

# DANTE E LA POLITICA

*Dal passato  
al presente*



1

COLLANA  
POLIS



A CURA DI

*Francesco Maiolo,  
Luca Marcozzi,  
Flavio Silvestrini*



Roma TrE-Press  
2022

*Università degli Studi Roma Tre*  
*Dipartimento di Scienze Politiche - Dipartimento di Studi Umanistici*



COLLANA  
**POLIS**

*Con il patrocinio dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche e del Comitato Nazionale per la celebrazione dei 700 anni dalla morte di Dante Alighieri*





*Università degli Studi Roma Tre*  
*Dipartimento di Scienze Politiche - Dipartimento di Studi Umanistici*



COLLANA  
POLIS

**DANTE**  
**E LA POLITICA**  
*Dal passato*  
*al presente*

**A CURA DI**

*Francesco Maiolo,*  
*Luca Marcozzi,*  
*Flavio Silvestrini*



*Roma Tre Press*  
2022

La Collana editoriale “POLIS” è stata istituita con lo scopo di raccogliere monografie e volumi miscellanei dedicati al rapporto tra letteratura, storia, società e pensiero politico. Con questa Collana si intende, inoltre, condividere e sostenere scientificamente il progetto di Roma TrE-Press, che si propone di promuovere la cultura incentivando la ricerca e diffondendo la conoscenza mediante l’uso del formato digitale in *open access*.

*Direzione della Collana:*

Luca Marcozzi

*Comitato scientifico della Collana:*

Maria Luisa Ardizzone, New York University; Roberta Colombi, Università degli Studi Roma Tre; Emilia Fiandra, Università degli Studi Roma Tre; Laura Fotia, Università degli Studi Roma Tre; Daniele Fiorentino, Università degli Studi Roma Tre; Luigi Guarnieri Calò Carducci, Università degli Studi Roma Tre; Francesco Maiolo, Università degli Studi Roma Tre; Manfredi Merluzzi, Università degli Studi Roma Tre; Laura Mitarotondo, Università degli Studi di Bari Aldo Moro; Anna Pegoretti, Università degli Studi Roma Tre; Flavio Silvestrini, Università degli Studi Roma Tre; Donatella Stocchi-Perucchio, University of Rochester.

Collana pubblicata nel rispetto del Codice etico approvato in data 15 dicembre 2022.

*Coordinamento editoriale:*

Gruppo di Lavoro *Roma TrE-Press*

Elaborazione grafica della copertina: **MOSQUITO**, [mosquitoroma.it](http://mosquitoroma.it)

*Caratteri tipografici utilizzati:*

Aquilone, Baskerville BT, Klavika (copertina e frontespizio)

Adobe Garamond Pro (testo)

*Impaginazione e cura editoriale:* Colitti-Roma [colitti.it](http://colitti.it)

*Edizioni:* Roma TrE-Press ©

Roma, dicembre 2022

ISBN: 979-12-5977-135-3

<http://romatypress.uniroma3.it>

Quest’opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International License* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l’attribuzione della paternità dell’opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un’altra opera, e ne esclude l’uso per ricavarne un profitto commerciale.



L’attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell’ambito della  
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma

## INDICE

### *Premesse*

MANFREDI MERLUZZI, *Dante e la politica: un dialogo plurisecolare e ininterrotto* VII

CLAUDIO PALAZZOLO, *Premessa* IX

### *Introduzione*

FRANCESCO MAIOLO, LUCA MARCOZZI, FLAVIO SILVESTRINI,  
*L'aristotelismo politico di Dante e il dantismo politico dei moderni* XIII

GIACOMO MARRAMAO, *Dante e l'autonomia del Politico: l'Eden Purgatoriale* 1

ROCCO PEZZIMENTI, *La pace e l'ordine mondiale in Dante* 11

FRANCESCO MAIOLO, *L'anti-dantismo politico di Machiavelli. Riflessioni critiche e meta-critiche* 27

GABRIELE CARLETTI, *La beatitudine "huius vite"* 45

FLAVIO SILVESTRINI, *Dal Convivio alla Monarchia: l'autorità politica universale* 59

CHIARA SBORDONI, *Il tema di Roma nel proemio della Commedia: tra politica e profezia* 77

MARIA LUISA ARDIZZONE, *Per una lettura politica del Convivio: frammenti di un discorso* 95

DIEGO QUAGLIONI, *Dante tra politica e diritto* 111

MARIO ASCHERI, *Siena nella Commedia: una presenza politica irritante* 123

LUCA MARCOZZI, *Politica e poesia nella Commedia* 137

FRANCO M. DI SCIULLO, *La mendicizia come problema politico nell'età di Dante* 155

FRANCESCO GUIDA, *Dante, araldo del Risorgimento italiano nella Russia zarista* 169

FABIO DI GIANNATALE, *Dante e il cattolicesimo politico in epoca risorgimentale* 179

TIJANA ŽAKULA, *Dante and Communists of the Ninth Circle of Hell: Malevich, Mandelstam, and Trotsky* 193

ANNA PEGORETTI, <i>Il monumento a Dante nella Trento irredenta (1896)</i>	201
LAURA MITAROTONDO, <i>Al cospetto di Dante. La politicità di Petrarca nel Novecento</i>	215
DONATELLA STOCCHI-PERUCCHIO, <i>Gentile e Dante: visioni comunitarie a confronto</i>	233
RAUL MORDENTI, <i>Dante modello dell'intellettuale-politico di Gramsci</i>	249
SALVATORE CINGARI, <i>Il pensiero politico di Dante Alighieri nell'opera di Benedetto Croce</i>	265
PAOLA CULICELLI, <i>La "lectura Dantis" di Giuseppe Berto nel campo di prigionia di Herford, ovvero dell'esilio, della colpa e della guerra persa di là del Fascismo</i>	277
MATTEO LARGAIOLLI, <i>Tracce dantesche negli scritti di Alcide De Gasperi</i>	287
PAOLO ARMELLINI, <i>Augusto Del Noce lettore di Dante in prospettiva metapolitica</i>	303
LAURA FOTIA, <i>La 'Società Dante Alighieri' come strumento di diplomazia culturale e la ricezione dell'opera dantesca nella cultura argentina</i>	315
INDICE DEI NOMI	327

## *Premessa*

### *Dante e la politica: un dialogo plurisecolare e ininterrotto*

MANFREDI MERLUZZI\*

Anniversari e ricorrenze ci portano spesso a recuperare il legame con determinati avvenimenti o personalità della cultura o della storia, celebrandoli, rinsaldandoli, facendo nuovamente operazione di ascolto e ricezione delle lezioni che, di volta in volta, sembra opportuno ci tramandino. In occasione di questo VII centenario della morte di Dante Alighieri (1321-2021) abbiamo avuto modo di riavvicinarci a questo straordinario personaggio rivalutandone le diverse dimensioni: poetica, civile, etica, filosofica, politica. Questo volume in particolare si concentra su quest'ultima, e lo fa analizzandone in maniera attenta e approfondita, recuperando le relazioni e le diverse lezioni che ci vengono dal pensiero e dagli scritti del Fiorentino attraverso un dialogo plurisecolare che si spinge dai suoi contemporanei sino al pensiero politico novecentesco. Le diverse letture approfondite, studiate, rievocate, analizzate e motivate in questo volume ci restituiscono un Dante vivace e punto costante di riferimento sia per i detrattori che per gli estimatori, sia per i liberali che per i monarchici, sia per i repubblicani che per i nazionalisti. Ispiratore non soltanto della lingua nazionale ma di una riflessione attorno al rapporto tra l'individuo e l'etica, tra il cittadino e la politica, fra il potere e il diritto, insomma Dante trascende il suo tempo e accompagna l'evoluzione del pensiero italiano che non si rispecchia da subito con una identità nazionale o con una patria ma con i valori assoluti e individuali. Ineludibile figura di letterato, ma anche di pensatore del rapporto con il potere politico, le sue forme, la giustizia terrena e ultraterrena, alimenta a distanza di secoli letture e suggestioni lungo tutto il percorso storico e culturale italiano suscitando autori del Cinquecento, del Seicento, del Settecento sino a giungere all'Ottocento e alla prospettiva risorgimentale, nazionale, poi novecentesca nelle sue diverse declinazioni: dalla cultura liberale alla propaganda fascista, dai pensatori cattolici a quelli socialisti.

\* Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi Roma Tre.

Il percorso che si delinea attraverso le pagine degli studiosi che hanno contribuito a questo volume, curato mirabilmente da Francesco Maiolo, Luca Marozzi e Flavio Silvestrini, è articolato seguendo uno svolgimento cronologico: dal passato al presente.

Dai contributi originali di questo volume emerge con chiarezza come il poeta fiorentino abbia mantenuto una posizione di costante riferimento per gli intellettuali italiani nel corso dei secoli, indipendentemente dalle diverse prospettive o visioni politiche, costringendo, quasi inevitabilmente, a un confronto con un autore che è limitativo considerare solo come il padre della produzione letteraria italiana o una icona dell'identità nazionale. Si evidenzia come, nel corso dei secoli, la sua biografia, la sua riconosciuta statura, la sua dimensione intellettuale e poetica, le sue vivaci e attente considerazioni, vengano di volta in volta inserite nelle complesse vicende storiche italiane: rinascimentali, seicentesche, illuministiche, preunitarie, risorgimentali e postunitarie, ne fanno un ineluttabile confronto tra gli intellettuali italiani e stranieri.

Emerge da questo percorso intellettuale e di ricerca l'importanza non solo della scelta del tema che forma l'oggetto di questo volume, ma anche della feconda e indispensabile collaborazione tra così tanti studiosi appartenenti a discipline diverse ma ugualmente preziose per costruire una analisi così efficace e di lungo periodo del rapporto tra l'illustre fiorentino e la politica, nello svolgimento di un percorso storicamente e culturalmente così articolato e complesso. Non poteva esservi occasione più gradita per celebrare la collaborazione tra i Dipartimenti di Scienze Politiche e di Studi Umanistici del nostro Ateneo e non poteva aprirsi in modo più promettente una collana editoriale che ha scelto significativamente di denominarsi "Polis" (Politica, Letteratura, Idee e Storia). Affidiamo al lettore il compito di ricostruire in questo variegato ed efficace percorso la propria visione di un tema che si rivela, pur nel trascorrere dei tempi, del tutto aperto e fertile.

## *Premessa*

CLAUDIO PALAZZOLO\*

Sono state tantissime le iniziative che hanno caratterizzato le celebrazioni dantesche dell'anno, omaggio a un padre di tutte le culture che continua a unire intellettuali e autori di ogni parte del mondo e di ogni settore della conoscenza. In esse sono stati invero doverosamente coinvolti non solo artisti, poeti, studiosi di letteratura italiana, di letteratura europea e di letterature comparate, e nemmeno solo filosofi e storici, perché nella prospettiva dell'unità del sapere, che è la cifra identificativa del medioevo cristiano per come Dante l'ha condiviso e rappresentato, si rispecchiano e trovano esemplare spazio quelle problematiche più specificamente legate al rapporto tra teoria e prassi che riguardano le condizioni e i fini della convivenza umana, come condizioni e fini della stessa politica.

In questa prospettiva di incontro e di dialogo è stato concepito il Convegno internazionale *Dante e la politica: dal passato al presente*, che ha avuto luogo presso l'Università di Roma Tre il 6-7 maggio 2021 e al quale l'Associazione italiana degli storici delle dottrine politiche ha convintamente aderito. La presenza tra i relatori di tanti autorevoli colleghi, che hanno fatto di Dante il loro specifico oggetto di studio ovvero hanno condotto analisi su tempi e temi destinati comunque a incrociare itinerari danteschi, testimonia la persistenza di una vocazione antica, che la storia del pensiero politico, in quanto appunto storia, non ha mai abbandonato. Se infatti la riflessione sulla politica si lascia oggi sempre più tentare dal confronto con una contemporaneità tanto incombente nelle sue frastagliate accelerazioni che sembra talora convertire la stessa indagine storica al modello dei contenuti dell'indagine politologica o sociologica, è a maggior ragione da apprezzare l'impegno a continuare a confrontarsi con il passato, più giovani o meno giovani generazioni di studiosi che alla ricostruzione di contesto, e quindi dei modi specifici e magari particolarissimi in cui quel passato è stato qui e là vissuto e quindi interpretato, accomunano la ricerca di costanti, di codici generalissimi di governo della politica. Non è del resto anche e soprattutto questa la lezione che ci viene dai nostri maestri, dagli

---

\* Presidente AISDP (Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche).

studi rinascimentali di Luigi Firpo e dagli studi medievistici di Alessandro Passerin d'Entrèves, del suo stesso saggio su *Dante politico?*

Quel Passerin d'Entrèves che, anche altrove (in *La dottrina dello stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino, 1967, p. 233), citava il Dante di *Purg.*, XVI, 95-6, «il convenne rege aver che discernesse / de la vera cittade almen la torre», per illustrare appunto una concezione della politica che, se fonda la trascendenza della giustizia rispetto allo stato, in quanto obbliga comunque lo stato a farsene “promotore” e “garante”, è lungi dallo svalutarlo: offre piuttosto «una valutazione positiva delle possibilità che, mediante lo Stato, si offrono all'uomo di attuare un ordine “giusto”, di realizzare i valori propri alla sua natura». Ruota attorno a una simile evidenza interpretativa l'impegno più specifico del confronto tra Impero e Chiesa, con la conseguente critica di un potere civile latitante e perciò condannato all'immagine di un paese nella condizione di una bestia selvaggia che nessuno cavalca: la celebre evocazione della «sella vòta» imputata ad Alberto I d'Asburgo in *Purg.*, VI, 89. Ma soprattutto, in positivo, si palesano le ragioni, ricerca della felicità e soddisfacimento dei bisogni, da cui non può essere appunto disgiunto lo stesso fondamento della socialità politica, in quanto proiezione della naturale socialità dell'uomo. Temi antichi e, nel contempo, moderni, come tracce di un eterno ritorno che il Convegno romano, fuori da rituali commemorativi, e con il “taglio” di tante sessioni quante si prestano alle diverse declinazioni della politica, ha saputo interpretare, restituendo Dante e il suo pensiero agli stimoli doverosi della nostra riflessione.

## *Introduzione*

### *L'aristotelismo politico di Dante e il dantismo politico dei moderni*

FRANCESCO MAIOLO, LUCA MARCOZZI, FLAVIO SILVESTRINI

Scorrere i titoli dei contributi di seguito raccolti consente di compiere alcune considerazioni preliminari sull'efficacia dell'operazione che qui si è compiuta: mettere in comunicazione il pensiero politico di Dante nel suo tempo e il recupero che ne è stato fatto nelle epoche successive, in particolare nel mondo contemporaneo. Da un lato, si coglie la politicità ineludibile della biografia intellettuale dantesca; dall'altro, essa convive con le molteplici versioni o vere e proprie diversioni con cui è stata declinata l'eredità di Dante politico nei secoli successivi.

Per il primo punto si può far riferimento, in via introduttiva, alla costante presenza della politica nella vita di Dante: dall'impegno diretto nelle istituzioni del Comune fiorentino alla partecipazione, quantomeno emotiva, da esule alle vicende coeve, anche attraverso la vicinanza con i principali protagonisti degli eventi politici italiani di inizio Trecento, è innegabile come questo aspetto segni profondamente le vicissitudini del Poeta. A ben vedere, quando egli si allontana dalla politica attiva questo profilo si riflette nella scrittura di opere e nello sviluppo di un pensiero in costante dialogo, spesso in modo critico, con un contesto di riferimento fortemente politicizzato. La peculiarità della riflessione politica dantesca – irriducibile anche ai pensatori di parte ghibellina che affiancano i sovrani Enrico VII di Lussemburgo e Ludovico IV di Baviera nei loro tentativi di restaurare i diritti dell'Impero in Italia – è di certo conseguente alla scelta del Poeta di “far parte per [se] stesso”, interpretando l'impegno politico in una visione più ampia rispetto ai conflitti politici e militari in atto, ma cercando di superare anche la polarizzazione ideologica di quei tempi. D'altronde, quasi sempre per definire un autore politico attraverso il suo pensiero è necessario anche passare in rassegna gli avversari (nella teoria e nella prassi) che egli ha dovuto affrontare: negli scritti danteschi è emblematico come alla fitta schiera di dottrine avversate e di fronte ai numerosi nemici politici si risponda con la proposta di una teoria politica e di una prassi orientati

alla conciliazione delle idee e alla pacificazione generale. Regna l'armonia nel decimo del *Paradiso*, in cui Dante incontra gli spiriti di sapienti che magari, durante la vita terrena, si sono fermamente affrontati su questioni dottrinarie e ora convivono nel segno di una sapienza superiore, che tutto concilia delle incertezze e dei contrasti patiti durante la loro esistenza; ma regna la pace anche nel mondo perfettamente ordinato, nell'unità dei voleri che segna l'Impero universale, così come descritto (e auspicato) nel primo libro della *Monarchia*, dove gli uomini superano le cause di discordia terrena per portare all'atto tutta la potenza dell'intelletto.

