

SINESTESIEONLINE

SUPPLEMENTO DELLA RIVISTA «SINESTESIE»

ISSN 2280-6849

a. XV, n. 53, 2026

RUBRICA «LECTURA DANTIS METELLIANA»

Identità, frammentazione e Provvidenza.

Lettura di Purgatorio VI

Identity, Fragmentation and Providence. A Reading of Purgatorio VI

MARCO GALDI

ABSTRACT

Il contributo propone una lettura del VI canto del Purgatorio condotta prevalentemente nella prospettiva del giurista, individuandone le principali chiavi interpretative nella frammentazione politica, nell'identità locale e nella Provvidenza. Muovendo dall'invettiva contro l'Italia e Firenze, l'analisi approfondisce il ruolo attribuito da Dante all'Impero e al diritto quali strumenti di giustizia, stabilità e pace. La riflessione si estende quindi al rapporto tra il pensiero politico dantesco e quello aristotelico, con particolare attenzione all'ideale della monarchia universale e alle possibili consonanze con la Lettera ad Alessandro sul governo del mondo.

PAROLE CHIAVE: *Frammentazione politica, Diritto e Impero, Identità locale, Provvidenza, Aristotele*

The contribution offers a reading of Canto VI of Dante's Purgatorio, approached primarily from a legal perspective, identifying political fragmentation, local identity, and Providence as its main interpretative keys. Starting from Dante's invective against Italy and Florence, the analysis explores the role he assigns to the Empire and to law as instruments of justice, stability, and peace. The discussion then turns to the relationship between Dante's political thought and Aristotle's, with particular attention to the ideal of universal monarchy and to possible affinities with the Letter to Alexander on the Government of the World.

KEYWORDS: *Political fragmentation, Law and Empire, Local identity, Providence, Aristotle*

AUTORE

Marco Galdi è Professore associato di Diritto pubblico presso l'Università di Salerno, dove svolge attività di ricerca e didattica nei settori del diritto costituzionale e pubblico, delle autonomie territoriali e del diritto pubblico dell'economia. Dottore di ricerca in Diritto costituzionale presso l'Università di Bologna, ha svolto attività di studio e ricerca presso l'Università di Monaco di Baviera. È autore di monografie e numerosi saggi scientifici. Una specifica linea dei suoi studi è dedicata ai rapporti tra diritto, istituzioni e letteratura, con particolare attenzione al pensiero politico e giuridico di Dante, cui ha dedicato, tra l'altro, la monografia Dante fra diritto e letteratura (2023). Ha inoltre approfondito il rapporto fra Dante e Kelsen e, più in generale, la concezione dantesca dell'Impero, del diritto e della giustizia.

mgaldi@unisa.it

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. Divisione del canto in cinque scene; 2.1. Prima scena: la metafora della zara (versi 1-24); 2.2. Seconda scena: la digressione teologica (versi 24-48); 2.3. Versi di passaggio (49-57); 2.4. Terza scena: l'incontro con Sordello (versi 58-75); 2.5. Quarta scena: la digressione politica. La frammentazione in Italia (versi 76-123); 2.6. (segue) Quinta scena: l'apostrofe a Firenze (versi 127-151); 3. Le chiavi di lettura del VI canto: frammentazione, identità locale e provvidenza; 4. Due quesiti. Il primo: in che modo l'impero può portare la pace a livello locale? 5. (segue) il secondo: il rapporto fra il pensiero politico di Dante e quello di Aristotele; 6. (segue) Il pensiero universalistico di Aristotele e la possibile influenza su Dante.

1. Per antica tradizione, la dirigenza della *Lectura Dantis* Metelliana prende parte attiva alle riflessioni dantesche, insieme a dantisti ed accademici di chiara fama. Padre Attilio Mellone, Ferdinando Salsano, Agnello Baldi, a questo titolo – e certo anche per la specifica loro competenza – più volte hanno commentato canti e relazionato. Così, venendo a tempi più recenti, anche io, da Presidente della *Lectura* ho già avuto l'onore, nel 2018, di relazionare su “Dante e il Diritto”; ed oggi mi cimento nella lettura del VI del *Purgatorio*: è noto, un canto “politico” (come tutti i VI delle tre cantiche), che però con il diritto (o meglio con la giustizia, ma in Dante vi è un rapporto strettissimo fra questi termini), come vedremo, ha un'indubbia relazione.

Evidentemente, data questa premessa, non potrete attendervi una lettura esegetica del canto, per la quale rinvio ad altri, soprattutto ai filologi e critici danteschi, in particolare a filologi romanzi, che hanno studiato il tema, vista la centralità del personaggio di Sordello, il più celebre dei “trovatori” italiani.¹

Leggerò il canto, dunque, da giurista, ma forse proprio per questo la mia interpretazione potrà risultare diversa e magari interessarvi.

2. Per presentarlo, comincio con il distinguere il canto in cinque quadri, quasi cinque diverse scene di un film.

2.1 Prima scena. Siamo ancora nell'antipurgatorio, secondo balzo, alla base della montagna del *Purgatorio*.

E come nel precedente canto V, in cui Dante aveva incontrato le anime di Jacopo, Buonconte e Pia de' Tolomei, che avevano chiesto sulla terra si pregasse per loro, altre anime di morti in modo violento si affollano intorno a lui, con la medesima richiesta, per quanto con toni meno delicati di quel «ricordati di me, che son la Pia».

La scena si apre con un'immagine da “piazza del mercato”: due giocatori di dadi.² Mentre lo sconfitto resta seduto e continua a rimuginare sulla partita persa, chi ha

¹ M.L. MENEGHETTI, *La parabola di un Avatar: Lettura del VI Canto del Purgatorio*, in *Cento Canti Per Cento Anni. Il Purgatorio. Canti I-XVII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2014, p. 147 ed ivi riferimenti bibliografici.

² Il gioco della “zara”, da cui deriva il termine italiano “azzardo”.

vinto si allontana e intorno a lui si accalca una folla di questuanti. Elargendo una moneta, ora all'uno ora all'altro, il vincitore si libera della calca.

Così procede Dante, per liberarsi dalle anime questuanti: promette preghiere in terra, per ridurre loro il tempo di permanenza in Purgatorio.

Cinque dei sei questuanti, nominati espressamente o facilmente identificabili, quantomeno ai lettori del tempo di Dante, sono toscani: Benincasa da Laterina; Guccio dei Tarlati; Federigo Novello; Gano degli Scornigiani; Orso degli Alberti. Uno è francese (l'eccezione che conferma la regola): Pierre de la Brosse, ciambellano di Filippo III di Francia. Sono i morti a causa della violenza che imperversa soprattutto nei comuni italiani e che Dante stesso ha sperimentato nella sua città, essendo costretto all'esilio.

Ecco perché, è stato notato, è il dolore a dominare il VI canto del Purgatorio: non a caso la parola è riportata all'inizio («riman dolente»), ripetuta a metà canto («di dolore ostello») e in conclusione («suo dolore scherma»). È il dolore dell'esule Dante, provocato dagli odii e dalle lotte che dividono le famiglie all'interno delle città italiane.

