirizzano sì l'animo loro a quello per [la] forza della necessitate, che ad altro non intendono. E però che l'abito di vertude, sì morale come intellettuale, subitamente avere non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti, ed ellino la loro usanza pongono in alcuna arte e a discernere l'altre cose non curano, impossibile è a loro discrezione avere. Per che incontra che molte volte gridano «Viva! [Viva!]» la loro morte, e «Muoia! Muoia!» la loro vita, pur che alcuno cominci; e questo è pericolosissimo difetto nella loro cechitade. Onde Boezio giudica la popolare gloria vana, perché la vede senza discrezione. Questi sono da chiamare pecore, e non uomini; ché se una pecora si gittasse da una ripa di mille passi, tutte l'altre l'anderebbero dietro; e se una pecora per alcuna cagione al passare d'una strada salta, tutte l'altre saltano, eziandio nulla veggendo da saltare. E io ne vidi già molte in uno pozzo saltare per una che dentro vi saltò, forse credendo saltare uno muro, non ostante che 'l pastore, piangendo e gridando, colle braccia e col petto dinanzi [a esse] si parava.

La ricaduta sulla *quaestio nobilitatis* dei concetti qui espressi è sottile, ma grave. Nel passo, infatti, Dante non solo sottolinea la totale divergenza di costumi e di *status* sociale delle «popolari persone» rispetto alla «nobile gente», ma soprattutto, negando che, a causa del loro assiduo *negotium*, esse possano acquisire, attraverso la consuetudine e l'esercizio necessari, tanto la virtù morale quanto la virtù intellettuale («abito di vertude, sì morale come intellettuale»), nega implicitamente, di fatto, che in loro possa mai cadere il «seme di nobiltà», dato che questa, proseguendo nella metafora vegetale, è «radice» proprio di ogni virtù, o meglio radice del principio loro, «abito elettivo consistente nel mezzo» (IV XVII 4). Il paragone con le pecore non lascia dubbi: private non solo dell'uso della parte più nobile dell'anima, ossia dell'intelletto speculativo, ma addirittura dell'intera anima razionale, le «popolari persone» risultano, in effetti, «tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare [loro] essere altro che bestia»; il che esclude qualsiasi possibilità che possano attingere quella «tanto nobile e [...] sì alta condizione» – cui è dedicata l'inchiesta de *Le dolci rime* e alla quale il *Con-*

Paolo Borsa

vivio fa riferimento già nel trattato III (cfr. III VII 4) – che rende gli uomini «quasi dei», assimilandoli alle creature angeliche. Il cerchio si chiude: se l’elogio della nobiltà mira a ricollocarla al rango di qualità distintiva del ceto dirigente e a crisma del diritto alla prelatura, come era stato nell’età aurea dei regimi consolari prima e podestarili poi, la revoca in dubbio dell’eventualità che essa possa manifestarsi nelle «popolari persone» neutralizza il potenziale carattere democratico della *gentilezza*, per come era stata definita ne *Le dolci rime*, restituendola al suo carattere originario di possesso naturale e pressoché esclusivo degli «hom de paratie», purché virtuosi.¹⁴⁵

Pur ammantato di ragioni filosofiche, l’atteggiamento di Dante nei confronti del ceto popolare è, dunque, il prodotto di una mentalità profondamente aristocratica; in tal senso, esso sembra trovare il proprio modello nel disprezzo tipico del cavaliere per il villano: un disprezzo che non nasce solo dalla constatazione dell’abissale diversità di condizione sociale, ma muove anche da un vero e proprio senso di superiorità naturale rispetto all’umanità ferina dei *rustici* (ai quali, infatti, Andrea Cappellano non concede alcun diritto di cittadinanza nel regno d’Amore, perché la *fin’ amor* non è cosa per chi ami «naturaliter sicut equus et mulus»).¹⁴⁶ È paradigmatico a questo proposito, nel *Convivio*, l’aneddoto del ritrovamento di un antico tesoro sepolto da parte de «lo più vile villano di tutta la contrada» del Falterona (IV XI 6), inserito da Dante allo scopo di dimostrare come le ricchezze «celate» si manifestino «più volte alli malvagi che alli buoni». Oltre alla collocazione del villano al gradino più basso della scala sociale e morale, interessante è la sua associazione alla zappa («zappando»), che riprende un motivo della tradizione e della cultura cavalleresca, del quale offrono esempi significativi ancora il *De amore* («sufficit ergo agricultori labor assiduus et vomeris ligonisque continua sine intermissione solatia»),¹⁴⁷ la pastorella di Marcabru *L’autrer jost’ una sebissa* (in cui la *toza* riconduce il propri natali «al vezoig et a l’araire», v. 38)¹⁴⁸ e, soprattutto, la replica di Perdigo a Dalfi d’Alvernhe, nel noto *partimen* (vv. 63-64),¹⁴⁹

¹⁴⁵ L’espressione «hom de paratie» è tratta dal v. 8 del componimento di Guiraut de Bornelh *Mot era dous e plazens*, già citato alla n. 92.