Forse proprio perché sconfitto nella storia coeva il Poeta rappresenta uno dei più acuti e profondi narratori ma anche uno dei più credibili interpreti del proprio tempo, fornendoci un punto di osservazione privilegiato non solo sulle controversie politiche in senso stretto, ma sulla ricaduta nella vita pubblica delle più discusse questioni storiche, giuridiche, filosofiche e teologiche di quegli anni. Sullo sfondo, l'irreversibile crisi di quell'universalismo che durante tutto il medioevo ha retto il rapporto tra vita politica e spirituale, anche se non certo in maniera univoca; un rapporto che Dante cerca di rivitalizzare, ponendo di nuovo al centro i due istituti, Impero e Papato, le cui vicende hanno segnato i secoli precedenti e di cui avverte preoccupato lo svilimento teorico, oltretutto l'evidente degrado.

Dante ingaggia il confronto dottrinario verso la crisi del presente, con uno sguardo innovativo che cerca riferimenti nel passato, interpretato magari in una forma idealizzata nei suoi accadimenti – si pensi alla provvidenzialità e alla *romanitas* del dominio imperiale – o nella ricerca di una verità politica mai prima tentata – per propria esplicita ammissione – attraverso la sintesi di *auctoritates* teoriche. Di questa complessità è testimone la prima parte di questo volume, dove la politicità di Dante è indagata da più punti di vista e da più prospettive metodologiche: affrontando le categorie fondamentali della teoria politica; focalizzando alcune voci imprescindibili del lessico politico; mettendo in comunicazione i testi e i relativi contesti.

Sul rapporto tra *Dante e l'autonomia del Politico* si sofferma il saggio di Giacomo Marramao, che sviluppa una lettura incrociata di *Monarchia* e *Commedia*: con la prima si chiarisce la netta distinzione tra la finalità teologica della salvezza (individuale) e l'obiettivo politico della felicità (comune), su cui è fondata la legittimazione della funzione secolare dell'Impero; tale distinzione si collega a quanto, nel testo poetico, Dante afferma sulla relazione tra Paradiso terrestre e Paradiso celeste.

Indagando *La pace e l'ordine mondiale in Dante*, Rocco Pezzimenti intende mostrare la diversa interpretazione che alcuni termini fondamentali della teoria politica (tra i quali *Imperium*, *Regnum*, *Res publica*, *statuti*,

*pace, libertà, disobbedienza civile, resistenza*) abbiano ricevuto nella lezione dantesca e nelle opere di autori moderni. Il valore positivo che rivestono nel pensiero di Dante consente oggi di riscoprire e apprezzarne l'originalità.

*L'anti-dantismo politico di Machiavelli* è occasione per Francesco Maiolo di indagare il rapporto ambivalente, non certo lineare, che lega i due grandi interpreti e protagonisti della politica fiorentina tra tardo medioevo e rinascimento. La critica del Segretario nei confronti del Dante politico deve leggersi alla luce di quella filosofia della vita che egli elabora durante gli anni di esilio volontario nel contado fiorentino, finalizzata a una crepuscolare e idealizzante auto-elevazione come *civis*.

*La beatitudine "huius vite"*, teorizzata nel primo e nel terzo libro della *Monarchia*, è approfondita ancora nel contributo di Gabriele Carletti. Tale tema rappresenta il reale perno attorno al quale ruota l'intera speculazione filosofica di Dante. Accanto alla beatitudine eterna, il Poeta conferma l'esistenza di un fine naturale, la felicità terrena, alla quale riconosce piena dignità e completa autonomia: essa può conseguirsi per «*philosophica documenta*», per mezzo degli insegnamenti filosofici, ed è la sola cui l'uomo può realisticamente aspirare in vita.

La missione filosofico-politica dell'Impero è ripresa nel saggio di Flavio Silvestrini, *Dal Convivio alla Monarchia: l'autorità politica universale*. L'accostamento tra autorità filosofico-morale e autorità giuridico-politica, già auspicato nel quarto trattato dell'opera volgare è ulteriormente approfondito nel primo libro dell'opera latina; in essa, attraverso un articolato procedimento sillogistico, Dante dimostra come la massimizzazione del potere e la perfezione del volere siano coesenziali per costruire un governante universale indefettibile.

Sulla centralità che assume *Il tema di Roma nel proemio della Commedia* si sofferma il contributo di Chiara Sbordoni. Con un approccio innovativo alla questione, l'autrice affronta il significato politico dell'Urbe nello sviluppo dell'opera dantesca, insistendo, in particolare, sul rapporto con i classici. Le opere di Virgilio, Livio e Ovidio permettono di risalire a quella dimensione geo-cosmologica che deve essere associata alla presenza di Roma in Dante, e che si concilia, inevitabilmente, agli elementi derivati dalla biografia del Poeta.

Il contributo di Maria Luisa Ardizzone propone approfonditi argomenti *Per una lettura politica del Convivio*, insistendo sul fondamentale legame che Dante stabilisce tra l'attività speculativa umana e la consapevolezza politica: l'idea di una comunità intellettuale e naturale presentata nel *Convivio* rappresenta la base per quella *Humanitas* o *Universitas hominum* come nuovo soggetto di Storia che Dante perfeziona nella *Monarchia*. Ciò conferma non solo la naturale disposizione alla politica degli uomini, ma come il loro legame sia intellettuale, oltretutto biologico.

Un'indagine sugli elementi strutturali delle opere dantesche, simultaneamente normativa e letteraria, è al centro del saggio di Diego Quagliani, dedicato a *Dante tra politica e diritto*. La lingua della politica, in Dante, si nutre della lingua della teologia e del diritto, riplasmandone forme e contenuti in modo affatto originale; questo aspetto, probabilmente più di altri, l'ha resa così attrattiva nei secoli a seguire, fino a trasmettere un'eredità di cui si è nutrita anche la miglior dottrina giuridica del Novecento.

Il riflesso nell'opera dantesca del difficile rapporto storico tra Siena e Firenze è analizzato nell'intervento di Mario Ascheri, *Siena nella Commedia: una presenza politica irritante*. Da fiorentino critico, il Poeta legge le vicende della città sconfitta a Montaperti; questa diffidenza sembra, però, derivare dalla profonda considerazione che Dante avrebbe avuto verso le istituzioni del governo popolare senese, in grado di svilupparsi senza cadere nelle laceranti contraddizioni del comune fiorentino.

Con un intervento su *Politica e poesia nella Commedia*, Luca Marcozzi invita a superare la ricorrente interpretazione di alcuni brani della *Commedia* tradizionalmente letti alla luce della biografia politica dantesca. Diversamente, vengono rivalutati quegli elementi utili a evidenziare come i caratteri propri della lingua poetica conducano il discorso politico delle tre cantiche a traguardi espressivi diversi e più persuasivi rispetto a quelli della prosa, consentendo, infine, di individuare in Dante uno specifico pensiero politico-poetico.

Franco Maria Di Sciullo riflette su *La mendicizia come problema politico nell'età di Dante*, insistendo sulla distinzione – diffusa nella mentalità dell'epoca – tra poveri e mendicanti e tra mendicanti disabili e vagabondi abili al lavoro. Tale atteggiamento si riflette in una cultura politica diffusa e in misure peculiari portate avanti dalle autorità locali per contrastare tali fenomeni, ma soprattutto, nel passaggio dal testo al contesto, si sviluppa nella lettura di Dante, in particolare nei versi della *Commedia*.

Se il pensiero di Dante può essere inserito, senza incertezze, in quel tratto finale dell'età di mezzo che trova nell'aristotelismo un inevitabile punto di riferimento teorico, rileva considerare quanto esso sia la chiave di accesso più efficace al pensiero politico dell'Alighieri. Ci si può domandare se per l'aristotelismo (politico) dantesco non si possano fare le medesime considerazioni che Margherita Isnardi Parente ha fatto per il platonismo (politico) di Thomas More nell'*Utopia*: il problema si risolve nella piega che il pensiero di Platone assume nel testo cinquecentesco, in linea con una cultura coeva che vede ancora nella *Repubblica* il prototipo di qualsiasi modello utopico, e che poco, o nulla, condivide con la corretta lezione platonica compiuta solo in età contemporanea. Analogamente, per Dante, più dell'acribia filologica nell'inquadrare il suo accesso ai

testi aristotelici, quasi sempre, peraltro, pesantemente interpolato dagli interpreti duecenteschi del fondatore dell'Accademia, si deve valutare quanto il Fiorentino si muova con disinvoltura dentro le linee di frattura che sono emerse tra gli epigoni tardomedievali dello Stagirita. Ancor di più, tale approccio risulta da valorizzare laddove si valuti quanto di non aristotelico o almeno non conciliabile con nessuno degli aristotelismi coevi Dante integri nel proprio progetto politico: l'abilità con cui riesce a tenere assieme fonti ritenute proprio in quegli anni inconciliabili. Tutto ciò ci restituisce la complessità di un pensiero che ancora è possibile "scoprire", aggiornando le coordinate di ricerca.

Nella capacità di sintetizzare e semplificare, la locuzione storiografica non può certo rendere la complessità dei fenomeni storici indagati, ancor più se si tratta di storia delle idee; certo nel caso dell'aristotelismo politico (e ancor più del cosiddetto averroismo latino) si deve valutare quanto esso sia esplicativo di una realtà in cui, come per Dante, Aristotele è il Filosofo, e con il suo linguaggio deve fare i conti (e per molti deve scrivere) chiunque intenda occuparsi di filosofia. Rimane, però, l'esigenza per lo studioso di bilanciare l'approfondimento con la confrontabilità, l'irriducibilità di un pensatore con la possibilità di rivelare le trame che lo collegano quantomeno al contesto intellettuale più prossimo. Isolare il genio dantesco è un'esigenza innegabile: non solo, come è più agevole, nell'arte letteraria, in particolare poetica, ma, come pensava Étienne Gilson, individuando i caratteri che rendono la *Monarchia* unica nel panorama della riflessione politica medievale, tanto che Dante «occupe une place cardinale dans l'histoire de la philosophie politique au moyen âge». Unicità, non a caso, che si fonda su un innovativo rapporto verso le due lezioni più contrastanti dell'aristotelismo coevo, l'averroismo latino ricondotto a Sigieri di Brabante e il tomismo derivato dall'opera del *doctor angelicus*. Componendo le loro lezioni, Dante avrebbe creato quell'equilibrio nuovo tra esigenze di autonomia, della filosofia e dell'Impero che la rappresenta in terra, senza scardinare il rapporto gerarchico che ogni credente deve tenere a mente, con la teologia e il Papato. Rilevare la grandezza di un pensatore non esime dall'indagare la "sociologia del genio", che provocatoriamente Norbert Elias ha posto come punto di osservazione insostituibile per l'arte musicale mozartiana, e che in Dante ci rivela come lo sviluppo del pensiero sia frutto, certo, di un processo rinvenibile nelle opere, ma (forse ancora più) debitore verso un tessuto sociale, una inevitabile politicità in cui rimane sempre immerso.

Ecco allora che l'aristotelismo (non solo) politico può diventare un contenitore troppo ampio, dove il pensiero dantesco si trovi scomodamente

affiancato a quello di autori troppo divergenti, o troppo stretto, per la capacità dantesca di accogliere fonti esterne o addirittura alternative all'influenza dello Stagirita; d'altra parte, il dantismo politico e il relativo antidantismo politico dei secoli successivi diventano occasione per andare oltre la lezione dell'Alighieri, aggiornandone i contenuti in ambienti culturali, storici e ideologici molto differenti o addirittura confliggenti.

La simmetria teorica tra il Dante politico letto nel suo tempo e quello riletto nei secoli successivi riflette la simmetria dei loro contesti, entrambi centrati sulle vicende dell'organizzazione politica che ha informato la modernità occidentale, lo Stato. Se l'universalismo del pensiero politico dantesco è un preciso segnale di allarme verso una forma della convivenza politica, lo Stato nazionale, durante le sue prime manifestazioni storiche; la sua adattabilità storica, che spesso sconfinava nella distorsione, risponde alle difficoltà e alle ridefinizioni che l'idea di Stato e di Nazione attraversano in particolare tra Otto e Novecento.

Non stupisce, allora, che il recupero di Dante politico sia avvenuto in momenti, in autori ideologicamente lontani tra loro o durante diverse e opposte esperienze politiche. Di questo variegato quadro la seconda parte di questo volume offre un'ampia prospettiva, ovviamente parziale rispetto alla vastità del fenomeno, ma di certo evocativa; soffermandosi, di necessità, sull'attenzione che il tema ha ricevuto nella storia (culturale) italiana: la riscoperta che di Dante viene fatta durante le costruzioni ottocentesche delle identità nazionali, con un accento sulle vicende risorgimentali e del primo periodo postunitario; il recupero da prospettive ideologiche molto distanti che avviene nella prima parte del Novecento, segnata da conflitti (non solo) di pensiero devastanti; l'approdo, infine, nella trama politica del secondo Novecento, nel contesto della democrazia e dell'integrazione internazionale, di certo meno segnata dal conflitto in armi ma da molteplici *Kulturkampf* di non minore intensità.

Francesco Guida analizza *Dante, araldo del Risorgimento italiano nella Russia zarista*. Soffermandosi, in particolare, sulla formazione del culto di Dante Alighieri nel secondo Ottocento russo, rileva il ruolo fondamentale di Michelangelo Pinto. Noto soprattutto come condirettore del giornale satirico "Il don Pirlone", è costretto all'esilio dopo la caduta della Repubblica Romana. Approdato all'Università imperiale di San Pietroburgo, le sue lezioni e i suoi scritti su Dante contribuiscono a far conoscere in Russia il Fiorentino come anticipatore del Risorgimento.

Ancora su questo travagliato periodo della storia italiana riflette il saggio di Fabio Di Giannatale, dedicato a *Dante e il cattolicesimo politico in*

*epoca risorgimentale*. La contrapposizione tra interpreti di un cattolicesimo d'ispirazione liberale e filorisorgimentale e coloro che difendono le prerogative della Chiesa diviene insanabile dopo l'annessione di Roma. Nel contrasto rimangono coinvolti il pensiero e gli scritti di Dante, reputato preconizzatore dell'unità nazionale, di una monarchia temperata e del disfacimento del potere temporale dei papi.

Ancora in contesto russo, ma durante il ventesimo secolo, si muove il contributo di Tijana Žakula, *Dante and Communists of the Ninth Circle of Hell: Malevich, Mandelstam, and Trotsky*. Analizzando il molto dibattuto ultimo autoritratto di Kazimir Malevich, completato nel 1933, l'autrice evidenzia come la sua sostanziale unicità nel panorama della produzione artistica del pittore si spieghi, probabilmente, nella ricezione di alcune fonti letterarie, come la *Commedia* dantesca, attraverso le interpretazioni "politiche" che di essa hanno dato Osip Mandelstam e Leon Trotsky.

Nel dialogo tra arte e politica si sviluppa anche il contributo di Anna Pegoretti, *Il monumento a Dante nella Trento irredenta (1896)*. Precise circostanze storiche e culturali determinano la realizzazione dell'opera ancora sotto il dominio austriaco, ma per focalizzare l'impianto iconografico si deve partire da una fonte privilegiata: l'ode composta per l'occasione da Giosuè Carducci; essa rappresenta solo l'inizio di una densa storia politico-culturale del monumento dantesco.

Laura Mitarotondo interviene con un contributo dal titolo *Al cospetto di Dante. La politicità di Petrarca nel Novecento*. Attraverso l'esame di un capitolo di storia del pensiero politico e di storia intellettuale italiana, verifica se, e in quali forme, l'accostamento fra i due grandi autori del Trecento italiano avvenuto nel neoidealismo abbia contribuito a ricalibrare il loro rapporto: così, per Giovanni Gentile e Rodolfo De Mattei, il Certaldese rispetto al Fiorentino si mostra in grado di superare la Scolastica e aprire a una moderna filosofia dell'uomo.

L'attenzione del filosofo di Castelvetrano verso Dante politico torna nel saggio di Donatella Stocchi-Perucchio, *Gentile e Dante: idee comunitarie a confronto*. Partendo dalla nozione di comunitarismo espressa nel 2006 da Costanzo Preve, il testo mira, da un lato, a svincolare il comunitarismo gentiliano dal Fascismo per riportarlo alla matrice medievale e, dall'altro, a individuare una linea di pensiero che metta in comunicazione i due autori, chiamata da Gentile stesso "profetica".