2.2 Seconda scena. Il tema dell'efficacia delle preghiere sulla terra per abbreviare la permanenza in Purgatorio attraversa i canti dal III al VI del *Purgatorio*: già alla fine del III, Manfredi aveva dichiarato che, grazie alle preghiere dei vivi, a patto che essi siano in grazia di Dio, gli spiriti penitenti possano veder ridotta la propria pena. Si tratta di una delle questioni controverse del tempo, se si pensa che l'eresia catara escludeva questa efficacia delle preghiere. Si coglie nella seconda scena la tensione pedagogica di Dante, quella tensione ben analizzata nelle opere di Romano Guardini.³

Ecco perché, una volta liberatosi dalla pressa, Dante sottopone a Virgilio un dubbio: nell'*Eneide* è chiaramente scritto che le preghiere non possono incidere sulla volontà divina; è quindi priva di fondamento la speranza delle anime che chiedono a Dante proprio questo?

Virgilio spiega al poeta che le preghiere, pronunciate con ardore di carità, possono abbreviare il tempo della pena, ma non incidere sulla decisione di Dio. Aggiunge, inoltre, che nell'*Eneide* la colpa non poteva essere lavata dalla preghiera, perché a pronunciare questa era un'anima pagana, quindi lontana da Dio. Infine, esorta Dante a porre la questione anche a Beatrice (che, com'è noto, nella *Commedia* incarna la teologia), che incontrerà a breve, sulla vetta del monte del Purgatorio.

³ Su cui v. S. PIZZIMENTI, *Dante educatore: note sulla pedagogia di Romano Guardini*, in «*Studium Educationis*», XXIII, 1° giugno 2022, pp. 28 ss.

Sembra che in questi versi la preoccupazione di Dante sia quella di giustificare le posizioni pagane espresse nell'*Eneide* da Virgilio (massima espressione della Ragione umana, in possesso delle virtù cardinali ma non di quelle teologiche),⁴ così da conciliare ragione e fede.

2.3 Versi di passaggio. Dante vuole accelerare il passo, ma il sole ormai è dietro al monte del Purgatorio e – spiegherà Sordello nel VII canto – di notte non si può procedere oltre.

Questi versi, quindi, trovano origine nel rinvigorirsi del pellegrino Dante al solo prospettarsi, da parte di Virgilio, dell'incontro con Beatrice; ma confermano anche la profezia per cui, man mano che avesse proceduto nell'ascesa purgatoriale, il peso del corpo e la fatica della salita si sarebbero via via affievoliti.

Essi, inoltre, hanno la funzione di preparare all'incontro con Sordello da Goito, che accompagnerà i pellegrini anche nei canti VII e VIII, finché Dante non sarà portato in sonno da Santa Lucia alla Porta del Purgatorio. Al tramonto del sole, infatti, si crea la giusta atmosfera per presentare quell'«ombra tutta in sé romita», «altera e disdegnosa», la cui alta levatura giustifica il paragone che fa Benedetto Croce, definendo Sordello «il Farinata del Purgatorio».⁵

2.4 Terza scena. Virgilio indica a Dante un'anima solitaria che potrebbe rivelare loro la via più rapida per l'ascesa.

Tuttavia, lo spirito non risponde alla domanda dei poeti, ma chiede loro chi siano e da dove vengano. Quando Virgilio, scandendo la prima parola del notissimo epitaffio sulla sua tomba, pronuncia il toponimo «Mantova» (*Mantua me genuit*), l'anima – che si presenta come Sordello, anch'egli mantovano – si slancia per abbracciarlo.

Forse giullare in giovinezza e poi compositore ed esecutore di poesia lirica, Sordello fu uno dei più celebri poeti in lingua provenzale dell'Italia settentrionale. Oltre che nelle corti del Nord Italia, visse in Spagna, Francia, Provenza, e fu consigliere di Carlo I d'Angiò.

Come sempre nella *Commedia* il personaggio storico, tuttavia, diventa un tipo umano, un modello, tanto nel bene che nel male. Osserva Giovanni Gentile: «Il Sordello ritratto da Dante non è il giudice impavido dei potenti. Egli è la personificazione di qualche cosa che penetra più addentro nell'animo dell'Alighieri: qualche cosa di più umano».⁶ Sordello rappresenta, in ciò associato a Dante, uno degli ultimi baluardi di valori cortesi e dell'amor di patria, la cui perdita ha contribuito al disordine politico e sociale descritto nel canto.

⁴ *Purg.* VII, versi 34-36.

⁵ B. CROCE, *La poesia di Dante*, G. Laterza & Figli, Bari (1948) 1952, settima edizione riveduta, p. 138.

⁶ G. GENTILE, *Studi su Dante*, Sansoni, Firenze 1965, p. 227.

Fra le sue opere si ricorda l'*Ensenhamen d'onor*, poemetto dedicato ai precetti d'onore e virtù. Ma, soprattutto, il *Compianto in morte ser Blacatz*, un planh (compianto in onore di defunto), nel quale invita, con tono polemico e insieme satirico, i principi del suo tempo, incluso l'imperatore Federico II, a mangiare il cuore del nobile Blacatz, per acquisirne le virtù che ad essi ormai difettano.

Quindi, Sordello è il personaggio migliore per castigare i potenti (cosa che farà nel VII canto del *Purgatorio*, incontrando i principi negligenti e parlando della decadenza della loro stirpe) ed anche per consentire a Dante di contestare, di qui a poco, gli imperatori della casata degli Asburgo, che hanno trascurato l'Italia, il giardino dell'impero, abbandonandola al proprio misero destino.

Significativo è notare il contrasto fra la prima scena – la ressa delle anime – e la terza – la solitudine altera di Sordello (intervallate dalla digressione teologica sul valore della preghiera): la prima introduce il tema della frammentazione, degli odi cittadini e del dolore che essi producono; la terza vi oppone i valori delle virtù cortesi e dell'amor di patria, che si esprimono nell'identità di cittadino, che Sordello incarna (*Io son Sordello / de la tua terra*).

2.5 Quarta scena. Riflettendo sul precedente quadro, in cui l'abbraccio e la fraternità nascono solo dall'essere concittadini, Dante lancia un'invettiva, lamentando la mancanza di pace e la condizione di schiavitù del bel Paese. Come di recente scrive Meneghetti: «il più appassionato e il più impegnativo tra tutti i monologhi danteschi a tema politico-morale».⁷

L'impostazione è quella della *amplificatio* medioevale: tipico procedimento retorico latino, che consiste nell'intensificare progressivamente nel corso della narrazione un concetto.

L'invettiva si apre con l'immagine di schiavitù in cui è piombata l'Italia, dall'essere essa, al tempo dell'Impero Romano, Signora delle Province. Dante adopera la metafora del governo come nave: è un'immagine classica del pensiero politico greco antico, utilizzata sia da Platone che da Aristotele per illustrare le dinamiche della gestione dello Stato. E prosegue adottando un'espressione del Codice Giustiniano: «Non est provincia, sed domina provinciarum», ma piegata retoricamente a descrivere lo stato di completo abbandono dell'Italia: «non donna di province, ma bordello».