¹⁴⁶ ANDREAE CAPELLANI REGII FRANCORUM *De amore libri tres*, recensuit Ernst Trojel, Hauniae, in libreria Gadiana, 1892 (rist. München, Fink, 1972), p. 235 (XI, *De amore rusticorum*).

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ MARCABRU, *A Critical Edition*, by Simon Gaunt, Ruth Harvey and Linda Paterson, with John Marshall as philological adviser, and with the assistance of Melanie Florence, Cambridge, D.S. Brewer, 2000, p. 380.

¹⁴⁹ Faccio riferimento alla nuova edizione critica del *partimen*, in corso di stampa, a cura di Loredana Boldini, consultata in bozze per gentile cortesia dell’autrice.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

que dompn'e cavalliers si fan,
et al vilan taing us fossors,

e che trova fin riscontro giuridico nella legislazione della Provenza, ove uno statuto del 1235 stabilisce che i discendenti di stirpe equestre perdano i privilegi fiscali spettanti al ceto dei *militēs* – e, dunque, anche la dignità nobiliare – qualora decadano, appunto, a condizione rustica, «arando, fodiendo, ligna adducendo cum asino vel fimum». ¹⁵⁰

L'aristocratico disdegno intellettuale di Dante per i ceti subalterni, che accomuna *rustici* e *populares* in un'unica categoria di umanità degradata allo stato bruto, emerge chiaramente in un altro passo del trattato IV, ove le «stoltissime e vilissime bestiuole», che pretendono di mettere in dubbio il progetto divino dell'Impero universale, vengono sprezzantemente indicate come dedite a (e degne di) zappare e filare: occupazione rusticale la prima, la seconda attività muliebre, ma anche e soprattutto arte “popolare”, e per giunta delle Arti maggiori del Comune fiorentino (IV v 5): ¹⁵¹

Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio, che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti! E oh stoltissime e vilissime bestiuole che a guisa d'uomo voi pascete, che presummete contra nostra fede parlare e volete sapere, *filando e zappando*, ciò che Iddio con tanta prudenza hae ordinato! Maladetti siate voi, e la vostra presunzione, e chi a voi crede!

6. Conclusioni

L'analisi de *Le dolci rime* e del commento giuridico di Bartolo da Sassoferrato al componimento dantesco mostra come, nonostante la profonda divergenza di impostazione e soluzione del problema, le posizioni dei due autori in merito alla *quaestio nobilitatis* siano accomunate da un fondamentale carattere aristocratico, che, nell'epoca dei Comuni di Popolo e delle leggi antimagnatizie, porta prima il

¹⁵⁰ Cfr. TABACCO, *Nobili e cavalieri*, p. 79, con rimando a FRANÇOIS-PAUL BLANC, *L'apparition du droit régalien d'anoblissement en Provence au XIII^e siècle*, “Provence historique”, XXIII (1973) [*Histoire de la Provence et civilisation médiévale. Études dédiées à la mémoire d'Édouard Barattier*, Aix-en-Provence, Fédération historique de Provence, 1973], pp. 69-93; il testo è citato anche da SALVEMINI, *La dignità cavalleresca*, p. 358, ma in contesto diverso e con differente interpretazione.

¹⁵¹ Circa il binomio villano/zappa, in opposizione al modello militare aristocratico cavaliere/spada, si veda anche *Conv.* I VIII 7: «Secondamente, però che la virtù dee muovere le cose sempre al migliore. Ché così come sarebbe biasimevole operazione fare una zappa d'una bella spada [...]».

Paolo Borsa

poeta e poi il giurista a considerare la nobiltà come un bene assoluto, latore per Dante della felicità individuale e capace, secondo Bartolo, di concorrere al fine ultimo delle istituzioni e del vivere civili, ossia al *bonum commune*.