Raul Mordenti si dedica, invece, a *Dante modello dell'intellettuale-politico di Gramsci*. Il modello dantesco, che Gramsci deriva dalle letture di De Sanctis e Cosmo, viene efficacemente contrapposto a quello di Petrarca: si basa sul rapporto dell'intellettuale con la storia, la politica e con

il popolo-nazione. L'autore dei *Quaderni* non solo ne fa un riferimento del proprio impegno intellettuale e politico, ma lo sviluppa, estendendolo alla dimensione del lavoro, in cui vede un'attività intellettuale comune a tutti gli uomini.

Il saggio di Salvatore Cingari indaga i lavori danteschi dell'altro eminente rappresentante dell'idealismo italiano nel primo Novecento, ricostruendo *Il pensiero politico di Dante Alighieri nell'opera di Benedetto Croce*. La sostanziale sottovalutazione crociana della riflessione politica di Dante viene motivata dall'autore nel più ampio quadro delle polemiche che il filosofo conduce verso la "dantomania", l'eruditismo positivista, con il nazionalismo, con le interpretazioni decadentistiche e, soprattutto, con la lettura strumentale di Giovanni Gentile.

Il contributo di Paola Culicelli analizza *La "lectura Dantis" di Giuseppe Berto nel campo di prigionia di Herford*, in Texas, all'indomani dell'armistizio dell'8 settembre 1943. Berto rilegge il canto di Paolo e Francesca senza cedere alla retorica: Dante non è più il monumento della nazione, il profeta dell'Italia, come spesso è stato presentato nel Fascismo, bensì il poeta dell'esilio, della patria perduta, della guerra persa. In filigrana, però, il testo dantesco vibra di riflessioni politiche e nasconde un'istanza segreta, profonda, di pace e di indulgenza.

Apprendo al tema del recupero di Dante politico in età democratica, Matteo Largaiolli rileva le *Tracce dantesche negli scritti di Alcide De Gasperi*. Una presenza che non è mai casuale, ma differenziata nei modi, nei contesti e soprattutto nei tempi: Dante politico, come autorità, serve per corroborare la propria posizione su questioni puntuali; molto più presente è l'uso che il politico trentino ne fa in modo retorico negli scritti giornalistici e in alcuni discorsi; vi è, infine, un uso più privato, nelle lettere, soprattutto in quelle scritte nel periodo di detenzione.

In contrapposizione, ancora, alla prospettiva gentiliana deve essere interpretato *Augusto Del Noce lettore di Dante in chiave metapolitica*. Nel contributo di Paolo Armellini, il filosofo piemontese non individua in Dante un esponente dell'averroismo latino, fautore di una separazione netta fra Impero e Chiesa in virtù della distinzione fra l'autonomo ambito della politica e l'autorità spirituale della religione; diversamente, la sua posizione rimarrebbe nell'alveo del tomismo, che considera relazionate fra loro le autorità della filosofia, della politica e della teologia.

Il volume si conclude con il saggio di Laura Fotia, in cui viene mostrata *La "Società Dante Alighieri" come strumento di diplomazia culturale*, evidenziando, nello specifico, il suo ruolo nel contesto argentino. La fortuna,

nel paese sudamericano, dell'opera dantesca è dovuta principalmente al ruolo politico svolto dalla *Dante*, che ha contribuito a creare in un contesto di cospicua immigrazione italiana la comune idea, portata avanti e condivisa da intellettuali e politici di rilievo, di Dante quale elemento di aggregazione, costitutivo di un universo culturale condiviso.

Quello che i curatori auspicano possa rimanere al lettore di questo volume, oltre la più immediata coerenza dei saggi che costituiscono le singole parti, è soprattutto la ricercata, voluta e auspicabilmente riuscita cooperazione generale tra le parti. Un accordo che va oltre la consonanza contenutistica di alcuni saggi, ma si affida alla bontà di una scelta di metodo: tenere assieme Dante politico letto nel suo tempo e riletto in un tempo non suo. A ben vedere, i due approcci al pensiero politico dell'Alighieri si sorreggono reciprocamente: è la ricchezza della riflessione politica dantesca che ha consentito successivamente di adattare Dante politico a esigenze teoriche e contesti storici molto diversi; d'altra parte, sono gli utilizzi, non di rado strumentali, della politica dantesca che ci hanno consentito di aprire nuove frontiere di indagine sull'opera civile del Poeta, illuminandone aspetti prima inesplorati, magari al costo di abbassare volontariamente la luce su altri. Quel che è certo è che solo continuando ad approfondire il Dante politico si possono valutare con più consapevolezza le esperienze della sua riscoperta nel mondo contemporaneo: se, per il primo punto, è fondamentale capire come l'Alighieri si muova spesso con disinvoltura attraverso un'accurata selezione e riutilizzo fuori contesto delle fonti; lo stesso avviene, per gli autori successivi, quando è lo stesso Dante politico a divenire *auctoritas*, supporto per leggere la storia coeva, per teorizzare politica o addirittura per indicare direzioni pratiche da imboccare nella vita civile.

Ha ragione Croce quando afferma, in modo solo apparentemente contraddittorio, che «ogni vera storia è sempre storia contemporanea», per cui l'oggetto osservato, un fatto compiuto nel passato, riceve nuova fisionomia sotto gli occhi di un osservatore nuovo, che agisce in un'epoca e in un contesto culturale diversi. Questa lezione diventa ancora più vincolante quando dall'*histoire événementielle*, così detestata da Fernand Braudel, si cerchi il dialogo con l'*histoire des idées*: solo pochi autori sono allora in grado di diventare "contemporanei" – e Dante certamente tra costoro – interpreti irrinunciabili del proprio tempo, ma al contempo universalmente e continuamente recuperati per interpretare tempi non loro.



GIACOMO MARRAMAO

*Dante e l'autonomia del Politico: l'Eden Purgatoriale*

Riprenderò in questa relazione, con sostanziali aggiornamenti, temi che avevo affrontato in tempi diversi in varie occasioni: una conferenza della metà degli anni Novanta su Ernst Kantorowicz al Warburg Institute di Londra; una lezione su “*Auctoritas e potestas* nella teologia politica di Dante”, tenuta l’11 ottobre 2004 alla Biblioteca Classense di Ravenna; un dialogo su “Dante e Machiavelli” di prossima pubblicazione in un volume della Treccani curato da Antonio Gnoli.

Per affrontare in modo sintetico il complesso tema che mi è stato assegnato, mi avvarrò di una lettura incrociata della *Monarchia* e della *Commedia*: dove la prima va assunta più che come una premessa, come un sotto-testo della seconda. Non vi è dunque, nel rapporto di reciprocità che le due opere istituiscono, alcun ribaltamento prospettico da un’impostazione politico-giuridica a una teologico-poetica, ma piuttosto la virtualità dell’una di gettare luce sull’altra, facendo emergere la dimensione poetica come un viaggio attraverso i molteplici “corpi” dell’esperienza: corpo linguistico, corpo umano, corpo politico, corpo celeste. Dante mette in gioco sé stesso, non solo nella *Commedia* ma in entrambe le opere, sapendo di inoltrarsi in una terra sconosciuta. Netto e tagliente l’incipit della *Monarchia*. Mi trovo qui per «pubblica utilità», afferma Dante, ad «esporre verità mai ricercate da altri» (*intemptatas ab aliis ostendere veritates*): non farò come chi si mettesse a dimostrare di nuovo un teorema di Euclide, o a discettare di felicità dopo Aristotele, o di vecchiaia dopo Cicerone. Sarebbe, conclude in modo sferzante, una «tediosa superfluità».

Le nuove verità che Dante sta per introdurre, e che investono le due principali sfide dell’epoca, fanno emergere il solido ponte che collega le finalità della *Monarchia* all’impianto della *Commedia*: (a) *in primo luogo*, la fondazione della completa autonomia “terrestre” della dimensione politica; (b) *in secondo luogo*, la radicale ridefinizione dello spazio dell’“umano” nel punto di intersezione tra filosofia, politica e diritto (a partire, come vedremo, non dal “teologico-politico” ma da una teologia della storia imperniata sull’idea di *plenitudo temporum*).

Dante è un autore decisivo per la genesi della politica *moderna* (uso questo aggettivo per ragioni analoghe a quelle che hanno indotto Claude Lefort a parlare di «modernité de Dante»), nel momento in cui prospetta una fondazione autonoma della politica, del tutto indipendente dalla teologia e dalla stessa fede religiosa. Nel momento stesso in cui salda la dimensione della fede alla salvezza individuale, perimetra la sua visione della politica dentro un campo che ne garantisca la piena legittimità senza alcun ricorso ai valori assoluti della trascendenza. Il compito che si prefigge è fronteggiare la sfida dell'epoca fondando la completa autonomia terrena della dimensione politica e vincolando l'*auctoritas* dell'Impero, inteso come *monarchia secolare*, a una radicale ridefinizione dei concetti di umano e umanità.

Non senza valide ragioni, alcuni hanno scorto in questi tratti l'esordio dell'Umanesimo europeo, radicato nel grande laboratorio linguistico italiano della seconda metà del Duecento. La lingua, la rivoluzione delle forme espressive rappresentata dalla trattazione di temi alti, affiancando o sostituendo al latino il volgare, diviene un terreno di innovazione e di conflitto. C'è un'idea d'Italia che nasce dalla questione della lingua: dalla necessità – politicamente motivata – di un transito dal latino al volgare. Uno dei paradossi del passaggio alla modernità è rappresentato dal fatto che l'Italia e la Germania sono gli unici paesi d'Europa che hanno formato una lingua nazionale molto tempo prima dell'unificazione politica. Quanto alla lingua italiana – la macchina linguistica del toscano, destinata a diventare lingua nazionale –, essa comincia proprio con Dante, si perfeziona con Petrarca e poi giunge a Machiavelli. La Germania arriverà due secoli più tardi, con la traduzione in volgare della Bibbia da parte di Lutero. Abbiamo così a che fare con il fenomeno di due Stati politicamente “tardivi” in cui l'idea di lingua e l'idea di nazione si sovrappongono e intrecciano fino a coincidere.

È stato un processo lungo. E Dante ne era perfettamente consapevole, almeno da quando con il *De vulgari eloquentia* comincia a parlare del volgare come una lingua non affetta da *inopia verborum*, tutt'altro che povera di parole, di mezzi espressivi, e per questo capace di trattare temi altissimi - come egli stesso dimostrerà con la *Commedia*. Sotto questo profilo, l'idea d'Italia si presenta davvero come un'invenzione dei poeti. Oltretutto, Dante era a conoscenza del fatto che la lingua letteraria per eccellenza della penisola era stata fino ad allora il siciliano. Furono infatti i poeti provenzali, che attraverso la corte degli Svevi giunsero in Sicilia, a dar vita a un primo codice linguistico letterario. È stato dunque un

processo travagliato e complesso quello che ha condotto alla formazione della macchina linguistica del fiorentino come base della nostra lingua – e della nostra identità – nazionale. Non per nulla, nel richiamo all'idea d'Italia con cui si chiude il *Principe*, Machiavelli non troverà di meglio che citare i versi di Petrarca.

Malgrado le marcate, ovvie differenze di ordine storico-culturale e religioso, Dante non è affatto lontano da Machiavelli nella sua concezione della politica. Nella *Monarchia* Dante si sbarazza dell'idea per la quale l'*auctoritas* papale avrebbe un grado di superiorità rispetto alla *potestas* imperiale. Entrambe in realtà discendono da Dio, e pertanto hanno pari rilevanza. Il senso della metafora dei “due soli” sta appunto a significare che esse esercitano la loro funzione in ambiti autonomi e distinti. Dante precisa che un sole non è più luminoso dell'altro, non vanta un potere più alto. D'altro canto, non è neppure proponibile il dualismo di papa Gelasio, che in una lettera all'imperatore bizantino ricorse all'immagine delle “due spade” per rivendicare da un lato l'indipendenza ecclesiastica e dall'altro insinuare l'idea che l'imperatore dipendesse spiritualmente dal pontefice. L'imperatore, per Dante, non deve cercare la propria legittimità nel papa. Per dirla con una battuta, non ha alcun bisogno di esibire rosari per legittimarsi, in quanto la sua legittimità si forma per intero nell'autonomia dell'ambito politico.

Per afferrare il senso dell'autonomia del politico in Dante è allora necessaria, come si diceva, una lettura incrociata della *Monarchia* (e dello stesso *Convivio*) con la *Commedia*: in particolare con il ruolo che viene a svolgere, nel *Purgatorio*, la distinzione tra Paradiso terrestre e Paradiso celeste. Si tratta – come ha messo in luce Ernst Kantorowicz nel capitolo ottavo della sua classica opera del 1957 *The King's Two Bodies* – di uno snodo decisivo: quello in cui Dante afferma la possibilità della politica di realizzare la felicità terrena del genere umano senza alcun bisogno della teologia, ma con il solo ricorso agli insegnamenti della filosofia e dell'etica degli antichi.

Cruciale è qui la struttura che distingue e connette i diversi gradi di ascesa purgatoriale fino al Paradiso terrestre, collocato in cima alla montagna (ma per questo – non avendo il tempo di soffermarmi – rimando al recente e importante *Purgatorio e Antipurgatorio* di Gennaro Sasso). Cosa significa, per Dante, porre come custode del Purgatorio Catone Uticense? Vale a dire: un pagano suicida in nome della libertà, intesa come qualcosa che vale più della vita. Significa che i principi etici e filosofici degli antichi sono sufficienti alla realizzazione del fine politico della pace e della felicità terrena. E che le *virtutes intellectuales* (o acquisite),

le virtù cardinali di forza, prudenza, temperanza e giustizia, che erano costitutive dell'etica degli antichi e Catone incarnava al massimo grado, sono in grado di trasformare la moltitudine degli umani in una comunità politica, senza alcun bisogno di ricorrere alle *virtutes infusae*, alle virtù teologali di fede, speranza e carità: comunque necessarie in vista della salvezza individuale. Dante traccia così una netta linea di confine tra lo spazio politico del paradiso terrestre e quello salvifico del paradiso celeste. Ma – giungendo a un altro nodo cruciale – qual è il soggetto che prende forma nella sfera autonoma del politico? E a questo punto viene preziosa la lettura incrociata tra *Commedia* e *Monarchia*.

Il termine di *humanitas* viene sottratto alla sua opalescente vaghezza per essere declinato in rapporto ai concetti di *dignitas* e *universitas*. Come ha opportunamente osservato Claude Lefort nel suo ampio saggio introduttivo all'edizione francese della *Monarchia* pubblicata nel 1993 – per diversi aspetti debitore di Kantorowicz –, Dante è il primo ad intendere sotto il termine umanità tanto la dignità propria di ogni essere umano, quanto il genere umano preso nella sua intera estensione. Il primo, dunque, a immaginare la *humana civilitas* come una «société politique universelle». E qui entra in campo il rapporto con il diritto. L'elaborazione di questi nuovi concetti è stata in Dante favorita dal confronto con la civilistica e la canonistica del suo tempo. Malgrado la sua diffidenza nei confronti dei giuristi “decretalisti”, alleati con i papi Gregorio IX e Bonifacio VIII, nelle sue opere dottrinali e nella stessa *Commedia* si avverte la consuetudine con i temi del suo amico Cino da Pistoia, poeta e giurista (a dimostrazione dello straordinario incrocio di saperi nell'Italia a cavallo tra XIII e XIV secolo) ma soprattutto maestro di Bartolo da Sassoferrato, la cui opera è alla base della teoria moderna della sovranità. E sarà proprio Bartolo a valorizzare la *Monarchia*: nella quale l'impianto giuridico dell'impero come monarchia secolare prefigurava la moderna idea dello Stato sovrano, dotato di una *potestas superiorem non recognoscens*. Tutto ciò avveniva lungo la traccia dei grandi “glossatori”, esaminati a suo tempo da Francesco Calasso in un libro che ha ancora oggi molto da insegnare. Ed è indubbio che lo studio del diritto sia servito a Dante nel costruire un modello di politica capace di tenere insieme, in una tensione feconda, l'impersonalità della funzione e la *virtus* individuale: dal proconsole, al magistrato, alla stessa figura di un imperatore *philosophissimos* come Federico II.