L'Italia, protagonista dell'invettiva, è abbandonata da chi dovrebbe governarla e curarsi di lei. L'accusa è rivolta, in primis, ad Alberto I d'Austria, il quale è ripetutamente invitato a venire in Italia per vedere le lotte fratricide fra famiglie, a Verona, Cremona, Orvieto, la condotta dei suoi feudatari, lo stato di abbandono di Roma. E la

⁷ M.L. MENEGHETTI, *La parabola di un Avatar: Lettura del VI Canto del Purgatorio* cit., p. 150.

colpa è addossata anche agli uomini di Chiesa, che hanno sfruttato la situazione per affermare un potere temporale che non compete loro.

Tale è lo sconforto per la situazione denunciata, che Dante arriva – allorché la sofferenza fa sperimentare l'abisso dell'abbandono, e quindi al culmine dell'*amplificatio* – a rivolgersi direttamente a Dio, («son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?»), quasi a riprendere il grido del Cristo stesso, prima di morire sulla croce, «Eloì, Eloì, lemà sabactàni?» – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».⁸

Ma l'invocazione sfocia nella speranza, o meglio nell'attesa che la Provvidenza si disveli:

O è preparazion che ne l'abisso
del tuo consiglio fai per alcun bene
in tutto de l'accorger nostro scisso?
(O, Dio, stai preparando, nell'abisso della tua sapienza,
un bene che noi non siamo in grado di comprendere?)

Ma, si badi, la dimensione politica, come meglio si dirà in seguito, in cui si sperimenta la frammentazione non è l'Italia, di cui certamente Dante percepisce l'unità culturale, ma non prospetta mai un'unità politica: sono i comuni, le signorie, i feudi o i regni di cui si compone.

Non a caso, prima di tornare (come già aveva fatto nel VI dell'*Inferno*), con amara ironia, sulla situazione del Comune che più gli sta a cuore, la "sua" Fiorenza, superato l'acme dell'*amplificatio*, riprende ancora una volta il tema del mal governo delle città d'Italia, afflitte da conflitti di parte e nelle mani di personaggi improvvisati e privi di nobiltà d'animo.

Ché le città d'Italia tutte piene
son di tiranni, e un Marcel diventa
ogne villan che parteggiando viene.

2.6 Quinta scena. Dante si rivolge, dunque, a Firenze, osservando ironicamente come la città possa sentirsi fiera di non essere toccata dalla sua invettiva. In realtà, con questa apostrofe ironica, il poeta elenca i mali della sua città, come la mancanza di giustizia e i continui mutamenti politico-sociali che ne compromettono la stabilità.

E se la stabilità della legge era, per antica tradizione, un valore assoluto, da Dante pienamente condiviso, nella sua Firenze i provvedimenti non durano neanche un mese...

che fai tanto sottili
providimenti, ch'a mezzo novembre

⁸ Il grido pronunciato da Gesù sulla croce è riportato nei *Vangeli* di Marco (15:34) e Matteo (27:46), ma già si trova nel *Salmo* 22 di Davide.

non giugne quel che tu d'ottobre.

E così, si chiude il canto con i versi tormentati della similitudine fra Firenze e un'inferma sofferente, che rigirandosi nel letto tenta, invano, di alleviare il suo dolore:

E se ben ti ricordi e vedi lume,
vedrai te somigliante a quella inferma
che non può trovar posa in su le piume,
ma con dar volta suo dolore scherma.

3. Preliminarmente, ripropongo le chiavi di lettura del VI canto.

La prima: la frammentazione, legata alle violenze perpetrate in Toscana (i cinque personaggi su sei, con cui si apre il canto, richiamano questa idea) e in tutta Italia. Sullo sfondo di questa considerazione si coglie il "dolore" del Dante esule.⁹

La seconda chiave di lettura è l'identità locale: «Io son Sordello, de la tua terra». «Fiorenza mia...». Ciò che accomuna, che unisce le persone in una dimensione sociale e politica, al tempo di Dante, non è l'idea di Italia. La dimensione del politico si identifica nei Comuni, nelle Signorie, nel Regno per le monarchie (come, ad esempio, per il regno di Sicilia, che Dante cita nel *Convivio*) ovvero nei tenimenti feudali. È il luogo natio che determina l'identità, come ribadirà Sordello rivolgendosi a Virgilio nel canto VII, al verso 18: «pregio eterno del loco ond'io fui».

D'altronde, perché si diffonda un'idea di Nazione nel nostro Paese bisognerà attendere il Romanticismo ed il Risorgimento, che pongono l'accento sull'identità culturale e il sentimento patriottico, in contrapposizione al dominio straniero, per quanto spunti di questa idea si trovino già in Petrarca e nella letteratura successiva. Dante, per la sua genialità e la sua capacità di guardare lontano, percepisce la "questione italiana". Ma lo fa in chiave culturale. È il primo che si pone, *nel De vulgari eloquentia*, il problema di un volgare italiano, che possa essere "illustre", "cardinale", "regale" e "curiale", senza identificare questa lingua in nessun dialetto parlato nella penisola e ritenendo, invece, che esso debba costruirsi come lingua colta, una lingua letteraria, che prenda le mosse dai dialetti parlati, comunque accomunati da una medesima matrice: è noto il riferimento dantesco al «bel paese là dove 'l sì sona» (*Inf.* XXXIII, 80). Certamente, nei secoli successivi, soprattutto nel Risorgimento, Dante sarà considerato il Poeta Nazionale, colui che fonda l'identità italiana. Ma, per Dante,

⁹ Umberto Bosco e Giovanni Reggio scrivono: «ci si deve domandare se veramente l'amor di patria, o più precisamente l'amore della patria piccola nella grande, sia qui il tema del poeta, o se non ne sia piuttosto il sottofondo; il tema specifico essendo le discordie civili e il male che ne deriva. La meditazione sulla grande storia sorge dalla meditazione sulla piccola storia quotidiana di Firenze e di tutte le altre città italiane, e dal bruciore delle ferite sue proprie». Cfr. *Introduzione a Pg. VI*, Dante Alighieri, *La divina commedia, Purgatorio*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Firenze 1986, p. 96.

come ancora dirà Metternich nel 1847 (allorché constata la situazione politica della Penisola alla vigilia dei moti rivoluzionari, che porteranno nel giro di quattordici anni alla proclamazione del Regno d'Italia), l'Italia è ancora un'espressione geografica: 'l giardin de lo 'mperio, abbiamo letto al verso 105. Insomma, l'idea che ha Dante dell'Italia non è un progetto politico futuro, di unificazione della miriade di comuni, signorie, feudi e regni che costellano la Penisola; è un'idea che viene dal passato romano e perviene a Dante attraverso la cultura classica e, segnatamente, Virgilio; ed è un concetto che non ha, all'epoca dei Romani, alcuna autonomia rispetto alla dimensione politica dell'impero.¹⁰ Peraltro, ben complesso sarebbe trattare il tema di come nasca l'idea politica di Italia, sulla quale mi sia consentito rinviare alle riflessioni di Francesco De Sanctis, come brillantemente ricostruite da Pasquale Sabbatino nel volume da me curato nel 2021 insieme alla collega Irene Chirico,¹¹ intitolato *Dante e la Grecia*, nonché ai due bellissimi saggi che si trovano nella stessa sezione di quel volume, a firma di Alberto Granese e di Rino Caputo, che valutano, rispettivamente, il contributo di Ugo Foscolo¹² e quello di Francesco Petrarca.¹³