In particolare, circa la canzone dottrinale si impone una revisione non tanto del giudizio per cui il componimento dantesco, proponendo un'idea di *gentilezza* come qualità dell'animo (anzi, dell'anima), promuoverebbe una teoria della nobiltà di impostazione, per così dire, democratica, figlia del clima politico della Firenze popolare degli Ordinamenti di Giustizia, quanto dell'opinione che tale nozione latamente democratica rappresenti, in quel momento storico e per quei destinatari, il punto focale dell'intervento. Al contrario, la ripresa della tesi stoica, e poi cristiana, della nobiltà come *virtus* e *bona mens*, indipendente dalla stirpe e dall'albero genealogico (si pensi all'epistola XLIV di Seneca a Lucilio), nello specifico contesto in cui è inserita acquisisce significato differente rispetto alle posizioni, apparentemente analoghe, di altri autori e opere che si richiamano alla medesima tradizione culturale.¹⁵² Dante, più che adeguarsi al clima politico, reagisce, aderendo semmai (come conferma il discorso da lui tenuto nel luglio del 1295 nel Consiglio del Podestà, il giorno dopo l'insurrezione dei "grandi") all'iniziativa politica, promossa dal ceto magnatizio e appoggiata, in quel momento, anche dal Popolo grasso, volta a far revocare o mitigare le disposizioni antimagnatizie più dure e punitive;¹⁵³ in una fase politica nella quale il governo popolare aveva inteso svuotare la *nobilitas* di qualsiasi valore politico e morale, trasformandola, da segno distintivo delle *élites* dirigenti, a vero e proprio disvalore, in grado di giustificare l'esclusione dalle più alte cariche comunali, e a vera e propria minaccia (alla stregua della ben più perniciosa *magnitudo*) per i valori fondativi della pace e della concordia cittadine, egli ripropone un'idea della *gentilezza* – pur nella complessa accezione de *Le dolci rime* – come «ben» e come crisma del diritto alla prelatura.

Non importa tanto che, così intesa, la nobiltà sia virtualmente attingibile anche dai *populares*: chi frequenti la letteratura dell'epoca, latina e volgare, sa che poco o nulla di originale sarebbe stato aggiunto al dibattito sulla questione; interessa, piuttosto, che la *gentilezza*, come possesso dei *boni homines* e non dei *potentes*, torni a essere segno di onorata e privilegiata distinzione. Al posto del nuovo e sovversivo criterio popolare, che fa della nobiltà un motivo di emarginazione

¹⁵² Cfr. le considerazioni di carattere generale svolte di F. BRUNI nell'*Introduzione* all'edizione italiana dei saggi di CHARLES TILL DAVIS, *L'Italia di Dante*, Bologna, il Mulino, 1988 (ed. orig. 1984), p. 12.

¹⁵³ Cfr. SALVEMINI, *Magnati e popolani*, p. 258.

Dante e Bartolo da Sassoferrato

ed esclusione, si ripristina dunque, con interessante scivolamento dal piano materiale a quello spirituale (sono infatti «quasi dei / que' c'han tal grazia fuor di tutti rei»), il modello aristocratico del “buon tempo antico”, nel quale «Dieus als plus prezatz / donet las heretatz»;¹⁵⁴ un modello che troverà definitiva sanzione nell'accorata rassegna delle vecchie «schiatte» fiorentine, scomparse decadute o tralignate, di *Par. XVI*, nella quale, dopo la menzione del «villan d'Aguglion» (il giurista, proveniente dal contado, Baldo d'Aguglione, compilatore degli Ordinamenti di Giustizia del 1293, oltre che responsabile della “riforma” degli Ordinamenti del 1311, sfavorevole a Dante e ad altri fuoriusciti ghibellini e guelfi bianchi) e in clausola alla rievocazione della figura di Ugo il Grande, marchese di Toscana (le cui esequie venivano solennemente rinnovate ogni 21 dicembre, giorno di s. Tommaso), trova posto il severo giudizio su Giano della Bella, colpevole di mischiarsi con il Popolo – ulteriore esempio di «confusion de le persone», successiva alla nefasta mescolanza di genti cittadine e genti del contado – nonostante avesse ereditato dal «gran barone» la dignità cavalleresca e il privilegio di fregiarsi del suo stemma (vv. 127-32):

Ciascun che de la bella insegna porta
del gran barone il cui nome e 'l cui pregio
la festa di Tommaso riconforta,
da esso ebbe milizia e privilegio;
avvegna che con popol si rauni
oggi colui che la fascia col fregio.