La nuova prospettiva delineata dalla *Monarchia* si situa, dunque, nel punto di intersezione tra filosofia, politica e diritto. Un ruolo essenziale vi svolgono i termini *corpus* e *universitas*: concetti interdipendenti del discorso

giuridico-politico medievale in grado di risolvere in una figura collettiva la questione del rapporto tra unità e pluralità. Non rimanda, tuttavia, a una teologia politica ma, lo vedremo alla fine, a una teologia della storia connessa all'idea di *plenitudo temporum*, di una pienezza dei tempi in cui si manifesta l'idea di universalità del genere umano. Un momento cruciale di questo percorso è rappresentato dal motivo aristotelico dell'“intelletto possibile” come passaggio dalla *multitudo* alla comunità. Motivo che Dante introduce con un esplicito richiamo ad Averroè. Per questa ragione Dante viene oggi considerato addirittura iniziatore dell'“averroismo politico” da uno dei principali studiosi della filosofia medievale come Alain de Libera.

Ma qui occorre puntualizzare alcune cose. Non vi è dubbio che, nei suoi riferimenti al lascito aristotelico, Dante non può evitare di riprendere temi averroisti: Aristotele nell'Occidente medievale non transita se non per il tramite di Ibn Rushd. E altrettanto indubbio è che Cavalcanti abbia trasmesso a Dante elementi dell'averroismo. Ma, a differenza della tesi sostenuta da Bruno Nardi nel suo celebre saggio del 1940 *L'averroismo del “primo amico” di Dante*, sono convinto che la ragione del dissidio tra Dante e Guido non riguardi l'atteggiamento nei confronti di Averroè, ma si collochi su un altro terreno: che investe direttamente il dilemma, insieme filosofico e poetico, se l'amore, quell'«accidente [...] ch'è chiamato amore», con cui inizia lo straordinario ed ermetico *Donna me prega*, rappresenti una possibile via (come pensava Dante) o non piuttosto un ostacolo (come riteneva Cavalcanti) alla verità. Troppo drastico, inoltre, pare a me oggi in Nardi, diversamente da quanto pensassi nei miei anni giovanili, il contrasto tra l'averroismo di Cavalcanti e il “platonismo” di Dante. E, come dirò più avanti, il contrasto sul modo di intendere l'“intelletto d'amore” dipende dal desiderio di Dante di tenere insieme i poli del singolare e dell'universale, a fronte del persistere di Guido nel sentimento tragico di un'irrevocabile e dolorosa contingenza del singolo.

Intanto, dobbiamo porci una domanda: come mai Dante colloca Sigieri di Brabante, questo grande filosofo fiammingo noto come esponente dell'“averroismo latino”, nel Paradiso accanto a Tommaso, mentre aveva collocato nel limbo «Averrois che 'l gran commento feo»? Per tentare una risposta dobbiamo tener conto di due aspetti: una questione generale, che investe la “geografia normativa” della *Commedia*, e una questione specifica, riguardante la ricezione dell'averroismo da parte di Dante.

Riguardo al primo aspetto, occorre considerare che la *Commedia* è permeata di rituali giuridici in base ai quali Dante «giudica e manda»:

svolge una funzione di giudice che decide il luogo spettante alle diverse personalità facendosi interprete della giustizia divina. Ma, come qualcuno ha osservato, nella concezione dantesca della giustizia divina un ruolo centrale è giocato proprio dai casi-limite. Il che non deve tuttavia indurci a fare di Dante un teorico dello stato d'eccezione. Ma piuttosto aiutarci a comprendere che l'elaborata geografia normativa della *Commedia* si regge proprio sugli effetti paradossali prodotti dalle eccezioni: pagani salvati, come Catone Uticense, dannati compatiti, come Paolo e Francesca, esempi di *hybris* ammirati, come Ulisse, e – venendo al punto – l'averroista Sigieri in Paradiso e il Maestro Averroè nel limbo. Eccezioni significative che per il Dante-giudice servivano a bilanciare l'inflessibile dettato della legge con un senso più alto della giustizia, improntato alla "vita compresa" e alla *humanitas*.

Ma qui si rende necessario un supplemento d'indagine. Riguardo ai particolari motivi che hanno indotto Dante ad "ammettere" Sigieri tra i beati, facendone addirittura tessere l'elogio dall'acerrimo avversario Tommaso, va posto in luce un aspetto del tutto trascurato da Kantorowicz, ma decisivo per comprendere la relazione complessa che la *Monarchia* e la *Commedia* intrattengono con Averroè e con l'averroismo: il peculiare e tragico percorso del filosofo fiammingo. Nella disputa con Tommaso, la materia del contendere riguardava la tesi di Averroè per cui non solo l'intelletto agente ma anche l'intelletto possibile, l'*intellectus in potentia*, erano unici e separati dai corpi. Questa tesi era stata in effetti ripresa da Sigieri nelle *Quaestiones in tertium de anima* del 1269, dove l'intelletto veniva definito una sostanza unica per l'intera specie umana: un intelletto comune, una entità monopsichica separata che si trasmette ai singoli individui nella forma di immagini intelligibili ottenute tramite i sensi. Nella sua dura risposta dell'anno dopo, *De unitate intellectus contra averroistas*, Tommaso sosteneva che negare l'esistenza di un intelletto individuale comportava l'esclusione dell'immortalità dell'anima. A questo attacco seguì immediatamente la condanna delle tesi di Sigieri da parte delle autorità ecclesiastiche di Parigi (dove il filosofo fiammingo insegnava). La replica consegnata da Sigieri nelle *Quaestiones de anima intellectiva* del 1273 e nelle *Quaestiones super librum de causis* del 1275-1276 conteneva una sostanziale revisione, affermando una netta distinzione tra filosofia e teologia: le tesi da lui sostenute, dichiarava, erano valide solo in ambito logico-filosofico, ma non intendevano in alcun modo negare né la superiorità della verità rivelata né l'esistenza di una "cooperazione" tra l'intelletto unico e l'intelletto del singolo. Questa revisione, che affermava

la reciproca autonomia di ambito filosofico e teologico in termini per molti aspetti congeniali alla prospettiva di Dante, venne tuttavia ritenuta da Tommaso e Bonaventura una palinodia flebile e poco convincente. A quel punto Sigieri si appellò al papa. Ma nel 1282, mentre si trovava in attesa della sentenza nella curia papale di Orvieto, venne pugnalato a morte da un chierico che gli faceva da segretario. Si può allora ben comprendere, alla luce di questa complessa e tragica vicenda, il senso della decisione di Dante di collocarlo tra i sapienti del Cielo del Sole.

Che si trattasse di una scelta coraggiosa, lo testimoniano in controtuce gli argomenti addotti da un acerrimo avversario dell'Alighieri: il teologo domenicano Guido Vernani. Il quale, nel *De reprobatione Monarchie* del 1328, rivolgeva all'opera una duplice imputazione: non solo una interpretazione tendenziosa di Aristotele per conferire legittimità autonoma all'Impero, ma soprattutto l'*error pessimus* di postulare un intelletto unico per l'intera umanità. Del resto, a riprova della radicalità delle sue tesi, va ricordata la persistente ostilità della Chiesa nei confronti di Dante: papa Giovanni XXII nel 1329 decide di dare alle fiamme la *Monarchia*, che nel 1559 verrà addirittura inserita nella prima edizione dell'*Index librorum prohibitorum*.

Per dare un'idea del carattere dirompente della prospettiva delineata in quest'opera, basterà leggere lo straordinario passo del primo libro sul ruolo svolto dall'intelletto possibile nella trasformazione della moltitudine in comunità universale: «il grado ultimo della potenza dell'umanità è la potenza o virtù intellettuale. E poiché questa potenza non può essere ridotta in atto tutta in una volta ad opera di un solo uomo o di qualcuna delle comunità particolari [...], è necessario che il genere umano sia costituito da una moltitudine (*multitudo*), per mezzo della quale questa potenza sia attuata interamente; così come è necessaria una moltitudine di cose generabili perché tutta la potenzialità della materia prima si traduca sempre in atto; altrimenti si darebbe una potenza separata, la qual cosa è impossibile. E con questo giudizio concorda Averroè nel commento al *De anima*» (*Mon.*, I, III, 7-9).

Sulla scorta di questo fondamentale e imprescindibile passo, si rende necessaria una messa a punto del particolare modo in cui Dante usa i testi di Averroè per introdurre il vero attore della politica: una *multitudo* che può tradurre in atto l'intelletto possibile, l'*intellectus in potentia*, solo costituendosi in *humana civilitas* e *universitas humani generis*. Qui la vera radice del dissidio con il "primo amico" Guido Cavalcanti, che non investe in nessun caso il fatto bensì il *modo* di richiamarsi al commento di Ibn

Rushd: Dante proteso a operare una saldatura tra singolare e universale, Guido concentrato sull'elemento tragico e irrisolvibile della contingenza del singolo. Ma qui si apre un nuovo, affascinante problema, i cui risvolti sulla politica restano ancora tutti da scoprire.

Mentre gli averroisti pensavano a un intelletto separato che doveva realizzarsi in un individuo dotato di particolari qualità di pensiero, Dante invece pensa a una comunità, a una dimensione collettiva. Sorge spontaneo il richiamo al *general intellect* di Marx. Ma è consigliabile non forzare oltre misura l'analogia: anche se sono note le suggestioni che Dante ha esercitato su di lui e sulla sua opera. Dante pensava in ogni caso a un intelletto universale *immanente*, non separato dagli individui umani che lo costituiscono, capace di dar luogo a una comunità.

Vengo così all'ultimo nodo cruciale. La netta demarcazione di confini tra politica e fede, felicità terrena (comune) e beatitudine celeste (individuale), esclude a rigore la possibilità di una teologia politica. Come prima accennavo, vi è tuttavia un punto, un solo punto di intersezione, in cui i due ambiti si incrociano. Questo punto è rappresentato dall'idea di *plenitudo temporum*: una pienezza dei tempi che non ha nulla a che fare con una promessa messianica ma piuttosto con un evento già accaduto nella storia, ma di tale portata da determinare un punto di non ritorno del viaggio dell'umanità. Questo evento coincide con l'avvento di Cristo, che separa il tempo della storia in un prima e un poi. Ma in che senso questo evento-avvento ha una portata decisiva per la politica? E qui l'argomento messo in campo da Dante a favore dell'Impero come monarchia secolare e modello della *humana civilitas* è letteralmente straordinario: Dio, il Padre, ha voluto che il Figlio nascesse nella "pienezza dei tempi" della Pax Augustea come *civis romanus*. Grazie a questo punto di intersezione tra concetto teologico-storico della *plenitudo temporum* e universalismo della *Civitas* imperiale di cui fu cantore la sua guida Virgilio, Dante può "eternizzare" la forma dell'Impero senza smentirne il carattere secolare. La pienezza dei tempi consiste pertanto in un duplice avvento: l'avvento dell'impero del "saggio Augusto", che con la sua universalità rende possibile l'avvento di Cristo come cittadino romano e la stessa universalità cristiana. Una saldatura perfetta tra autonomia secolare e autonomia spirituale nel segno della *civitas romana*, sancita dalle parole che Beatrice rivolge a Dante nel canto XXXII del *Purgatorio*: «E sarai meco senza fine cive/di quella Roma onde Cristo è Romano».

L'éschaton per Dante non è davanti a noi ma alle nostre spalle: è l'avvento di Cristo che divide il tempo in un prima e un dopo.

Esattamente come divide il tempo l'evento dell'Impero romano e della pace universale augustea. Da qui la reciproca autonomia della salvezza individuale e della politica come realizzazione della *humana civilitas*. In Dante la politica è indipendente, rimanda a una comunità che incarna in sé l'intelletto generale, la *potentia sive virtus intellectiva* del genere umano. E questa comunità, abbiamo visto, è in grado di realizzare la pace e la felicità terrena con gli insegnamenti della filosofia classica, senza alcun bisogno di ricorrere alla teologia.

Se, tuttavia, il soggetto politico della felicità terrena è la *universitas* del genere umano, il soggetto del peccato e della redenzione, della salvezza e della beatitudine celeste, sarà sempre una persona singolare.



ROCCO PEZZIMENTI

## *La pace e l'ordine mondiale in Dante*

### 1. *Introduzione*

Dante si occupò di politica per «diradare le tenebre dell'ignoranza in tutti questi re e in tutti questi principi, a dimostrare il genere umano libero dal loro giogo». Questo intento è presente soprattutto nel secondo libro del *De Monarchia*. In questo libro «egli immagina che un solo monarca sia necessario in tutto il mondo, o almeno uno che sopra tutti gli altri Principi abbia podestà (...) [per] un gran disegno di pace universale; perché, dic'egli, la guerra non sorge se non tra due eguali»<sup>1</sup>. Il contrasto, lo scontro, l'oppressione, ma anche i loro opposti come l'equilibrio, la pace e il consenso, sono da sempre, e lo sono anche per l'Alighieri, i grandi temi della politica. Per questo, come ci ricorda Gramsci, Dante è un Poeta e un pensatore politico<sup>2</sup>. Naturalmente occorre «liberare la dottrina politica di Dante da tutte le superstrutture posteriori, riducendola alla sua precisa significazione storica»<sup>3</sup>. Solo così si potrà vedere l'originalità e, per certi versi, l'attualità del suo pensiero.

### 2. *Le premesse di una riflessione*

Molti, ancora oggi, ritengono che Dante sia debitore al pensiero di Tommaso per più di un aspetto. In realtà il Poeta recepisce il pensiero dell'Aquinate, ma va oltre e questo non solo in campo teologico, ma anche in quello politico e giuridico. Lo stesso Tommaso è stato letto unicamente in chiave neoaristotelica, ma, a ben vedere, si tratta di una

---

<sup>1</sup> A. ROSMINI, *Della politica dantesca*, in *Opere di Antonio Rosmini. Scritti letterari*, a cura di L.M. Gadaleta, U. Muratore, Città Nuova, Roma 2021, p. 562.

<sup>2</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol. I, p. 522.

<sup>3</sup> ID., *Quaderni del Carcere*, cit., vol. II, p. 758.

visione alquanto riduttiva del suo pensiero nel quale confluiscono, oltre al pensiero patristico e quello di Sant'Agostino, il pensiero medievale e tutta la riflessione romana.

Tommaso ricorda che Cicerone scrive: «l'inizio del diritto è partito dalla natura; in seguito altri elementi utili alla natura divennero consuetudini»<sup>4</sup>. Ciò vuol dire che questi elementi utili intendevano perseguire finalità particolari. Si sottintende qui il diritto di proprietà, assente nello stato di natura. «Ora il fine della legge positiva è il benessere degli uomini, come anche insegnano i giuristi», tanto è vero che, proprio la legge positiva, instaura il diritto di proprietà, frutto «della ragione dell'uomo per migliorare la sua esistenza»<sup>5</sup>. È chiaro che quando si parla di giuristi, ovviamente, ci si riferisce al Digesto. Altrettanto chiaro è che la libera azione dei singoli tende al proprio benessere. Un'idea di questo genere, naturalmente assecondava la rinascita economica che trovava, allora, nei comuni gli attori fondamentali. Dante e il suo rapporto con Firenze ne sono un'espressione.

Ciò spiega anche perché, un po' ovunque, fu un fiorire di Statuti e di "Costituzioni" che in qualche modo si richiamavano a quel diritto romano che era entrato a far parte degli studi universitari del tempo. Ogni istituzione voleva uscire dall'incertezza, frutto di una situazione politica che si voleva chiudere per sempre. Tutto ciò evidenziava un presupposto ancor più importante. Era un preciso monito, a chi governava a qualunque livello, che le sue funzioni erano esercitate su uomini liberi che avevano tutto il diritto di migliorare la propria vita attuando il bene comune. Tommaso esplicita in modo chiarissimo questa convinzione tanto è vero che «se il governo è ordinato non al bene comune della società, ma agli interessi privati di colui che la comanda, si attuerà un regime ingiusto e corrotto»<sup>6</sup>.

A proposito del governo, va detto che Tommaso preferisce la Monarchia anche se non è alieno dal riconoscere altre forme di governo. Ritiene che il monarca possa garantire meglio l'unità dello Stato, far prendere più facilmente alcune decisioni e, nel contempo, far perseguire gli interessi dei singoli. È comunque consapevole dei *rischi di una tale istituzione* che può facilmente degenerare in tirannia. Per questo stabilisce una serie di

<sup>4</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, II, q. 91, a. 3, in *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, vol. II. Ho trattato in altra sede queste tematiche: R. PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà. Storia della società aperta dal mondo antico alla modernità con lettere di K.R. Popper, I. Berlin e H. Putnam*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, punto 5.4 e segg. della prima parte.

<sup>5</sup> *Ivi*, I, II, q. 95, a. 3 e I, II, q. 94, a. 5, ad 3um.