La terza chiave di lettura, che abbiamo individuato già nel titolo di questo intervento, è la provvidenza (o è preparazione che ne l'abisso del tuo consiglio fai per alcun bene ...), e, sullo sfondo, la natura provvidenziale dell'impero. Nel VI canto del *Paradiso*, Dante richiamerà, così come fa peraltro anche ne *La Monarchia*, le vicende dell'Impero Romano, da Enea a Carlo Magno, delineando, così, una continuità storica che all'epoca di Dante doveva essere il motivo ricorrente della propaganda imperiale: una storia che Dante considera tutt'altro che archiviata, anche se attraversa momenti di stasi e di difficoltà. L'idea dell'impero, che, con il senno di poi, potrebbe apparire come un anacronismo del pensiero dantesco, all'epoca di Dante era tutt'altro che negletta. Basti considerare che il Sacro Romano Impero sopravvisse formalmente fino al 1806, quando Francesco II, dopo la costituzione della Confederazione

¹⁰ Come ha di recente notato Giulio Ferroni, l'Italia come configurazione civile è stata creata dai Romani, che hanno dato la cittadinanza romana prima di tutto agli abitanti della Penisola. Virgilio parla di «Saturnia Tellus», terra di Saturno, ricca di produzione agricola, nel II libro delle *Georgiche*. E i riferimenti classici abbondano nel Poema: fin dal primo canto dell'*Inferno* (*Inferno*, I, 106-108: «Di quella umile Italia fia salute/ per cui morì la vergine Cammilla, / Eurialo e Turno e Niso di ferute»), dove Dante utilizza l'espressione «umile Italia», ripresa dal passo dell'Eneide in cui Virgilio descrive la visione del lido laziale all'aurora, prima di attraccare («humilemque videmus Italiam» in *Libro III dell'Eneide*, vv. 522-523), forse fraintendendo il verso, che si riferisce alla riva bassa in cui si imbattono i troiani venendo dal mare. Ma, appunto, si tratta di una dimensione geografica e non politica. In questo senso v. anche le parole del Convivio, dove Dante, riferendosi al suo esilio, afferma di essere andato «per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando (...), mostrando contro mia voglia le piaghe della fortuna». *Convivio*, I, III, 4.

¹¹ P. SABBATINO, *Dante e la nascita dell'identità nazionale nella Storia della letteratura italiana di De Sanctis*, in I. CHIRICO, M. GALDI, *Dante e la Grecia*, ETPbooks, Atene 2021, pp. 173 ss.

¹² A. GRANESE, «Mendico un cieco»: Omero, un «ghibellin fuggiasco»: Dante, come fondatori del «genio» nazionale di due popoli, nella mitopoiesi civile di un ellenico-italiano: Ugo Foscolo, ivi, pp. 131 ss.

¹³ R. CAPUTO, *Alle origini delle patrie: Dante «tenzone», Petrarca «suona»*, ivi, pp. 168 ss.

del Reno, rinunciò alla corona imperiale e dichiarò estinto l'impero.¹⁴ Né, ancora agli inizi del Novecento, l'idea imperiale aveva del tutto perduto la propria rilevanza politica: come ho già avuto modo di osservare commentando l'opera giovanile di Hans Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, pubblicata nel 1905, lo stesso impero austro-ungarico costituiva allora un'esperienza concreta di organizzazione politica sovranazionale, capace di ricomprendere popoli diversi.¹⁵

Nel VI canto, Rodolfo e Alberto d'Austria hanno abbandonato a sé stesso «l'giardin de lo 'mperio»; ma rimane viva l'attesa quasi messianica del Veltro, con cui si apre il Poema al canto I dell'Inferno: colui che saprà contrastare la cupidigia, incarnata nella lupa, da cui Dante fugge quando si trova nella selva oscura. Ecco perché, nel pensiero di Dante, viva è la speranza di veder finalmente attuato il progetto divino dell'impero, che rimane a tutti gli effetti l'unica dimensione politica necessaria e risolutiva anche per fronteggiare la corruzione e la frammentazione dilagante nelle città italiane.

4. Sorgono, a questo punto, due domande, cui sembra utile dare una risposta:

1. Se il problema della giustizia e della pace si pone a livello locale, in che modo l'impero può incidervi?
2. Qual è il rapporto fra il pensiero politico di Dante e quello dello Stagirita, che lui stesso definisce «il Maestro di color che sanno»?

La risposta al primo quesito la troviamo nella *Monarchia*, da alcuni considerata il primo trattato di diritto pubblico moderno, scritta da Dante probabilmente tra il 1310 e il 1313, in coincidenza con la discesa in Italia dell'imperatore Arrigo VII di Lussemburgo. In pratica, quasi contemporaneamente alla scrittura del *Purgatorio* (presumibilmente tra il 1307 e il 1313).

Nella *Monarchia*, infatti, si legge del compito dell'imperatore di “raddrizzare le costituzioni viziose”, così che le varie forme di governo locali possano esprimersi nella loro dimensione ottimale:

¹⁴ Sul processo che condusse alla dissoluzione del Sacro Romano Impero nel 1806 v. P.H. WILSON, *Bolstering the Prestige of the Habsburgs: The End of the Holy Roman Empire in 1806*, in «The International History Review», 28, 4, 2006, pp. 709 ss.; J. WHALEY, *Germany and the Holy Roman Empire, vol. II: The Peace of Westphalia to the Dissolution of the Reich, 1648-1806*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 554 ss.

¹⁵ H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien-Leipzig, 1905, trad. it. *Lo Stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021, con *Presentazione* di P.G. MONATERI e *Postfazione* di E. FROSINI. «La categoria politica dell'impero universale, – ho notato altrove – teorizzata dal Fiorentino, non era poi così negletta quando Kelsen scrive, nel 1905, il suo studio, essendo lo stesso Impero austro-ungarico un modello di potere sovranazionale, capace di includere popoli diversi; né lontana dalla sensibilità nazionalista degli intellettuali tedeschi dell'epoca era l'idea dell'Impero Romano-germanico, auspicata da Dante». Cfr. M. GALDI, *Kelsen, Dante e il sogno universale*, in «PasSaggi Costituzionali», n. 1, 2022, p. 284, con i riferimenti bibliografici di cui alle note 6 e 7.

l'uman genere quando impera solo un monarca, esiste solo per sé e non per grazia altrui; infatti è soltanto in questo caso che si rende possibile *raddrizzare le costituzioni viziose*, cioè le democrazie, le oligarchie e le tirannidi, che sono le forme statali che sogliono tenere in schiavitù l'umano genere, come ben sanno coloro che di queste cose s'intendono; ed è soltanto in questo caso che è possibile che bene viga la politica dei re, degli aristocratici (che si dicono ottimati) e dei sostenitori della libertà popolare.¹⁶

Ma come riesce l'imperatore a garantire questo risultato? Con il diritto, con la legge. Nella *Monarchia* il pensiero è esplicito:

il monarca indubbiamente si deve ritenere il ministro di tutti. Così chiaro si vede altresì che il monarca è reso necessario per la finalità che gli si annette di *dettare le leggi*. Dunque l'uman genere che sta sotto un monarca sta ottimamente; e di conseguenza deriva che al benessere del mondo è necessario che vi sia la monarchia.¹⁷

Tale è il significato che Dante attribuisce al diritto, che in esso individua il fondamento stesso dell'impero:

Oltre a ciò, come la Chiesa ha il suo fondamento, così anche l'impero ha il suo: infatti il fondamento della Chiesa è Cristo [...]; mentre il fondamento dell'impero è il diritto umano.¹⁸

E, si badi, un fondamento parimenti divino, nella misura in cui il diritto per Dante è diretta espressione della volontà di Dio.¹⁹ Che anzi, è proprio questo ruolo di interprete di Dio e della Sua volontà nelle cose umane, che fa affermare a Dante l'indipendenza dell'impero dal papato e la sua immediata investitura divina (cd. teoria dei "due soli").²⁰

¹⁶ *Mon.*, I, capo XII.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Mon.*, III, capo X: «imperii vero fundamentum jus humanum est».