Fornisce una conferma indiretta della concezione ideologica di Dante, ravvisata all'altezza de *Le dolci rime*, il *Convivio*, in cui il poeta, ormai lontano dalla patria fiorentina e dalla sua instabile situazione politica, nella quale aveva saputo accortamente muoversi fino al cruciale anno 1301, non esita a manifestare un inequivocabile atteggiamento antipopolare, che si traduce in un fiero disprezzo nei confronti della massa dei cittadini ciechi e incapaci della minima «discrezione», ridotti alla condizione bestiale – e perciò *vilissima* – di irragionevoli «pecore».

Il confronto con il trattato di Bartolo offre anche l'occasione per valutare la consapevolezza giuridica di Dante nel *Convivio* in merito al problema dell'individuazione e della definizione della nobiltà, che, con la pratica delle esenzioni fiscali prima e con le leggi antimagnatizie poi, aveva acquisito nel mondo comu-

¹⁵⁴ È noto che quello della *hereditas* divina, che attraverso lo Spirito rende gli uomini eredi di Dio e coeredi di Cristo (*Rom* 8, 17), è uno dei temi principali delle Lettere di Paolo.

Paolo Borsa

nale notevole rilevanza di diritto. Nel trattato volgare Dante si mostra perfettamente cosciente degli elementi sociali, economici, politici e giuridici che concorrono a identificare nel secolo i grandi lignaggi, che la *publica fama* riconosce come nobili; tuttavia, coerentemente alla tesi sostenuta ne *Le dolci rime*, egli nega loro il valore di criteri fondativi della *nobilitas*, la quale, non avendo ricevuto uno statuto definitivo nei due *corpora iuris* («l'una e l'altra Ragione, Canonica dico e Civile», IV XII 3), deve necessariamente trovare origine in un principio metafisico. L'operazione non è teologicamente “neutra”; rispetto alla prospettiva ecumenica ed egualitaria della *Philosophiae Consolatio*, che riconosce a tutto il genere umano la discendenza dall'unico «nobile germen» celeste, il «seme di felicità» dantesco conserva tutto il carattere elitario del concetto di nobiltà secolare, apparendo come un'imperscrutabile «grazia» divina, precedente alle scelte morali dell'individuo («antequam alium actum virtuosum operetur», chiosa Bartolo), che assimila le «singolari persone», nelle quali cade, alle pure intelligenze.¹⁵⁵

Nella sua *repetitio*, Bartolo riprende il termine dantesco di «grazia», istituendo un parallelismo tra i piani, omologhi ma distinti, della teologia e della giurisprudenza («Apud Deum est nobilis, quem Deus sua gratia sibi gratum facit, ita in foro nostro ille est nobilis quem Princeps sua gratia vel lex sibi gratum vel nobilem facit»). L'operazione preserva solo formalmente il rapporto di dipendenza della nobiltà secolare dalla nobiltà spirituale e consente al giurista di determinare la *nobilitas politica et civilis* in modo assoluto, a prescindere dai criteri etici e metafisici che avrebbero compromesso (e, di fatto, compromettevano) all'origine qualsiasi possibilità di pervenire a una soluzione *de iure* valida ed efficace nella prassi civile.

Aspirando ad approntare un'etica nuova per il composito cetto dirigente cittadino, Dante – in linea con la trattatistica *de principibus* e *de regimine*, ma sostanziando il proprio ragionamento di una ben più moderna e originale profondità speculativa – aveva sottomesso il dato politico a considerazioni di ordine universale, e si era sforzato di armonizzare in una composizione unitaria i significati diversi che la tradizione aveva attribuito alla nobiltà, attraverso un'inedita e mira-

¹⁵⁵ La citazione è tratta da *Comv.* IV xx 2, ove Dante mostra di aderire alla tesi tradizionale per cui la nobiltà di stirpe trae origine dalle qualità di un singolo individuo, che con la propria eccellenza conferisce lustro all'intera sua schiatta: «Sì che non dica quelli delli Uberti di Fiorenza, né quelli delli Visconti da Melano: “Perch'io sono di cotale schiatta, io sono nobile”; ché 'l divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade nelle singolari persone; e, sì come di sotto si proverà, la stirpe non fa le singolari persone nobili, ma le singolari persone fanno nobile la stirpe».

Dante e Bartolo da Sassoferrato

bile sintesi di Aristotele e Boezio, cultura cortese e cultura comunale. Bartolo separa, invece, i piani semantici, conferendo statuto autonomo alla dimensione politica, pur senza rinunciare a inscrivere il proprio discorso all'interno dell'imprescindibile quadro unitario della *ratio scripta* giustiniana. L'approccio alla materia è straordinariamente moderno, e la proposta tanto ambiziosa e geniale nel distinguere, quanto lo era stata quella dantesca nel conciliare.