<sup>6</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *De Regimine Principum*, I, 2, 1, in *Opera Omnia*, cit., vol. III.

limiti a questa come a ogni altra forma di governo. È anche preoccupato che, sotto un monarca, i cittadini non siano adeguatamente stimolati nel loro impegno sociale, economico e politico. «Il più delle volte infatti succede che i sudditi di una monarchia nutrano minori stimoli per il bene comune perché si fanno l'idea che i loro sforzi per il benessere sociale non tornino a loro vantaggio, ma giovino a un altro il cui potere comprende anche il bene comune». Diventano così pigri e diffidenti perché vedono le ragioni del bene comune difficilmente sottraibili all'interesse specifico del potere, al contrario, quando vedono il potere lontano da certi interessi, «promuovono il bene comune non come una cosa altrui, ma come fosse un bene proprio»<sup>7</sup>. Qui scatta la molla del principio di responsabilità, strettamente connesso a quello di interesse.

Tommaso, e sarà così anche per Dante, riconosce che la responsabilità è tipica di chi governa le repubbliche cittadine perché, qui, i governanti hanno un potere temporalmente fissato e gli interessi personali sono smascherabili più facilmente. «Per questo l'esperienza dimostra che una città retta da governatori che durano un anno, a volte è più prospera di quelle città – magari tre o quattro unite tra loro – governate da un re». Interessante è il fatto che, in queste circostanze, quando si chiedono alla cittadinanza sacrifici, questi diventano più tollerabili. Infatti, «la gente trova più gravosi modesti oneri imposti dai re, che non delle pesanti tasse che vengono richieste dalla massa dei cittadini»<sup>8</sup>. È per queste ragioni che il monarca di cui parla Tommaso assomiglia più a un re dell'antica Roma o a un esecutivo presidenziale dei nostri giorni.

Tutto questo non deve essere considerato come una forzatura. Dovrei riportare un lungo tratto del *De Regimine Principum* nel quale sostanzialmente si parla di un esecutivo efficiente. Innanzitutto questo re deve essere eletto dai cittadini che devono scegliere «una persona fornita di doti che offrano la morale certezza che non scivoli in tirannia». Inoltre bisogna porre «dei limiti al suo potere, allo scopo che non gli torni facile slittare nella tirannide». Se poi questo dovesse accadere, si devono «cercare gli eventuali rimedi»<sup>9</sup>. I cittadini hanno, quindi, un ruolo attivo nel processo politico e non si limitano solo a eleggere chi li amministra. Il popolo resta il vero attore di ogni attività politica.

Come nell'antica Roma, il re non è tale per nascita o per dinastia e «la società che lo ha creato re può legittimamente rimuoverlo o limitarne

---

<sup>7</sup> *Ivi*, I, 5, 1.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, I, 7, 1.

il potere<sup>10</sup>. La rimozione non riguarda solo i vertici del governo<sup>11</sup>, ma le diverse cariche politiche. Questo facilita il rinnovamento e la crescita del corpo politico. Il discorso sui limiti ha, per Tommaso, un altro notevole risvolto: evita alla politica lo sconforto del popolo che rassegnato all'ingiustizia e all'insicurezza è portato ad accettare qualunque mezzo, persino quello rivoluzionario, pur di cambiare. Questo perché, in certi frangenti, «quando uno è preso dalla disperazione di non riuscire più a salvarsi, è portato dalla propria audacia a qualunque estremismo»<sup>12</sup>. La limitazione del potere è perciò elemento essenziale della politica.

Insomma, la politica serve a farci vivere bene e meglio. È questo un significato molto ampio e, per quei tempi, quasi inimmaginabile e va «da preoccupazioni che oggi definiremmo ecologiche, come la salubrità dell'ambiente, all'opportunità e ai luoghi di divertimento, fino alla necessità di trovare per tutti una occupazione»<sup>13</sup>. Da tutto ciò emerge, come ha sottolineato Passerin d'Entrèves<sup>14</sup>, che lo Stato e l'autorità politica sono per Tommaso valori positivi anche quando non ispirati ai valori cristiani, purché giustificati dal diritto naturale e positivo.

Inoltre, in qualunque società, occorre obbedire alle leggi ma, Tommaso, anche qui, distingue tra *subiectio servilis* e *subiectio civilis*. La prima non è conforme alla natura umana mentre la seconda è necessaria a qualunque consorzio civile per garantire una coesione al corpo sociale. Si deve ad ogni modo considerare, per la *subiectio civilis*, che essa deve implicare limiti imprescindibili, dai quali prende forma il diritto di resistenza. Se questi limiti vengono infranti si consuma sempre un'ingiustizia. C'è da evidenziare che quest'ultima, oltre che giuridica e politica, può essere anche di natura morale e addirittura fiscale. L'Aquinate ci ricorda che le tasse sono doverose per assolvere quelle che sono le spese necessarie alla comunità e, se non sono sufficienti, si possono richiedere ulteriori contribuzioni ai singoli. «Lo stesso criterio vale in casi di emergenza, in cui è necessario erogare somme maggiori [...]. È invece assolutamente immorale che i governanti esigano tasse superiori ai limiti stabiliti solo

<sup>10</sup> *Ivi*, I, 7, 4.

<sup>11</sup> *Ivi*, I, 16, 6.

<sup>12</sup> *Ivi*, I, 11, 6.

<sup>13</sup> PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punto 5.16, parte prima. Questi argomenti sono sviluppati da S. Tommaso d'Aquino nei primi quattro capitoli del secondo libro del *De Regimine Principum*, quelli che, insieme all'intero primo libro, costituiscono la parte effettivamente scritta dall'Aquinate.

<sup>14</sup> A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Introduzione*, in S. TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Zanichelli, Bologna 1946, p. 12.

per avidità di guadagno o per abbandonarsi a spese senza giustificazione ed esagerate»<sup>15</sup>. Come si vede, il senso del limite riguarda tutti, governati e governanti.

Si capisce a questo punto perché Lord Acton<sup>16</sup> definì quella di Tommaso la prima elaborazione compiuta della teoria Whig. Leggendo attentamente l'Aquinate, si potevano trovare già presenti temi di una politica liberale come «la monarchia limitata ed elettiva, un'aristocrazia di meriti, il consenso, la partecipazione alla gestione del potere a vari livelli, il diritto di ribellione e di deposizione del tiranno»<sup>17</sup>. Che in questa prospettiva si ponessero le basi per lo sviluppo dei principi liberali è indubbio perché, come sostiene giustamente Fasnacht<sup>18</sup>, per la prima volta si presenta la libertà di coscienza come fondamento della vera libertà. Questi temi saranno cari anche a Dante che punterà su una visione più articolata e, nello stesso tempo, più universale del potere senza però mai perdere di vista la libertà, come mostra assai chiaramente in più di un'occasione. Basterebbe, per tutte, la figura di Catone sul quale ritornerò tra poco.

In questa prospettiva tomista, sulla quale si pone anche Dante, in certi frangenti, quando le leggi vanno oltre quella che possiamo definire una sana razionalità in vista del bene comune, come dirà Balmes<sup>19</sup>, disobbedire diventa un obbligo morale. Non a caso riprenderà questo argomento il Vitoria<sup>20</sup> quando si tratterà di difendere i diritti degli abitanti delle nuove terre.

### 3. *La politica come coordinamento dei diversi poteri*

Uno dei problemi di fondo del pensiero politico cristiano che, ovviamente, interessa anche Dante è quello dell'unità politica. Si badi

<sup>15</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *De Regimine Judaeorum*, in *Opera Omnia*, cit. vol. 3, p. 408.

<sup>16</sup> J.E.E. DALBERG, LORD ACTON, *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan & Co., London, 1907, p. 37.

<sup>17</sup> PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punto 5.19 della prima parte.

<sup>18</sup> G.E. FASNACHT, *Acton's Political Philosophy. An Analysis*, Hollis and Carter, London 1952, p. 34.

<sup>19</sup> J.L. BALMES, *Antología Política de Balmes*, por J.M.G. Escudero, Editorial Católica, Madrid 1981, § 433.

<sup>20</sup> C. SORIA, *Introducciones a La Suma Teologica, Tratado de la Ley en General*, B.A.C., Madrid, 1956, p. 10.

bene però che questa unità è ben diversa da quella elaborata dalla visione platonica intesa cioè in modo monolitico, direi quasi sclerotico, e comunque comprensibile solo a pochi eletti, vale a dire i reggitori filosofi. Quella cristiana è un'unità articolata che valorizza le differenze perché l'ambito sociale che le manifesta è considerato più ampio dello spazio politico che interessa solo in parte la vita dei singoli<sup>21</sup>. Proprio questa è la visione dell'Impero che ha Dante e che lo considera «come la necessaria coordinazione di tutti i tipi di comunità minori ognuna di esse autonoma e indipendente nella propria sfera»<sup>22</sup>. Pur riprendendo dal passato un'idea assai originale dell'*Imperium*, sulla quale tornerò in seguito, si può dire che qui si anticipi la necessità di un organismo sovranazionale che sappia armonizzare tutte quelle autonomie locali e nazionali che, su questioni di loro interesse diretto, godono della più piena autonomia.

È nella *Commedia*, e più precisamente nei sestetti tre canti delle tre diverse cantiche, che tale concezione viene chiaramente in evidenza<sup>23</sup>. I diversi organismi politici che emergono dalle autonomie, e infine lo stesso Impero, hanno lo scopo di garantire la pace per superare quel clima di incertezza e di crisi politica che, altrimenti, costringe gli esseri umani a vivere di espedienti e senza possibilità di programmazione. Per Dante, la pace non costituisce un obiettivo da raggiungere, è bensì la preconditione che assicura la piena realizzazione delle facoltà umane e lo sviluppo dell'intelligenza.

Nel sesto canto dell'*Inferno* si parla dell'autonomia comunale e il riferimento obbligato è Firenze. Sappiamo tutti l'impegno profuso da Dante nelle vicende politiche della sua città, pagato con l'esilio. L'onestà e il senso di giustizia quasi non esistono più al punto che risulta perfino difficile parlarne.

Giusti son due, e non vi sono intesi:  
superbia, invidia e avarizia sono  
le tre faville c'hanno i cuori accesi (*Inf.*, VI 73-75)

Da questa crisi morale, che provoca poi insicurezza, risulta difficile uscire. Quella che oggi definiremmo la democrazia comunale sembra incapace di ristabilire se stessa. La fine della comunità locale è frutto anche

<sup>21</sup> Su questo tema dell'unità si veda R. PEZZIMENTI, *Perché è nata la Dottrina sociale della Chiesa? Tra Magistero e pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 45 e segg.

<sup>22</sup> M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, ECIG, Genova 1992, vol. 1, p. 190.

<sup>23</sup> Per questo argomento riassumo parte del capitolo VI della prima parte di PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punti 6.3, 6.4, e 6.5.

di una perdita di legittimità che apre la strada a prepotenze di ogni genere.

Nel sesto canto del *Purgatorio* si passa all'analisi delle comunità nazionali, vale a dire i regni. Qui è il caso dell'Italia, uno Stato che non c'è. La corruzione dei comuni e delle repubbliche è dilagata, ormai, nell'intera penisola.

Ahi serva Italia, di dolore ostello,  
nave senza nocchiere in gran tempesta,  
non donna di province, ma bordello! (*Purg.*, VI 76-78)

La conseguenza di questa drammatica situazione è la perdita della pace. Ne deriva non solo l'insicurezza privata, ma dell'intera vita sociale, civile ed economica. Incertezza e sfiducia nelle città, nei mari, nei porti e nelle comunicazioni interne che genera una crisi nei commerci e nelle vicende politiche. Da qui a ridursi a uno stato servile il passo è breve. Si determinano infatti governi arbitrari, non solo privi di regole, ma anche senza precise prospettive<sup>24</sup>. Tutto ciò genera lo sconforto dantesco:

Cerca, misera, intorno dalle prode  
le tue marine, e poi ti guarda in seno,  
s'alcuna parte in te di pace gode (*Purg.*, VI 85-87)

A questa decadenza politica delle istituzioni locali e nazionali può porre rimedio un'autorità che oggi definiremmo globale. Non sostituendosi a esse, ma ristabilendo quelle condizioni di legalità e di pace conseguenza del prestigio e dell'autorità di cui gode l'Impero. Siamo così al sesto canto del *Paradiso*. Certo, l'*Imperium* al tempo di Dante non attraversava un buon momento, ma il Poeta è convinto che per superare le crisi non ci sia altra strada di un organismo sovranazionale che sappia richiamare ciascuno alle proprie responsabilità.

Da qui il richiamo alla figura di Giustiniano che più di ogni altro, nell'immaginario medievale, richiamava l'idea di legalità e di giustizia, per via della codificazione del diritto romano e per il suo richiamo all'autorità imperiale di Roma. Di questo imperatore Dante ha notizie scarse, per tanti versi lacunose ed estremamente laudative. È però indubbio che il suo *Corpus* abbia ormai segnato un'epoca e gli abbia conferito gloria imperitura.

---

<sup>24</sup> N. SAPEGNO, *Commento a La Divina Commedia*, vol. II, *Purgatorio*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 65.

Cesare fui e son Giustiniano  
 che, per voler del primo amor ch'ï sento,  
 d'entro le leggi trassi il troppo 'l vano (*Par.*, VI 10-12)

Emblematico il primo verso appena riportato (*Cesare fui e son Giustiniano*) che evidenzia un'altra convinzione cristiana: la politica intesa come servizio. Fui Cesare, in quanto imperatore, ma ora sono semplicemente Giustiniano, si presenta con il solo nome di battesimo che è l'unico che si mantiene quando si entra a far parte del Regno di Dio.

Cruciale è il terzo verso appena riportato: *d'entro le leggi trassi il troppo 'l vano*. Fatto questo avvenuto certamente non arbitrariamente in quanto l'Imperatore si avvale di un gruppo di esperti presieduti dal giurista Triboniano. Se a costoro delegò la più grande impresa della sua politica amministrativa, ad altri, è il caso di Belisario, delegò la politica militare e, per certi versi, la politica estera. Al generale

cui la destra del ciel fu sì congiunta,  
 che segno fu ch'ï dovessi posarmi (*Par.*, VI 26-27)

Che tutto ciò corrisponda alle vere intenzioni di Giustiniano è poco rilevante. Quello che è da rimarcare «è che nella concezione politica di Dante, l'autorità imperiale è tale perché delega alcune sue funzioni e coordina i suoi migliori collaboratori essendo, però, sottoposta alle leggi alla cui autorità lo stesso Imperatore deve sottomettersi»<sup>25</sup>. Già all'inizio del *De Monarchia* si può avvertire che il potere imperiale è stato istituito per coordinare tutte le diverse finalità alle quali mirano le autorità inferiori e con queste ha in comune il mantenimento della pace, «perché sarebbe pazzesco che esiste il fine di una società e di un'altra e che non esiste un unico fine valido per tutte»<sup>26</sup>. Ma che intende Dante con la pace? Sarebbe errato considerare la pace solo come un fine della società, essa ne rappresenta soprattutto la premessa perché, solo laddove essa sussiste ed è duratura, l'umanità si realizza compiutamente sia sul piano pratico, “arti e commerci”, sia su quello intellettuale, perché lo studio e la ricerca hanno bisogno di quello stato d'animo che solo la pace riesce a garantire. Solo nella pace, poi, si realizza quel massimo di giustizia possibile che, in situazioni turbolente, è impossibile assicurare<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punto 6.5 della prima parte.

<sup>26</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 2, a cura di F. Sanguineti, Garzanti, Milano 1985.

<sup>27</sup> *Ivi*, I, 11.

Garantendo questa pace, che è sinonimo di convivenza civile, si può anche vivere in libertà. Grazie a questa «siamo sulla terra felici come uomini e in cielo come dèi»<sup>28</sup>. Tale libertà non può essere assicurata dalle buone intenzioni dei politici, si trattasse pure del migliore degli imperatori, ma deve essere garantita dalle leggi. Il diritto è per Dante, nella migliore tradizione romana, l'espressione della storia di una civiltà. Le sue parole al riguardo sono più che esplicite: «il diritto è un rapporto reale e personale tra uomo e uomo che, mantenuto, mantiene la società umana, e corrotto la corrompe – infatti la definizione del Digesto non spiega l'essenza del diritto, ma lo descrive in termini pratici»<sup>29</sup>. Al di fuori delle regole non può esservi vita civile.

Queste regole valgono anche nella vita commerciale e, quindi, nella vita pratica di ogni giorno, eluderle, o peggio prevaricarle, compromette la regolare quotidianità di tutti. Riprendendo un'affermazione di Cicerone, il Poeta scrive che «chi corre in pista deve sforzarsi e gareggiare quanto gli è più possibile per vincere; ma far cadere l'avversario col quale è in gara non lo deve in alcun modo»<sup>30</sup>. Insomma, pace e legalità sono termini imprescindibili.