¹⁹ *Mon.*, II, Capo II. Lo stesso pensiero lo si trova anche nella Canzone delle *Rime Tre donne intorno al cor mi son venute*, su cui v. M. GALDI, *Dante e il diritto*, in «Rassegna di studi e ricerche pubblicistiche», Salerno, 2017, pp. 24 ss.

²⁰ Il terzo libro del *De Monarchia*, non a caso, è dedicato alla dimostrazione che l'autorità del monarca, ossia dell'impero, dipende immediatamente da Dio. Una tesi che, pochi anni dopo la morte del Sommo Poeta, contribuì a determinare la dura reazione ecclesiastica: nel 1329 il cardinale Bertrando del Poggetto fece pubblicamente bruciare a Bologna copie del trattato. Nel corso del XVI secolo l'opera fu poi colpita da specifici divieti ecclesiastici, anteriori persino alla sua *editio princeps*, pubblicata a Basilea nel 1559, e la proibizione trovò ulteriore conferma nell'*Index Librorum Prohibitorum* di Paolo IV dello stesso anno. Tradizionalmente si è ricondotta la riabilitazione dell'opera alla revisione dell'Indice promossa da Leone XIII nel 1881; più recenti ricerche hanno tuttavia dimostrato che la *Monarchia* figura ancora nell'edizione dell'*Index* del 1892 e scompare soltanto in quella del 1900, pubblicata dopo la radicale revisione della disciplina della censura libraria operata da Leone XIII con la costituzione apostolica *Officiorum ac Munerum* del 25 gennaio 1897. Sul tema v., per tutti, P. MAZZAMUTO, *I due Soli. Dante fiorentino e cosmopolita*, Edizioni Panopticon, Palermo 1990, p. 101; nonché G.P. RENELLO, *L'edizione critica della Monarchia*, in «Italianistica», XL, 1, 2011, spec. p. 171, n. 3.

Cosicché, il diritto stabilito dall'imperatore riesce ad ottenere questo straordinario risultato di raddrizzare le costituzioni viziose e, addirittura, di condurre alla pace globale, in ragione del rapporto di contenenza del diritto nella giustizia, intesa in senso tomistico (e aristotelico) di equilibrata distribuzione dei beni della creazione.²¹ Senza dimenticare che solo l'imperatore può dirimere le questioni che possano insorgere fra i principi: perché "nessuno può avere potere su un suo pari".²²

5. E veniamo al secondo quesito: il rapporto con Aristotele. Infatti, la peculiarità del pensiero dantesco rispetto a quello aristotelico sembrerebbe identificarsi nella sua visione universalistica: piuttosto che fare propria l'idea della "forma mista di governo", chiaramente espressa nella *Politica*, cioè l'idea che, condividendo tutte le classi sociali (soprattutto la classe media) la responsabilità di guidare la comunità, sia assicurata stabilità alla città,²³ Dante rinviene nella monarchia universale l'antidoto alla cupidigia e, quindi, la garanzia di durata dei governi.

Dante non rinviene nella dimensione cittadina il luogo nel quale possa ricercarsi, come fa Aristotele, l'*eudaimonia*, la felicità. La città, intesa come comunità, per Dante è solo un ricordo dei bei tempi andati:

A così riposato, a così bello
viver di cittadini, a così fida
cittadinanza, a così dolce ostello, ¹³²

²¹ *Etica Nicomachea*, V, 3, 1131 a 10-1132 b 9. Nella *Monarchia* dantesca troviamo una straordinaria definizione di diritto, di evidente ispirazione aristotelica: «Oltre a ciò, chiunque intende al bene della cosa pubblica, intende allo scopo del diritto; e che ciò sia vero si dimostra così: *il diritto è un rapporto proporzionale di uomo ad uomo pei beni come per la persona; e questo rapporto, se mantenuto, rassoda l'umana società, se alterato, la disgrega* (infatti la definizione che se ne dà nel Digesto non spiega la qualità del diritto, ma lo definisce solo per dare nozione dell'esercizio di esso). Se dunque questa definizione comprende bene la natura e lo scopo del diritto, e se lo scopo di ogni società è il comune bene dei soci, è perciò necessario che il fine d'ogni diritto sia il bene comune; ed è impossibile che vi sia diritto alcuno che non ridondi al bene comune». *Mon.*, II, capo V. L'attualità di questa definizione si riscontra leggendo G. ZAGREBELSKY, in G. COLOMBO, G. ZAGREBELSKY, *Il legno storto della giustizia*, Garzanti, Milano 2017, p. 56, che parimenti definisce il diritto: «La legge in equilibrio è legame sociale. Se rompe l'equilibrio, ne è il disfacimento, la frattura, cioè corruzione».

²² *Mon.*, I, capo X: «E poiché l'uno non può giudicare dell'altro, per il fatto che l'uno dipende dall'altro (giacché nessuno ha impero su un altro suo pari), è necessario che vi sia un terzo che abbia una giurisdizione più ampia, la quale comprenda quei due nell'ambito di essa giurisdizione».

²³ Ritene che «il contributo fondamentale del pensiero aristotelico all'elaborazione del costituzionalismo consiste nell'aver teorizzato un modello di costituzione mista», P. RIDOLA, *Profilo storico del costituzionalismo*, reperibile online all'indirizzo: www.scienze giuridiche.uniroma1.it/sites/default/files/docenti/ridola/profilo_storico_costituzionalismo.pdf, 4. In particolare, la "costituzione mista" presuppone il ruolo della classe media: la migliore costituzione per la maggior parte degli Stati è, quindi, per l'Aristotele della *Politica*, quella in cui si rinviene una percentuale rilevante di cittadini appartenenti alla classe media, che funga da elemento di equilibrio fra i più ricchi e i *demos* (i più poveri); invece, in mancanza della classe media, è facile che prevalgano i più ricchi o i più poveri, costituendosi oligarchie o democrazie, che tendono facilmente a degenerare nella tirannide. *Pol.*, IV, 10-11.

aria mi diè, chiamata in alte grida;
e ne l'antico vostro Batisteo
insieme fui cristiano e Cacciaguida.