Anche nei rapporti tra gli Stati, le guerre possono essere evitate solo nel rispetto dello *ius gentium* di cui deve farsi garante l'Impero che può anche prendere posizione contro quella parte che non intende rispettare i patti. Purtroppo, prima di arrivare al conflitto, quasi mai si tiene conto delle ragioni di tutti e delle tradizioni dei diversi popoli. Qui Dante si richiama all'arte medica che prima di operare su un corpo, sperimenta tutte le terapie possibili per evitare un intervento rischioso<sup>31</sup>. Al fine di evitarla non rimane che accettare le risoluzioni dell'autorità universale.

A questo punto sarà il caso di tornare alla separazione tra politica e religione, cioè tra Impero e Chiesa. Differenziazione possibile nella tradizione latina che aveva già avviato la distinzione tra pubblico e privato sottraendo alla sfera pubblica una cospicua serie di azioni. Il nostro Poeta va oltre. «Alla politica per Dante non competono i principi immutabili delle scienze, ma la duttile capacità dell'agire, anche se all'interno di norme che regolano il vivere civile»<sup>32</sup>. Escludendo ogni confusione con le altre scienze e con la religione, dice apertamente: «è chiaro che la presente

---

<sup>28</sup> *Ivi*, I, 12.

<sup>29</sup> *Ivi*, II, 5.

<sup>30</sup> *Ivi*, II, 7. L'esempio è ripreso dal terzo libro del *De Officiis* di Cicerone.

<sup>31</sup> *Ivi*, II, 9.

<sup>32</sup> PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punto 6.13 della prima parte.

materia ha come fine non la teoria, ma la pratica»<sup>33</sup>. È ancora il dualismo tra Dio e Cesare, che pure non fu espresso con finalità politiche ma fiscali, che garantisce la nostra libertà. Anche questo è per il Poeta uno dei più grandi lasciti che Roma aveva dato al mondo.

È indubbio che Dante subisse il fascino non solo dell'Impero, ma anche di Roma, la prima Roma. La seconda, come sarà poi per la terza, era un semplice ripiego. Questo fascino, da un punto di vista religioso è durato fino ai nostri giorni, basterebbe leggere le polemiche internazionali tra gli uomini di diverse culture dopo i fatti del 1870<sup>34</sup>. Immaginatoci quello che poteva essere il richiamo della città nel 1300. Come disse il giurista francese Pietro di Belleperche, con la dichiarazione solenne dell'anno giubilare del 1300, Bonifacio VIII «fece andare tutto il mondo in pellegrinaggio a Roma». Questo non era solo un evento formale, ma «doveva richiamare simbolicamente l'unità spirituale del mondo cristiano proprio in un momento storico in cui, come mai in precedenza, tutti gli ideali di concordia civile o religiosa, ma soprattutto qualsiasi ipotesi di unanimità filosofica e teologica apparivano compromessi»<sup>35</sup>. Non è certo un caso che, proprio in quell'anno, Dante ambienta la sua *Commedia*.

È per le «tante persone che accorrevano a Roma da tante parti del mondo» che si aprì lo *studium urbis*, l'Università romana aperta non solo ai chierici, ma anche ai laici. L'obiettivo era lo studio della *Divina Scienza che piena è di tutta pace*, dirà Dante nel *Convivio*. Questa armonia costituisce il «ricomporsi escatologico di un'armonia finale» che Dante, almeno in parte e per quello che si può, vuole realizzare sulla terra<sup>36</sup>. Ecco il senso dell'impegno politico.

A differenza del Regno dei cieli, dove ogni disputa filosofica e teologica viene ricomposta nella pienezza della verità, nell'agone politico le controversie insidiano continuamente la pace che, proprio per questo, ha bisogno di essere continuamente tutelata e difesa. A questo scopo è necessaria un'ultima autorità che governi *super partes*. A tale riguardo si capisce tutta la grandezza del trattato politico *De Monarchia*. Opera chiarissima, come dice il Gilson, nella tesi sostenuta e nella sua

<sup>33</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, cit., I, 2.

<sup>34</sup> R. PEZZIMENTI, *L'interruzione del Concilio Vaticano I. Il 20 settembre 1870 nel dibattito dell'opinione pubblica europea*, in *Il Concilio Vaticano I e la modernità/The First Vatican Council and Modernity/Le Concile Vatican I et la modernité*, a cura di M. Baumeister, A. Ciampani, F. Jankowiak, R. Regoli, Pontificia Università Gregoriana-Pontificio Istituto Biblico, Roma 2020, pp. 473-488.

<sup>35</sup> G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, p. 545.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 545-546.

dimostrazione. Pur considerando quanti, come ad esempio Bartolomeo da Lucca, sostenevano la «necessità di un unico capo la cui autorità venga da Dio, Dante giunge tuttavia a conclusioni completamente opposte». Il suo presupposto è quello di distinguere «due fini ultimi dell'uomo, cioè due fini ciascuno dei quali sia ultimo nel proprio ordine». Questo perché, come dice esplicitamente il Poeta, «tra tutti gli esseri, soltanto l'uomo partecipa della incorruttibilità e della corruttibilità, così, unico di tutti gli esseri, egli è ordinato a due fini ultimi», di cui uno è corruttibile e l'altro è incorruttibile<sup>37</sup>. Da qui la necessità di due istituzioni universali distinte ed entrambe necessarie, con campi d'azione totalmente diversi.

La politica, in questa prospettiva, consente di raggiungere, per quanto possibile, la felicità terrena, mentre la religione dà la possibilità di acquisire la beatitudine. Fini completamente distinti che hanno bisogno di mezzi altrettanto separati. Anche le discipline che guidano questa impresa sono separate. Con la filosofia, grazie alla quale regoliamo «i nostri atti secondo le virtù morali ed intellettuali», acquisiamo il modo di comportarci nella dimensione terrena. Alla beatitudine «arriviamo con gli insegnamenti spirituali che trascendono la ragione umana». Il nostro comportamento, qui, deve essere sorretto dalle virtù teologali<sup>38</sup>. Si tratta di due terreni distinti e non contraddittori che segnano l'ambito di Cesare e quello di Dio.

Non si può fare a meno, a questo punto, di evidenziare una riflessione cruciale di Dante, appena riportata. La politica deve «dirigere il genere umano verso la felicità temporale secondo la filosofia»<sup>39</sup>. Come per l'Imperatore, a qualunque livello, gli affari politici devono essere gestiti tramite una profonda cultura e da uno stringente legame tra mezzi che essa ha a disposizione e fini che vuole raggiungere. L'Imperatore, al pari di qualunque altra autorità politica, non risponde al potere religioso per quello che fa, ma direttamente a Dio.

#### 4. *Virgilio e l'esplicazione del concetto di Imperium*

Per capire più a fondo la dimensione imperiale del mondo classico e quella contemporanea a Dante, occorrerà considerare la figura di Virgilio che, per secoli, fu interpretato come il poeta epico della romanità e del

<sup>37</sup> Le citazioni di questo capoverso sono tutte riprese da É. GILSON, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it. di M.A. Del Torre, con presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 690-691.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 691.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

suo Impero. Basterebbe ricordare che Vico, nella sua *Scienza Nuova*, lo definisce più volte «dottissimo delle eroiche antichità», quindi esperto di quel mondo al quale il nostro poeta si rivolge. Di questa civiltà fu anche il cantore del primo istituto a rilevanza politica, quello della famiglia, che certamente esisteva in tutti i contesti civili, ma che a Roma cominciò a essere regolato in maniera esplicitamente giuridica. Singolare che in quel contesto primordiale la cerimonia veniva rappresentata «co' pesanti sassi a' piedi, per dimostrare la stabilità delle nozze, onde Virgilio chiama *coniugium stabile* il matrimonio solenne»<sup>40</sup>.

La stessa scelta di prendere Virgilio come guida, interpretata in vari modi, è, a mio parere, essenzialmente una scelta politica. Dal Poeta latino riprese l'insegnamento originalissimo dell'*Imperium*, che non ha in Dante il senso che, a questa parola, è stato dato dalla modernità e dalla contemporaneità. Si tratta di un significato che non può scivolare nell'imperialismo così come è stato inteso negli ultimi secoli. «Tolse da Virgilio lo stile del pensare intorno a Roma; perciò Virgilio è il suo autore. Poiché Virgilio rivolse il suo poema dell'Eneide a descrivere l'antica origine dei Romani, e le cure degli Dei e degli uomini nella fondazione della gente latina»<sup>41</sup>. Per noi oggi è ancor più difficile capire tutto questo perché è fuor di dubbio che un secolo di autoritarismi, alcuni dei quali di stampo fascista, ha contribuito a farci avere una visione distorta della storia romana e delle sue istituzioni.

Che poi Dante ritenga «che l'Impero romano fu preparazione alla sede Pontificia» è vero, ma sia del Papato e sia dell'Impero aveva una concezione che ci dobbiamo sforzare di capire per coglierne anche alcuni aspetti della sua attualità. Tutto ciò è spiegato nella *Commedia* anche in termini teologici. Nello sprofondo dell'inferno, laddove sono condannati i traditori essendo il tradimento il più grande oltraggio alla verità, Dante pone tre personaggi: Giuda, Bruto e Cassio. Questo a dimostrazione che «Dante, dopo il tradimento di Cristo, altro non vede maggior delitto che il tradimento di Cesare»<sup>42</sup>. È curioso che questa considerazione di Rosmini collimi, per certi versi, con quella di Gramsci che nell'uccisione di Cesare non vede la soppressione di un tiranno<sup>43</sup> (entrata nella vulgata a seguito della tragedia storica di Shakespeare) ma la soppressione di un progressista

<sup>40</sup> G.B. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, con introduzione di N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971, p. 523.

<sup>41</sup> ROSMINI, *Della politica dantesca*, cit., p. 563.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 564-565.

<sup>43</sup> Ho trattato questo argomento in R. PEZZIMENTI, *Il pensiero politico del XX secolo. La fine dell'eurocentrismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 158-160.

a opera di reazionari.

La stessa entrata nel purgatorio presenta un'altra sorpresa sulla storia romana. I bellissimi versi sulla libertà sono un inno insuperabile alla libertà di coscienza. Libero può dirsi solo colui che è disposto a sacrificare la sua vita per la libertà. Si tratta di un vero e proprio paradosso: che se ne fa della libertà chi muore per essa? Eppure, solo se c'è qualcuno disposto al supremo sacrificio, un'intera società potrà dirsi veramente libera. Da qui quei versi che hanno tanto entusiasmato gli eroi romantici e non solo:

Or ti piaccia gradir la sua venuta:  
libertà va cercando, ch'è sì cara,  
come sa chi per lei vita rifiuta. (*Purg.*, I 70-72)

Dante visse esplicitando questo rifiuto, lontano dai suoi cari, dai suoi beni e dalla sua città che significava per lui impegno politico. Per questo, proprio alla porta del secondo regno, dove comincia la peregrinazione delle anime comunque elette, c'è un pagano e un suicida. Incomprensibile in pieno Medioevo! Eppure, proprio qui, come dice Rosmini, chi «poteva trovare più adatto alle sue idee, di quel Catone»<sup>44</sup> che voleva salvare l'integrità morale dell'Urbe e del suo modo di intendere l'*Imperium*?

È sicuramente Virgilio a raccogliere la forza di questa tradizione e Dante se ne fa portatore nel suo tempo. Secondo Virgilio, compito dell'Impero era proprio quello di porre tutte le genti su un piano di parità riconoscendo a tutte, nelle loro tradizioni, libertà di religione, di pensiero e di commercio e a tutte assicurando sicurezza. Solo quest'ultimo compito Roma avocava a sé lasciando tutte le altre sfere nella discrezione dei singoli. L'edificio del Panteon ne è la chiara dimostrazione. Per questo Virgilio poteva scrivere il suo famoso verso che il compito dell'Impero fu quello di

parcere subiectis et debellare superbos

Su questo verbo *debello* e la sua differenza con *deleo*, non è il caso di insistere anche se la differenza tra i due significati è abissale. Il secondo significa distruggere, cancellare ed è stato usato poche volte in tutta la storia romana. Il primo invece è più consueto, ma il suo vero significato è disarmare o, per essere più esatti, togliere gli strumenti per la guerra. Questo vuol dire che la "parificazione" perseguita veniva «attuata nelle genti, con le genti, per le genti nelle quali e sulle quali l'*imperium* agiva

---

<sup>44</sup> ROSMINI, *Della politica dantesca*, cit., p. 565.

con i mezzi pacifici e con i mezzi bellici»<sup>45</sup>, a seconda della materia in questione. Persino nella legislazione sulla quotidianità, le diverse genti, a meno che non si trattasse di motivi di ordine pubblico, potevano far fronte, in materia di giustizia, alla loro specifica tradizione, come dimostra ampiamente il *Nuovo Testamento* e non solo.

L'idea dell'imperialismo moderno applicata a Roma risulta inadeguata. La politica romana attua questa sua prospettiva da sempre e ben prima dell'avvento dell'Impero. È caratteristica già del periodo regio quando diverse popolazioni eleggevano un re, quasi fosse un presidente a vita, e questi non lasciava in eredità il suo comando. Romolo «stringendo un patto con i Sabini dimostrava che la popolazione di Roma poteva ingrandirsi, accogliendo i nemici. Perciò le genti del Lazio: Tuscolani e Lanuvini ed altre genti in massa: Sabini, Volsci, Ernici ottennero lo *ius Romanae civitatis*». Cicerone fa risalire questa *imperandi ars*, nonché i suoi risvolti sulla cittadinanza, proprio a Romolo, «indicandola come motore *ab origine* della politica romana»<sup>46</sup>. Chi ne volesse una riprova, non deve far altro che studiare il periodo regio e risconterà re Latini, Sabini, Etruschi e persino di re provenienti da famiglie dello *stato servile*, Servio Tullio ne è un esempio.

Non è qui la sede per analizzare il significato etimologico della parola Roma e il suo mito delle origini che, comunque, qualcosa di veritiero lascia trasparire. A parte il gioco delle vocali *o* ed *u* e del relativo dittongo *ou* (ancor oggi molti dicono Columbia e altri Colombia o Rumeni e altri Romeni), il termine Roma, per alcuni Ruma, convalida quanto sin qui detto. Il mito della lupa che allatta i due gemelli, verrebbe proprio da Roma che allatta diverse genti. Ruma, nel latino arcaico, significherebbe mammella. Ancor oggi conserviamo parole derivate da questo termine, si pensi alla parola ruminante, tipica di bestie che danno latte, quindi allattano, fanno crescere, proprio come l'Urbe che crebbe facendo crescere, al suo interno, diverse popolazioni.

Certo, nessuno può pensare che, quando occorresse, questi obiettivi non venissero perseguiti con la forza, ma il presupposto era la ricerca del consenso per assicurare la pace. Questo sarà il vero obiettivo dell'*Imperium*, come per Dante. Quindi la possibilità di *imperare* si basa «su due facce: la

<sup>45</sup> PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punto 8.3 della prima parte. Il contenuto di quanto riporto, su questo argomento relativo all'*Imperium*, al quale ho dedicato un'appendice nel lavoro appena citato, è stato ripreso da D. NARDONI, *Catachanna*, Accademia Italiana di Scienze Biologiche e Morali, Roma, 1979, pp. 50-64.

<sup>46</sup> PEZZIMENTI, *Il Cammino della libertà*, cit., punto 8.3 della prima parte.

*parificazione* non esclude, sussume la *coërcendi vis* e per essa si realizza»<sup>47</sup>. Si tratta, comunque, di una forza messa al servizio della pace e soprattutto della legge.

Quello della cittadinanza, come hanno evidenziato molti studiosi, è il vero segreto dell'*Imperium*. A tutti, singoli, città e popoli, poteva dare la possibilità, dopo un periodo di *probandato*, di diventare cittadini<sup>48</sup>. L'*Imperium*, con tutti i suoi reconditi significati, esisteva da sempre a Roma. Il suo depositario per eccellenza è, da sempre, «il Senato e il popolo di Roma». Insomma, si tratta di un'espressione coeva «con la lingua, con la cultura, con la civiltà, coevi con il popolo latino»<sup>49</sup>. Questo *Imperium* poteva essere esercitato da vari soggetti, di volta in volta *rex*, *praetor*, *consul*, *dictator*, ma sempre nel rispetto della tradizione e delle leggi. Solo queste detengono il comando perché trattano tutti in modo eguale, in due parole di potrebbe dire che *comandano parificando*.

Dante è erede di questa visione del mondo aperta a un disegno universale. Concezione lontana da ogni particolarismo, oggi diremmo sovranismo, perché legata a un disegno di universalità che coinvolge qualunque epoca, qualunque popolo e qualunque cultura. Roma è per Dante l'artefice dei due grandi universalismi della storia: prima l'Impero e poi la Chiesa. Il primo ha preparato la prospettiva universale del secondo. A parere di Dante, la Roma dei Cesari ha preparato quella di Cristo, al punto da poter dire

Di quella Roma onde Cristo è romano. (*Purg.*, XXXII 102)

Virgilio non rappresenta quindi la ragione in antitesi a Beatrice che rappresenterebbe la fede. Il poeta latino esprime la visione politica di Dante e la sintetizza in modo eccellente.

## 5. Conclusione

Dante, poeta moderno e dotato di finissimo senso di responsabilità, sa pure che la pace esteriore, per quanto importante possa essere, non può cancellare quell'intimo anelito a essere in pace con se stessi. Questa pacificazione del cuore può essere garantita unicamente da un vissuto

---

<sup>47</sup> *Ivi*, punto 8.2.

<sup>48</sup> *Ivi*, punto 8.4.

<sup>49</sup> *Ivi*, punto 8.1.

interiore frutto solo di un autentico rapporto con Dio. È la sua volontà che ci sovrasta, ma, attenendoci a essa, scopriamo il nostro vero bene, a volte diverso da quello che ci aspettiamo.

E in la sua volontade è nostra pace. (*Par.*, III 85)

Certo, qui siamo in una prospettiva metafisica, ma è quella la dimensione che, per Dante, attende tutti e dalla quale nessuno può sfuggire.

FRANCESCO MAIOLO

*L'anti-dantismo politico di Machiavelli.  
Riflessioni critiche e meta-critiche*

In occasione di alcune sue ricerche culminate nel corso universitario tenuto nel 1978/79, per rimarcare la distanza che separa le idee politiche di Niccolò Machiavelli da quelle di Dante Alighieri, Augusto Del Noce ha usato il termine «antitesi»<sup>1</sup>. Tale contrapposizione, *mutatis mutandis*, richiama alla mente l'«antinomia» che per Gerhard Ritter sussiste tra la visione della politica del Segretario fiorentino e quella dei suoi contemporanei Erasmo da Rotterdam e Thomas More<sup>2</sup>. Quando la figura e l'opera di Machiavelli si trovano ad essere oggetto di dibattito non è mai facile tenere separati il rigore dell'analisi storico-concettuale e filologica e la spinta ad attualizzarne il pensiero, rischiando di deformarlo in virtù delle propensioni ideologico-politiche di vi si accosta. A Gennaro Sasso si deve comunque il grande merito di aver reso nitidi i contorni di un «anti-dantismo» machiavelliano che è, al tempo stesso, politico, filosofico e linguistico<sup>3</sup>. Questo saggio costituisce una riflessione sulla natura dell'anti-dantismo politico e ha come fine principale quello di metterne in risalto la problematicità. Qui si prova a determinare la consistenza dell'anti-dantismo politico in quanto problema teorico e interpretativo. Tralascierò, per ovvi motivi, l'anti-dantismo linguistico<sup>4</sup>. Solo nella parte finale farò

<sup>1</sup> La silloge degli inediti di Del Noce sul pensiero politico di Dante a cui rinvio è stata curata da Flavio Silvestrini. Si veda A. DEL NOCE, *Inediti su Dante politico*, in F. SILVESTRINI, *Attualità della Tradizione. Dante politico in Augusto Del Noce*, Nuova Cultura, Roma 2010, 109-188, 127. Sul tenore dell'analisi del Noce sul Dante politico si veda anche M. CIAMPI, *Il Dante politico negli inediti di Augusto Del Noce*, in *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, a cura di G.F. Lami, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 182-192.

<sup>2</sup> G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere* (1940; 1948; 1958), trad. it. di E. Melandri, Il Mulino, Bologna 1997, p. 187.

<sup>3</sup> G. SASSO, *Dante in Machiavelli*, in ID., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 205-222, 211, 215.

<sup>4</sup> Qui basta ricordare che nell'epistola a Lorenzo il Magnifico datata 15 luglio 1484, Giovanni Pico della Mirandola esalta lo stile di quest'ultimo, contrapponendolo a quello

riferimento all'anti-dantismo filosofico, cioè alle differenze riscontrabili tra la concezione generale della vita di Machiavelli e quella di Dante.

L'anti-dantismo politico di Machiavelli riflette un modo d'intendere l'*optimus civis* che appare agli antipodi di quello di Dante. Riflettere su questa inconciliabilità oggi è rilevante in senso esistenziale, in particolare alla luce di tensioni e conflitti legati proprio al modo di esperire il proprio senso di appartenenza nei confronti sia di gruppi particolari, sia, a maggior ragione, di gruppi generali come le comunità politiche organizzate che si riconoscono nel principio di nazionalità. Si tratta di tensioni e conflitti che ormai da decenni si manifestano su larga scala in una molteplicità di forme e modi che a loro volta sembrano accrescere le incertezze del nostro presente identitario. Spesso si parla di una incapacità generalizzata ad uscire da quella che altrettanto di frequente viene descritta come una condizione di crisi identitaria globale. Alcuni studiosi ritengono si tratti di una situazione di diffusa inquietudine foriera di sviluppi poco rassicuranti nella quale si acuisce in modo esponenziale la percezione di una «disgiunzione» lacerante tra la sfera individuale e quella comunitaria<sup>5</sup>. Ciò renderebbe sempre più affannoso e confuso il ripensamento del proprio senso di appartenenza, e di conseguenza sempre più difficoltoso ogni atto di dissenso o presa di distanze. Nel frattempo non accennano a diminuire i più vari tentativi di ridefinizione delle identità dei singoli e dei gruppi all'insegna di una pervicace rigidità dalle venature intimistiche.

Discutere della natura dell'anti-dantismo di Machiavelli è un modo per porre la questione dei suoi limiti. La critica del Segretario fiorentino nei confronti del Dante politico, infatti, si concentra su di un solo aspetto all'interno di un quadro più ampio che però Machiavelli ha risolutamente trascurato. Ciò, a quanto risulta, si deve esclusivamente al particolare intreccio di passioni e sentimenti che, come ha ricordato Sasso, lo hanno condotto a contrapporre polemicamente se stesso a Dante Alighieri<sup>6</sup>. Per quanto mi riguarda, porre la questione se sia o meno il caso di ridimensionare la portata dell'anti-dantismo politico machiavelliano

---

di Dante e a quello di Petrarca. Lo stile di quest'ultimo viene liquidato come *tener et mollis, volubilis et canorus*. A Dante viene riconosciuta una certa profondità di contenuti, ma non gli si perdona lo stile considerato *horridus, asper et strigosus*. L'Alighieri viene presentato come scrittore *multum rudis et impolitus*. Si veda F. BAUSI, *L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Lorenzo de' Medici*, in «Interpres», XVII, 1998, pp. 7-57, 24-26.

<sup>5</sup> F. FUKUYAMA, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi* (2018), trad. it. di B. Amato, UTET, Milano 2019, p. 41.

<sup>6</sup> G. SASSO, *Postilla a Su un passo del «Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua»*, in Id., *Machiavelli e gli antichi. E altri saggi*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1988, vol. 3, pp. 165-172, 170.

in ragione della sua natura passionale è un'istanza riconducibile alla più generale esigenza – per altro ampiamente sentita – di prendere congedo definitivamente tanto dall'immagine di Machiavelli iniziatore della scienza politica, quanto di quella di iniziatore della filosofia moderna<sup>7</sup>. Giulio Ferroni, ad esempio, ha osservato che il concetto di scienza al quale il nome di Machiavelli è stato – e continua ad essere – associato è piuttosto confuso. L'intera opera machiavelliana è caratterizzata da un forte senso di precarietà, legata com'è a situazioni di pericolo, incertezza e profonda delusione. Tutto ciò non può non avere delle serie ripercussioni sulle nozioni di potere, controllo e sicurezza. Conseguentemente, conclude Ferroni, è la nozione stessa di un sapere politico «capace di dominare e controllare la realtà, di pianificarla e ordinarla» a risultare compromessa<sup>8</sup>.

Giova segnalare che anche il confronto tra Machiavelli e Dante è servito a dare sostegno alla tesi della scientificità del pensiero del Segretario fiorentino, sebbene in certe occasioni sia stata contestualmente perorata la causa della modernità dell'Alighieri. In *The Myth of the State*, ad esempio, un libro composto tra il 1943 e il 1945, ma pubblicato postumo nel 1946, insistendo sull'irrelevanza della conoscenza dei motivi personali ai fini della comprensione del pensiero di Machiavelli, Ernst Cassirer ha sostenuto che c'è in quest'ultimo una «contraddizione flagrante» tra dottrina politica e vicende personali che è tale da farne il «fondatore di una nuova scienza della politica»<sup>9</sup>. In precedenza, in occasione delle celebrazioni del 1921 per il VI centenario della morte di Dante, mettendo in relazione il pensiero di quest'ultimo e quello di Machiavelli, Benedetto Croce aveva affermato che l'importanza del Dante filosofo e del Dante

<sup>7</sup> È stato ribadito in svariate occasioni che in virtù dell'originale elaborazione del rapporto conflittuale tra libertà e necessità, Machiavelli non può non essere annoverato fra i fondatori del pensiero politico moderno. Si veda, ad esempio, R. ESPOSITO, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1980, pp. 98-100. D'altra parte, senza per questo sminuire l'importanza degli elementi di discontinuità presenti nel suo pensiero, si è levato ripetutamente, implicitamente o esplicitamente, l'invito a contenere la passione per le primogeniture. Si vedano, fra gli altri, G. INGLESE, *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma 2006; P.P. PORTINARO, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018; M. CILIBERTO, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*, Laterza, Bari-Roma 2019.

<sup>8</sup> Alla visione scientifica dell'atteggiamento machiavelliano e della sua opera fa da contrappunto un'altrettanto semplicistica visione estetica o estetizzante secondo la quale in un'Italia rinascimentale tutta votata all'arte e alla bellezza, anche lo Stato è un'opera d'arte. Non sorprende che Machiavelli passi ancora come uno dei suoi «supremi artisti». Si veda G. FERRONI, *Machiavelli o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Donzelli, Roma 2003, pp. 8, 11, 19.

<sup>9</sup> E. CASSIRER, *Il mito dello Stato* (1946), tr. it. di C. Pellizzi, SE, Milano 2010, p. 144.

politico era stata sopravvalutata, non potendo essere altro che un mero riflesso della «grandiosità» del Dante poeta. L'originalità filosofica e politica di quest'ultimo sarebbe «di natura non propriamente scientifica». Il Dante politico è stato semplicemente un pubblicista che, come altri, non ha fatto altro che dare testimonianza del travagliato tramonto delle istituzioni medievali. Attraverso questo travaglio si sarebbe però preparata la «futura scienza politica» di Machiavelli<sup>10</sup>. Lo stesso Croce, in un discorso tenuto da Ministro della Pubblica Istruzione a Ravenna il 14 settembre del 1920, inaugurando proprio l'anno del Centenario, spinto dal desiderio di reagire in chiave anti-retorica al culto di Dante che si era diffuso nei primi anni del Novecento<sup>11</sup>, aveva avanzato delle pesanti riserve sul Dante politico. Quest'ultimo è, e rimane, uno dei più grandi poeti di sempre. Ha certamente meritato l'attenzione degli storici della politica e della filosofia, ma, sostiene Croce, ad interessare veramente non sono che aspetti minori della sua opera politica. Ogni ingrandimento di tali aspetti va ascritto al bisogno di foggiare simboli<sup>12</sup>. In un articolo pubblicato nel «New York Evening Post» nel settembre 1921, Croce rincarerà la dose. Dante, egli afferma, oltre che poeta fu uomo politico, teologo, «apostolo e quanto altro si voglia», ma sarebbe tempo di rendersi conto che non solo tutti questi aspetti furono in lui secondari, ma si risolsero tutti nel suo ruolo di poeta. Se l'Italia vorrà eccellere in senso politico, dovrà contare «sul proprio accorgimento e sulla propria energia, non su Dante, quasi cosa sua e suo strumento personale». In particolare, se il cattolicesimo vorrà tentare di riappropriarsi del mondo moderno, «dovrà fare i suoi conti col pensiero e con la critica moderna». In quest'ottica, conclude Croce, «la fede e la teologia di Dante non gli gioveranno all'uopo»<sup>13</sup>.

Giovanni Gentile ha invece battuto la via della valorizzazione del Dante politico, asserendo, ad esempio, che la politica nell'Alighieri è tutt'altro che materia «spicciola» che «riflette e crea gl'interessi transeunti di un popolo», e «risolve [...] problemi particolari e determinati». Per averla trattata come «materia nobilissima», Dante è «precursore dei tempi che verranno», sia nella prospettiva che eleva il poeta al rango di

<sup>10</sup> B. CROCE, *La poesia di Dante* (seconda ed. rivista), Laterza, Bari 1921, pp. 10, 14.

<sup>11</sup> Al riguardo si veda F. CONTI, *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma 2021, pp. 79-113.

<sup>12</sup> B. CROCE, *Il sesto centenario dantesco e il carattere della poesia di Dante* (1920), in Id., *Pagine sparse* (1943), seconda edizione interamente riveduta dall'autore, Laterza, Bari 1960, pp. 316-329.

<sup>13</sup> B. CROCE, *L'utilità di Dante pel mondo moderno* (1921), in Id. *Pagine sparse*, cit., pp. 329-335, 331, 334.

“padre spirituale” della nazione – quindi della “filosofia italiana” – sia in quella che riconosce nel suo pensiero una delle radici più profonde del laicismo moderno, là dove quest’ultimo attribuisce allo Stato, da cui dipenderebbe il rinnovamento etico e spirituale della comunità nazionale, «autonomia assoluta», ovvero totale libertà dal «bisogno di quel divino aiuto che occorre invece al conseguimento della felicità celeste»<sup>14</sup>. Sempre in occasione delle celebrazioni per il VI Centenario, commemorandone la figura di fronte ai suoi commilitoni durante il servizio militare a Torino, Piero Gobetti affermerà che in Dante si conclude il Medioevo e «s’annunzia l’aurora di un più fecondo liberalismo». In politica il poeta avrebbe contrapposto l’«immanenza liberale» alla trascendenza cattolica. Il trattato *Monarchia* sarebbe «la prima consacrazione dell’autorità civile», che, attraverso il rafforzamento della propria autonomia, farà crollare per sempre il potere temporale della Chiesa. Con l’affermazione di tale autonomia «la via a Machiavelli è aperta»<sup>15</sup>. Prefigurando, per così dire, la caduta dell’interpretazione laicista e immanentista dell’autonomia del potere temporale in Dante, Del Noce corregge tutte queste interpretazioni, arrivando a sostenere che, solo se compresa approfonditamente, l’antitesi tra il pensiero politico di Machiavelli e quello di Dante potrà rivelare a quale «altra» storia della filosofia politica ci si potrà riferire per cogliere non solo l’attualità di Dante, ma anche la «connotazione particolare e singolarissima» della sua «cattolica laicità». Del Noce era dell’avviso che nel corso del Novecento, fra i classici della filosofia politica, la *Monarchia* dantesca è stata «certamente la più negletta» per via dell’accettazione acritica della tesi che riconduce a Machiavelli l’inizio della filosofia e delle scienze politiche «autentiche»<sup>16</sup>. Ritengo sia importante sottolineare che un conto è sostenere che per Del Noce l’opera politica di Dante non può essere compresa nella sua interezza e profondità alla luce del conflitto tra civiltà moderna e cattolicesimo che l’impostazione laicista e immanentista

<sup>14</sup> G. GENTILE, *La filosofia di Dante* (1921), in ID., *Dante e Manzoni. Con un saggio su arte e religione*, Vallecchi, Firenze 1923, pp. 63-106, 100-102. Si veda anche ID., *La profetia di Dante*, in «Nuova Antologia di Lettere, Scienze ed Arti», 279, 1918, pp. 3-28. Entrambi i saggi sono apparsi in ID., *Studi su Dante*, a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1965. Nel 2004 questa raccolta di saggi è stata riproposta dalla casa editrice Le Lettere (Firenze) nella collana *Opere complete di Giovanni Gentile* (vol. 13). Si veda anche G. SASSO, *Dante nella filosofia di Benedetto Croce e Giovanni Gentile*, in «Humanitas», LXXVI, n. 1, 2021, pp. 44-54.

<sup>15</sup> P. GOBETTI, *Dante primo uomo moderno*, in «L’Europa letteraria», II, nn. 9-10, 1961, pp. 13-17, ora in ID., *Scritti storici, letterari e filosofici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, pp. 487-490.

<sup>16</sup> DEL NOCE, *Inediti su Dante politico*, cit., pp. 113-114, 116, 144-152.

di un certo numero di interpreti della prima metà del Novecento ha assolutizzato, altra cosa è attribuire allo stesso Del Noce l'idea che quella della *Monarchia* è nient'altro che la storia di una lunga mancata comprensione che travalica il limite della sua uscita dall'*Index librorum prohibitorum* avvenuta nel 1881 su iniziativa di papa Leone XIII.