Con queste parole, che richiamano il senso della comunità, nel XV canto del *Paradiso*, si presenta a Dante il suo trisavolo, Cacciaguida.²⁴ Ma quella era la «Fiorenza dentro da la cerchia antica», ove «si stava in pace, sobria e pudica»²⁵... non certo la Firenze che ha conosciuto Dante, che altrove afferma essere stata generata direttamente dal Demonio (*Par.*, IX, 127-128).²⁶

Dante, *exul immeritus*, esule senza colpa dalla sua Firenze, come si qualifica nel titolo dell'*Epistola VI*,²⁷ ha vissuto un'esperienza tragica della sua città, dilaniata dalla lotta politica, dall'invidia e dall'instabilità, capace, come si legge nel canto VI del *Purgatorio*, a differenza di quanto accadeva nelle città della Grecia antica, di mutare a novembre i provvedimenti adottati ad ottobre.²⁸

Con queste premesse era certo impensabile che Dante affrontasse il tema del governo ideale con riferimento all'esperienza del Comune. E così, nella *Monarchia*, che rappresenta la *Politeia* dantesca, il governo ideale, piuttosto, si incarna nell'impero, cioè nella "monarchia universale", l'unica Istituzione capace di portare ovunque la pace e la giustizia.²⁹

Il ragionamento seguito dal Fiorentino nella *Monarchia* è lineare:

- 1) la cupidigia dell'uomo è all'origine di ogni dissidio e contraria alla giustizia: "alla giustizia contrasta grandemente la cupidigia, come spiega Aristotele nel quinto a Nicomaco";³⁰
- 2) l'imperatore non ha nulla da desiderare perché possiede già tutto il mondo: "là dove non c'è la possibilità di desiderare alcuna cosa, ivi non è possibile che vi sia cupidigia [...]. Or il monarca non ha nulla che possa desiderare, giacché la sua giurisdizione è limitata solo dall'oceano (mentre questo stesso non può dirsi degli altri principi, i principati dei quali sono limitati da quelli di altri principi, per es. il regno di Castiglia limitato da quello di Aragona, ecc.); dunque, ne consegue che, tra i mortali, il monarca solo può essere il più sicuro soggetto della giustizia";³¹

²⁴ *Par.*, XV, vv. 130-135.

²⁵ *Par.*, XV, vv. 97-99.

²⁶ *Par.*, IX, vv. 127-128: «La tua città, che di colui è pianta/che pria volse le spalle al suo fattore».

²⁷ A. JACOMUZZI, *Dante, le epistole politiche*, Giappichelli, Torino 1974, p. 32.

²⁸ *Purg.*, VI, vv. 139-144.

²⁹ Evidentemente, Dante pensa ad una monarchia universale con al centro Roma. Cfr. G. CRIMI, *Premessa all'edizione italiana* di B. DEEN SCHILDGEN, *Dante e l'oriente*, trad. di G. Crimi, Salerno Editrice, Roma 2016, pp. 27 ss., p. 31 per il quale «l'Europa rappresenta lo spazio della sua inquietudine e della sua preoccupazione di natura politica, mentre l'Oriente funge da metafora per le meraviglie che rivelano la grandezza e l'incommensurabilità della creazione divina».

³⁰ *Mon.*, I, Capo IX.

³¹ *Mon.*, I, Capo IX.

- 3) la giustizia è assicurata dall'imperatore attraverso il diritto, perché ingiustizia è, appunto, mancanza di diritto (*in-iustitia*). Spetta, infatti, all'imperatore dettare il diritto alle genti, dal quale ogni Principato potrà discostarsi in aspetti secondari, salvo il rispetto dei suoi principi: «Le nazionalità, i regni, le città hanno delle particolarità proprie, che è necessario siano regolate con leggi differenti [...]. Si deve però comprendere che l'uman genere deve essere retto dal monarca in ciò che è comune a tutti gli uomini»;³²
- 4) e la giustizia assicura al genere umano la possibilità di riposare, libero, nella tranquillità della pace;³³ e la pace, a propria volta, è la condizione della felicità terrena, cui si arriva con gli insegnamenti filosofici, operando in conformità alle virtù morali e intellettive.³⁴

Ora, l'idea che il monarca dantesco non abbia cupidigia in quanto possiede già tutto il mondo, è certamente debitrice ad Aristotele, ma non a quello della *Politica*: nell'VIII Libro dell'*Etica nicomachea*, infatti, Aristotele fa una precisa affermazione di preferenza per la monarchia, in discontinuità con quanto espresso nella *Politica*, per la *Politeia*:

Ci sono tre specie di costituzione, ma anche altrettante deviazioni, intese come degenerazioni delle prime. Le costituzioni sono il regno e l'aristocrazia da una parte, e, dall'altra, in terzo luogo, quella che si basa sul censo, che è manifestamente appropriato chiamare "costituzione timocratica", mentre i più sono soliti denominarla semplicemente *politeia*. Di queste, la migliore è il regno, la peggiore è la timocrazia. Deviazione del regno è la tirannide: tutt'e due, infatti, sono monarchie, ma c'è tra loro una grandissima differenza, perché il tiranno mira al proprio interesse, il re a quello dei sudditi. Non è, infatti, un vero re colui che non è autosufficiente e che non è superiore per ogni tipo di bene: ma chi è tale non ha bisogno di nulla; avrà, dunque, di mira non il suo interesse personale, ma quello dei sudditi; chi, infatti, non ha tali qualità, sarà re solo di nome".³⁵

³² *Mon.*, I, Capo XIV.

³³ *Mon.*, III, Capo XVI.

³⁴ G. SASSO, *Dante l'imperatore e Aristotele*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 2002, p. 71. Dante ribadisce che soltanto nello «sguardo» della filosofia, e della donna gentile che ne simboleggia il concetto, «l'umana perfezione s'acquista» e, «in quanto elli è uomo», l'uomo «vede terminato ogni desiderio». *Conv.* III, XV, 4-5. Due sono, infatti, le finalità da raggiungere per l'uomo: «la felicità di questa vita – che consiste nell'esercizio della sua virtù, e viene raffigurata dal paradiso terrestre –; e la felicità della vita eterna – che consiste nel godimento dell'aspetto divino, al quale la sua virtù non può ascendere se non aiutata dalla divina grazia, che può raffigurarsi dal paradiso celeste. A tali felicità, come a diverse mete, è necessario pervenire con mezzi diversi; così, alla prima perveniamo per mezzo degli insegnamenti filosofici purché li eseguiamo operando in conformità alle virtù morali ed intellettuali; alla seconda perveniamo per mezzo degli insegnamenti spirituali». *Mon.*, III, Capo XVI.

³⁵ *Etica a Nicomaco*, Libro VIII, 10.

La contraddizione appena segnalata nel pensiero di Aristotele pone il problema del rapporto fra la *Politica* e l'*Etica a Nicomaco*, se non altro logico e cronologico.³⁶ Non sembra, però, vada del tutto escluso che lo Stagirita si sia convertito all'opzione monarchica, in seguito alla sua esperienza di precettore di Alessandro presso la corte di Filippo II o, magari, con l'affermarsi, su larga parte del mondo allora conosciuto, della monarchia macedone.

Evidentemente, il monarca dantesco non è sovrapponibile al governo di uno solo descritto da Aristotele,³⁷ perché la prospettiva dello Stagirita rimane la *polis*, come luogo di ricerca dell'*eudaimonia*; mentre la costruzione dantesca ha un respiro universale.

E qui si potrebbe concludere il ragionamento, se escludessimo un pensiero universalistico anche in Aristotele... Ma è effettivamente così?

6. Aristotele fu precettore di Alessandro Magno e morì nel 322 a.C., un anno dopo Alessandro: come mai si sarebbe limitato a parlare della monarchia tradizionale, intesa come governo di uno solo, senza considerare il tema dell'impero universale?

La risposta al quesito non è assolutamente scontata. Infatti, se non si trovano riferimenti all'impero universale nella *Politica* o nell'*Etica nicomachea*,³⁸ non è detto che Aristotele non abbia riflettuto sul tema. Peraltro, è necessario ricordare che le vicende relative alle conquiste di Alessandro Magno (databili dal 334 al 323 a.C., anno della morte del condottiero) si svolgono quando Aristotele, nato nel 384 a.C., era ormai più che adulto ed aveva già scritto, con ogni probabilità, gran parte delle sue opere; in ogni caso, quegli avvenimenti erano così attuali e precari (come si sa l'impero alessandrino si dissolse in satrapie poco dopo la morte del suo fondatore), che non dovette neppure darsi l'occasione per una loro teorizzazione esoterica, cioè dedicata alla sua scuola (com'è noto, gli unici scritti aristotelici che ci sono pervenuti).

Se si riflette, la sede più appropriata nella quale lo Stagirita avrebbe potuto esprimere le sue valutazioni su quanto stesse accadendo in quel momento nel mondo, non poteva che essere una lettera indirizzata direttamente ad Alessandro,

³⁶ Al riguardo, possiamo solo dire con certezza che l'*Etica*, come potrà riscontrarsi leggendo le parole conclusive dell'opera, anticipa la *Politica* nel percorso educativo seguito dagli allievi del Liceo. *Etica a Nicomaco*, Libro X, *ad finem*.

³⁷ F. FONTANELLA, *L'Impero e la storia di Roma in Dante*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2016, p. 39. Che, tuttavia, la *Politica* di Aristotele abbia offerto le basi alla monarchia temporale teorizzata da Dante nella *Monarchia* è affermato da R. LAMBERTINI, *La monarchia prima della «Monarchia»: le ragioni del regnum nella ricezione medioevale di Aristotele*, in B. PINCHARD, C. TROTTMANN, *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, Champion, Paris 2001, pp. 39-75.

³⁸ Cfr. S. STERN, *Aristotele on the World-State*, Bruno Cassirer, Oxford 1970, VII, il quale, riferendosi all'impero universale di Alessandro Magno, afferma: «Aristotele sembra avere volutamente distolto lo sguardo e avere rifiutato di prenderlo in considerazione nella sua teoria politica. Si cercherebbe inutilmente un'analisi dell'impero di Alessandro nella *Politica*».

di cui era stato precettore dal 342 fino alla sua ascesa al trono macedone nel 336 a.C., dopo la morte del padre Filippo II. E non a caso ad una lettera “περὶ βασιλείας” (*De Regno*), scritta da Aristotele, fanno riferimento diverse fonti antiche: da Diogene Laerzio a Esichio di Mileto, dal filosofo Tolomeo allo Pseudo-Ammonio, da Cicerone al retore Demetrio a Plutarco (nel *De fortuna Alexandri*).³⁹

La c.d. “Lettera ad Alessandro sul governo del mondo”, per lo più ignorata in passato, è oggi disponibile nella versione araba, la cui edizione critica è stata curata da Julius Lippert nel 1891, ed in ulteriori e più ampie versioni, sempre in lingua araba, successivamente rinvenute nelle biblioteche della moschea Fāthi, nonché di Aya Sofya e di Köprülü a Istanbul.

Non tutti, a partire dal Lippert, sono persuasi che la lettera sia stata scritta effettivamente dallo Stagirita;⁴⁰ anche se i più recenti studi considerano quantomeno plausibile che sia autentica, come sembra potersi desumere da un’analisi delle forti analogie riscontrate con la *Politica*, l’*Etica* a *Nicomaco* e la *Metafisica*.⁴¹ In ogni caso, seppure “ben altra cosa, naturalmente, è conseguire la certezza dell’autenticità della lettera”, non è certo stravagante l’idea stessa di uno scritto indirizzato da Aristotele al suo allievo Alessandro;⁴² con la conseguenza che, dato il rilievo per il tema che ci occupa, non si può certo ignorarla.

³⁹ F. INGRAVALLE, *Introduzione ad Aristotele, Lettera ad Alessandro sul governo del mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 13 ss.

⁴⁰ Ivi, p. 9.

⁴¹ *Aristotele Sull’Impero. Lettera ad Alessandro*, a cura di F. Ciccoli e F. Moretti, Editrice Mimesis, Milano-Udine 2017.

⁴² Conclude in questo senso F. INGRAVALLE, *Introduzione ad Aristotele* cit., p. 25.

La circostanza che Dante avesse letto la lettera non può essere esclusa a priori,⁴³ sebbene – secondo alcuni – essa non avrebbe «mai influito sullo sviluppo del pensiero teologico-politico occidentale».⁴⁴

Eppure, si colgono delle affinità fra il Dante della *Monarchia* e l'Aristotele della *Lettera ad Alessandro*, che non possono qui essere sottaciute, pur nella consapevolezza che l'idea di impero universale per Dante è debitrice soprattutto all'esperienza storica dell'Impero Romano, fondato sullo *ius*. Nella lettera, oltre ad elencare le virtù di cui deve essere dotato il principe⁴⁵ (per ottenere «l'amore e l'ammirazione del popolo»⁴⁶ occorrono «giustizia e clemenza»)⁴⁷ e descrivere l'atteggiamento che deve tenere con il popolo e con i nobili,⁴⁸ Aristotele pone una serie di questioni che ritroviamo nella *Monarchia* di Dante:

⁴³ Nel X secolo la lettera ad Alessandro già esisteva nella traduzione araba, perché Ibn al-Nadīm (morto nel 987) ne testimonia la circolazione. Cfr. F. INGRAVALLE, *Introduzione ad Aristotele* cit., p. 15. Né vanno sottovalutati i rapporti che il Sommo Poeta ebbe con l'Islam, depositario – avendolo tradotto in arabo – di gran parte del sapere ellenico: al di là dell'influenza che potette avere il c.d. "libro della Scala" sul concepimento della *Divina Commedia*, non vi è dubbio che Dante consideri l'opera di Averroé su Aristotele un «gran commento» (*Inferno*, IV, 144); che Sigieri di Brabante, l'esponente più rilevante dell'averroismo cristiano, sia messo da Dante in Paradiso, nonostante fosse considerato eretico; che, frattanto, diverse opere arabe o tradotte dal greco in arabo erano state a loro volta tradotte in latino, consentendone la lettura anche a chi, come Dante, ignorava l'arabo. Cfr. M. CAPONE, *Maria Corti: la commedia di Dante e l'oltretomba islamico*, in *Atti delle Rencontres de l'Archet Morgex*, 14-19 settembre 2015, Pubblicazioni della Fondazione «Centro di Studi storico-letterari Natalino Sapegno – onlus», Lexis Compagnia Editoriale in Torino srl, 2017, p. 217, secondo il quale «al termine del XIII secolo, in seguito a un'intensa attività di traduzione di testi dall'arabo al latino, a opera principalmente della Scuola Toledana di Alfonso il Savio in Spagna e dei centri di traduzione siciliani promossi da Federico II, si arricchisce molto in Europa Occidentale, e quindi in Italia, la conoscenza sia delle tradizioni escatologiche musulmane sia della cultura filosofica, astronomica e geografica greca e araba». Sul tema v., in generale, S. ITALIA, *Dante e la questione delle fonti arabo-islamiche*, in *Le forme e la storia*, XI, 2018, I, pp. 67 ss. Né, infine, va dimenticato che il maestro di Dante, Brunetto Latini, era stato nel 1260 in Spagna, come ambasciatore di Firenze presso il re di Castiglia, venendo così a stretto contatto con le fonti arabe; e che uno fra i migliori amici di Dante, Guido Cavalcanti, pure aveva fortissime affinità culturali con quel mondo. Sul rapporto con il mondo arabo v. M.L. SOMÀ, *L'averroismo ed i suoi echi letterari nell'opera di Dante e Cavalcanti*, in *Ritorno ad Aristotele*, a cura di S. Casarino, A.A. Raschieri, Mnemata, Roma 2017, pp. 201 ss., per il quale Dante accoglie nella *Monarchia* (III, 7-9) la tesi di Averroé dell'Intelletto unico per dimostrare filosoficamente la necessità, per il genere umano, di essere retto da un unico imperatore. Ivi, pp. 202-204. Ancora sul tema v. U. ECO, *Dante e l'Islam*, in «L'Espresso» del 12 dicembre 2014, reperibile in <http://espresso.repubblica.it/opinioni/la-bustina-di-minerva/2014/12/10/news/dante-e-l-islam-1.191222>, per il quale «si tende a dimenticare i rapporti che ci sono sempre stati tra la cultura occidentale e la ricchissima e progredita cultura islamica dei secoli passati». Apre il dibattito sul rapporto fra Dante e l'Islam M. ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia Española por don Miguel Asín Palacios y contestación de don Julián Ribera Tarragó, el día 26 de enero de 1919. Madrid, 1919, ora reperibile in: www.filosofia.org/hem/dep/lec/n225p083.htm.

⁴⁴ F. INGRAVALLE, *Introduzione ad Aristotele* cit., p. 11.

⁴⁵ Ivi, pp. 39 ss.

⁴⁶ Ivi, p. 41.

⁴⁷ Ivi, p. 47.

⁴⁸ Ivi, p. 43.

1) viene discussa l'importanza della legge, che «conferisce una salda stabilità alle città»,⁴⁹ così come Dante ritiene che la stabilità delle istituzioni sia il frutto della legge, superando la teoria della costituzione mista (un chiaro riferimento al punto, peraltro, lo troviamo nelle terzine conclusive del VI canto del *Purgatorio*, ove si denuncia l'instabilità dei precetti fiorentini a fronte della stabilità dei *nomoi* ateniesi e spartani);

2) si sottolinea il ruolo centrale del sovrano universale, che deve fare rispettare la legge,⁵⁰ così come Dante sottolinea analoga funzione dell'imperatore (così ancora nel VI canto del *Purgatorio*);

3) si richiama la necessità che il principato sia legittimamente detenuto,⁵¹ così come tutto il secondo libro della *Monarchia* è incentrato sulla dimostrazione della legittimità del potere di Roma, sede dell'autorità imperiale (questa funzione è operata anche nel VI del *Paradiso*);

4) si fa riferimento alla successione degli imperi,⁵² che troviamo parimenti nella *Monarchia* di Dante.⁵³ Assai significativo, al riguardo, il giudizio espresso da Dante su Alessandro Magno, che «più di tutti si avvicinò alla palma del monarcato».⁵⁴

Ma il punto centrale della lettera si rinviene nell'ottavo capitolo, nella versione più ampia dello scritto riportata dallo Stern.⁵⁵ Qui Aristotele suggerisce ad Alessandro di deportare quantomeno la classe dirigente persiana dal loro territorio⁵⁶ e di operare per il benessere della città, creando due condizioni: prosperità e buoni costumi.⁵⁷ E poi aggiunge: «So che se l'umanità in generale è destinata a raggiungere la vera felicità all'interno di questo mondo, questo avverrà attraverso la concordia e l'ordine che ho descritto. Felice è colui che vedrà lo splendore di questo giorno,

⁴⁹ ARISTOTELE, *Lettera ad Alessandro sul governo del mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 36: «quando la legislazione darà sicurezza al popolo e perpetua incolumità e concordia tra i sudditi, a te verranno gloria eterna e grandezza ineguagliabile».

⁵⁰ Ivi, p. 37: «La legge non diventa veramente legge se la vita non le si conforma. Gli uomini vivono secondo la legge se è loro preposto un principe che li conduca alla legge».

⁵¹ *Ibidem*: «non già in seguito alla guerra civile o all'ingiusta tirannide».

⁵² Ivi, p. 38: «guarda il rovesciamento della sorte e i cambiamenti dei potentati: capirai che la stabilità dei regni non dura in alcun modo e in alcun Stato. Cambiamenti di tale fatta li vediamo, infatti, in Asia, in Europa, e in altre terre. In Asia esercitarono il potere, volta a volta, gli Assiri e i Babilonesi; a costoro succedettero i Medi. A questi succedettero i Persiani». E ancora: «Il regno non può assolutamente durare se gli uomini indugiano in cose vane e riducono a nulla l'istruzione». Ivi, p. 39.

⁵³ *Mon.*, II, Capo IX, ove ricorda Nino, re degli Assiri; Vesoge re d'Egitto; Ciro re dei persiani e Serse. Quindi Alessandro Magno e, infine, Roma.

⁵⁴ *Mon.*, II, Capo IX.

⁵⁵ ARISTOTELE, *Lettera ad Alessandro* cit., p. 53 ss. Il curatore del volume chiarisce di aver tradotto il testo curato da Lippert, ma anche - dato il rilievo - il capitolo 8 citato da Moses B. Ezra, edito da Stern. S. STERN, *Aristotele on the World-State*, Bruno Cassirer, Oxford 1970.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 54.

quando gli uomini vorranno costruire un solo potere e un solo governo. Cesseranno, allora, le guerre e la discordia». ⁵⁸

Analoghe le conclusioni del Fiorentino nelle ultime battute della sua riflessione sulla Monarchia: «[...] questo è precisamente il fine cui deve mirare il curatore del mondo [...], cioè che nel campo dei mortali si possa vivere liberamente in pace». ⁵⁹

Quella giustizia e quella pace che Dante tanto desidera ma che non trova nella sua Fiorenza e nella dilaniata, «serva Italia, di dolore ostello».

⁵⁸ Ivi, p. 55.

⁵⁹ *Mon.*, III, Capo XVI, *ad finem*.