Gennaro Sasso ha osservato che per il tramite degli scrittori fiorentini che lo hanno preceduto – compreso Dante – Machiavelli è riuscito a riflettere con grande lucidità sulla «crisi senza fine» delle istituzioni politiche della sua città, come pure sulla condizione dell'Italia del suo tempo. Nelle elaborazioni di tali letterati avrebbe colto il riverbero delle continue e rovinosissime lotte combattute dalle diverse fazioni. Tuttavia, là dove tutti questi scrittori per lo più si sono abbandonati alla deplorazione o all'invettiva, limitandosi a denunciare i mali senza individuarne le cause, Machiavelli si è sforzato di «comprendere» e di «andare alla radice» dei problemi sul tappeto, riuscendo a «tradurre in forme nuove» le questioni irrisolte. Nel sostenere questa tesi, Sasso ha avvertito l'esigenza di non dare priorità all'analisi di tipo psicologico, optando, invece, per un esame «freddo e scientifico» delle strutture narrative machiavelliane<sup>17</sup>. In precedenza, l'insigne studioso aveva invece auspicato che la ricerca potesse progredire prestando attenzione agli «atteggiamenti profondi» del Segretario fiorentino, anche al fine di spiegarne eventuali incorenze o contraddizioni<sup>18</sup>. A proposito dell'avversione machiavelliana nei confronti del Dante cittadino ne aveva parlato come di un fatto attinente alla sfera degli orientamenti psicologici<sup>19</sup>. Di recente, riprendendo la questione, Sasso ha riassegnato all'analisi dei motivi un ruolo preponderante. È in virtù di questa impostazione che si giustifica l'interpretazione della distanza tra Machiavelli e Dante come «contrapposizione di scelte e di ideologie civili». Non si è riusciti a stabilire se la dicotomia tra il giudizio machiavelliano positivo su Dante uomo di lettere e quello negativo su Dante politico sia un'acquisizione della tarda età, oppure risalga agli anni della giovinezza. Si tratta di una idiosincrasia che comunque si palesa *post res perditas*, ovvero in anni carichi di amarezza in cui la passione politica tendeva a degradarsi in un «rabbioso pessimismo». La rilevanza della sfera dei motivi personali, per quanto oscuri questi ultimi possano sempre essere, è evidente là dove Sasso aggiunge che la «consapevole distanza»

<sup>17</sup> G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1993, vol. I: *Il pensiero politico*, pp. 501, 698.

<sup>18</sup> Id., *Coerenza e incoerenza del settimo capitolo del «Principe»? (1972)*, in Id., *Machiavelli e gli antichi. E altri saggi*, cit., vol. 2, pp. 119-163, 122.

<sup>19</sup> Id., *Postilla*, cit., p. 170.

caratterizzante il pensiero machiavelliano nei confronti di quello dantesco si accrebbe assumendo «un'intensa connotazione biografica». A rivelarsi protagonisti di un contrasto insanabile erano «non soltanto le idee», ma «le scelte essenziali compiute nel corso delle loro esistenza»<sup>20</sup>. La rilevanza dei motivi si palesa inequivocabilmente anche là dove si attribuisce a Machiavelli l'intento di edificare «il mito della sua propria esemplarità» come cittadino. Sono state le vicende esistenziali di Dante – *civis florentinus natione, non moribus* – a costituire il termine di un paragone che mira a distruggere un mito per proporre un altro. Machiavelli tenta di «sostituire il suo al volto dell'esule che alla sua patria non aveva perdonato l'esilio che gli aveva inflitto». Il suo, scrive Sasso, è il volto di «uno che alla patria, pur nella sventura, era rimasto fedele», perché «dovere del cittadino virtuoso era di amarla, comunque e sempre». Parlando poi dell'*Asino*, poemetto incompiuto in terzine, redatto presumibilmente tra il 1517 e il 1518, che, come «satira anti-dantesca», costituisce uno dei due testi ai quali Machiavelli avrebbe affidato «la più completa e articolata esposizione dell'anti-dantismo», si chiama esplicitamente in causa l'*animus* dell'autore<sup>21</sup>. Tornerò fra breve sull'*Asino* e sull'altro testo che qui rileva, cioè il controverso *Discorso* o *Dialogo intorno alla nostra lingua*.

Quella del rapporto tra l'analisi dei testi e la ricostruzione dei motivi che li hanno ispirati è una *vexata quaestio*. Mi soffermo su di essa quel tanto che basta rispetto agli scopi della presente esposizione. Nell'ampia sezione dedicata a Machiavelli del già citato *The Myth of the State*, Cassirer ha tentato di cogliere il significato più autentico del *Principe* con l'intento di disincagliare quest'opera dalle secche della demonizzazione e della glorificazione. Distinguendo la sfera – a suo giudizio difficilmente penetrabile – dei motivi e delle intenzioni di Machiavelli da quella del prodotto del suo pensiero, Cassirer ha contestato la riduzione storicistica di quest'ultimo a espressione della cultura fiorentina dei primi del Cinquecento, come pure la sua riduzione al desiderio di vedere l'Italia libera e unita come Stato-nazione. L'enfasi che a lungo è stata posta su queste due connesse interpretazioni de *Il Principe* ne avrebbe compromesso la piena comprensione. Cassirer sottolinea di non aver trovato una prova tale da far concludere che i giudizi del Segretario fiorentino non siano applicabili alla vita politica in generale, quindi alle generazioni future in ogni dove. Nell'accostarci allo studio del suo pensiero dovremmo quindi

<sup>20</sup> SASSO, *Dante in Machiavelli*, cit., pp. 206, 214, 218.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 210, 214-215, 217-218, 220-221. Si veda anche G. SASSO, *L'«Asino»: una satira antidantesca. Considerazioni e appunti*, in *Id.*, *Machiavelli e gli antichi. E altri saggi*, cit., vol 4, pp. 39-123.

resistere alla tentazione di affidarci anacronisticamente alla nostra concezione relativistica della storia e del metodo storico. A tale riguardo Cassirer mette in guardia contro l'«ipertrofia dell'interesse storico», che è una tendenza che si manifesta attraverso la «ipersensibilità» nei confronti di ogni tentativo di mettere in discussione il «senso dell'individualità delle cose e della relatività dei giudizi». A noi sembra del tutto normale spiegare ogni cosa riferendola al proprio ambiente o contesto. Tendiamo ad evitare affermazioni di carattere generale, non credendo che esistano verità eterne e valori universali. Machiavelli, invece, amava le generalizzazioni più audaci, e non si sentiva minimamente a disagio al pensiero dell'asserita incontrovertibilità di certe prese di posizione. Alla luce di un modello conoscitivo derivato dalla "lunga esperienza delle cose moderne" e dalla "continua lezione delle antiche", il significato e la natura dei giudizi del Segretario fiorentino «non mutano», anche se maturati ed espressi in una situazione spazio-temporale ben definita. Relativismo storico e nazionalismo, tuttavia, non sono gli unici fattori che secondo Cassirer hanno influenzato negativamente la comprensione del pensiero politico machiavelliano. A questo deficit avrebbe contribuito non poco anche la «ipertrofia dell'interesse psicologico». Pur senza approfondire l'argomento, Cassirer sostiene che mentre le generazioni precedenti si sono interessate al *Principe* per studiarne il contenuto, la maggior parte dei commentatori odierni ha preferito psiconalizzare il suo autore. Perciò, anziché esaminarne e criticarne pensieri e giudizi, ci si è dedicati alla ricerca dei motivi, palesi e occulti, che lo hanno spinto a pronunciarsi come si è pronunciato. Il problema della scoperta di tali motivi è diventato addirittura uno dei più dibattuti, monopolizzando l'attenzione. Per Cassirer l'esatta determinazione dei motivi e delle intenzioni alla base di un testo è sostanzialmente impossibile. Ciò che invece è sempre possibile è ricostruire i tratti fondamentali di una costellazione di pensiero a partire dalla forma espressiva che ha assunto<sup>22</sup>. Si noti la somiglianza di questa impostazione con i capisaldi della teoria della *Intentional Fallacy* elaborata da William K. Wimsatt e Monroe C. Beardsley, esponenti di spicco del *New Formalist Criticism*, attivi presso la Yale University dove lo stesso Cassirer ha insegnato dal 1941 al 1943. In un saggio apparso nel 1946 – proprio l'anno in cui è stato dato alle stampe *The Myth of the State* – i due studiosi statunitensi hanno affermato che la conoscenza delle intenzioni di chi produce un testo, essendo impossibile da ricostruire con precisione, non

<sup>22</sup> CASSIRER, *Il mito dello Stato*, cit., pp. 139-143.

ha alcuna rilevanza dal punto di vista della comprensione di un testo<sup>23</sup>. Forse è opportuno non arroccarsi in una posizione così radicale. Come ha suggerito Quentin Skinner, non è né necessario, né utile, che l'interprete si sforzi di fare in modo che la conoscenza dei motivi, una volta conseguita – nella misura in cui è conseguibile – cessi di avere rilevanza nell'orientare la comprensione di un testo<sup>24</sup>. Del resto, non mancano affatto i passaggi machiavelliani dai quali si può evincere l'importanza che i motivi personali – anche i più vaghi o irriducibili a formule sicure – assumono rispetto ai tentativi di comprensione sia dell'elemento della riflessione *nella* pratica di governo, sia della riflessione *sulla* pratica di governo<sup>25</sup>. Si pensi, ad esempio, alla lettera del 9 aprile 1513 indirizzata a Francesco Vettori in cui Machiavelli ricorda che «non sapendo ragionare né dell'arte della seta e dell'arte della lana, né de' guadagni né delle perdite», gli si addice unicamente «ragionare dello stato». La tal cosa lo poneva al cospetto di un'alternativa: o ragionare di politica o «botarsi di stare cheto»<sup>26</sup>. Chiaramente è solo il riferimento alla sfera dei moti più intimi che può dare un senso a questa ostentata incapacità d'interessarsi ad attività diverse da quelle che attengono agli affari di Stato. Si può certo dire che è esistenzialmente significativa l'indeterminatezza alla base della volontà machiavelliana di ragionare preferibilmente sulle cose della politica, dando a queste ultime priorità su tutto il resto. La centralità dell'elemento passionale in Machiavelli traspare anche dalla lettera al Vettori del 10 dicembre 1513. In essa informa quest'ultimo del modo in cui passava le giornate nell'ozio forzato di Sant'Andrea in Percussina. Machiavelli si sofferma sullo stato d'animo in cui si veniva a trovare ogni volta che si ritirava nel suo scrittoio. Venuta la sera, si sentiva pronto a indossare

<sup>23</sup> W.K. WIMSATT, M.C. BEARDSLEY, *The Intentional Fallacy*, in «The Sewanee Review», LIV, n. 3, 1946, pp. 468-488.

<sup>24</sup> Q. SKINNER, *Visions of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, vol. I: *Regarding Method*, p. 96.

<sup>25</sup> Volendo attualizzare il messaggio che intendo dare, mi avvalgo qui della terminologia impiegata da Michel Foucault sul finire degli anni Settanta del secolo scorso. Si veda M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2005, p. 14. Nell'edizione originale si parla di «manière réfléchie de gouverner au mieux» e di «réflexion sur la meilleure manière possible de gouverner». Si veda M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2004, p. 4.

<sup>26</sup> N. MACHIAVELLI, *Lettera 200*, in ID. *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli (1971), Bompiani, Milano 2018, pp. 2813-2814.

«panni reali et curiali» per entrare nelle «antique corti degli antiqui huomini». È il momento in cui sente di poter riprendere il dialogo immaginario con gli autori del passato la cui frequentazione ha segnato in positivo la sua esistenza, alimentando la sua sete di conoscenza e la sua curiosità intellettuale. Machiavelli dice candidamente: «da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, et ch'io nacqui per lui». Dice di non vergognarsi di parlare con loro «et domandarli della ragione delle loro actioni». La parola *ragione* qui denota tanto le cause generali quanto i motivi particolari. E dice anche che solo in quella condizione riesce a dimenticare ogni affanno, e, non temendo più la povertà, persino il pensiero della morte non lo inquieta. Ammette con ardore: «tutto mi trasferisco in loro». Dante rimane uno dei poeti le cui «amorse passioni», nella pausa dedicata alla lettura mattutina, gli offrono la possibilità di godere della memoria delle proprie. Informando inoltre il Vettori di aver composto un opuscolo intitolato *De principatibus*, per sottolineare l'importanza del nesso che unisce i suoi dialoghi immaginari con i grandi del passato e la ricerca del senso dell'esperienza del presente, Machiavelli cita il passo della *Commedia* in cui Dante afferma che «non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso» (*Par.*, V 41-42)<sup>27</sup>. Secondo Sasso, facendo propria questa immagine, il Segretario fiorentino non fa altro che mettere in risalto uno dei temi dominanti della sua vita intellettuale, ovvero ribadiva l'importanza del nesso che unisce l'esperienza e il sapere, ovvero le cose della vita e il senso che, guidata dal sapere, l'esperienza consente ricavare dal sapere stesso<sup>28</sup>. Ciò che Machiavelli invia al Vettori, sentendo tutto il peso dell'ingratitudine, dell'invidia e della malvagità, è l'immagine riflessa di ciò di cui in precedenza aveva fatto esperienza anche Dante nella sua condizione di perdente umiliato. Nell'isolamento e nelle difficoltà dell'esilio, ricorda Chiara Mercuri, pur impossibilitato a consultare con assiduità i testi antichi più amati, Dante fa tesoro del rapporto instaurato con i grandi maestri del passato, segnatamente Virgilio, Stazio e Boezio. Si tratta di «morti sopravvisuti alla morte fisica» grazie al loro stesso insegnamento. Al cospetto dei maestri che mediante i loro scritti continuano a offrire conforto e suscitare consapevolezza, diventando «amici o nemici dei propri lettori», Dante «s'era posto come una spugna, determinato ad assorbire tutto l'assorbibile»<sup>29</sup>.

L'anti-dantismo politico di Machiavelli non scaturisce da una riflessione

<sup>27</sup> N. MACHIAVELLI, *Lettera 216*, in *Id. Tutte le opere*, cit., pp. 2875-2876.

<sup>28</sup> SASSO, *Dante in Machiavelli*, cit., p. 208.

<sup>29</sup> C. MERCURI, *Dante. Una vita in esilio* (2018), Laterza, Bari-Roma 2020, pp. 112-113.

sui contenuti della teologia politica esposta nella *Monarchia*, le cui tesi principali forse gli erano note, sebbene in modo sommario, e comunque in assenza di un contatto diretto con il testo. Non è la conseguenza della distanza che separa la soluzione del problema dell'identificazione del "redentore" dell'Italia offerta dal Segretario fiorentino rispetto a quella proposta da Dante, anche perché nella celebre *exhortatio* indirizzata ai Medici che conclude *Il Principe* questa soluzione è solo evocata. E nemmeno ha tanto a che fare con la percezione delle discordie che hanno da sempre travagliato la vita di Firenze e, rendendolo preda di governi tirannici, hanno lacerato il "regno italico". L'anti-dantismo politico si manifesta sotto forma di ostilità nei confronti dell'unico uso della parola dantesca che Machiavelli, decantato «maestro nell'arte di dissimulare i sentimenti e di trasformare il pianto in riso»<sup>30</sup>, non tollera, ovvero quello che offende, svergogna, e ridicolizza proprio Firenze. Quello fiorentino, fa dire Dante a Brunetto Latini, è un «ingrato popolo maligno». I fiorentini – le «bestie fiesolane» che hanno fama di esser «orbi» – sono gente «avara, invidiosa e superba» che «tiene ancor del monte e del macigno» (*Inf.*, XV 61-73)<sup>31</sup>. Machiavelli condanna Dante per il rancore, l'astio e il sentimento di rivalsa che ha nutrito nei confronti della città che pure l'aveva allevato e fatto diventare ciò che era diventato. Dante è dunque il «simbolo di quel che il vero cittadino non deve essere nei confronti della patria». Machiavelli finì per radicalizzare la sua critica nella «contrapposizione della sua virtù di cittadino misconosciuto dalla patria ma fedele a essa, al rifiuto polemico, orgoglioso e fazioso che Dante invece ne aveva fatto». Quest'ultimo, ammirato come letterato, è criticato aspramente come un patriota mancato, come un ingrato, ovvero come uno spregevole traditore.

Quello castigato da un Machiavelli che ci appare nei panni di fustigatore di cattivi costumi è l'uso della parola dantesca che tanto più offende quanto più, mentre si esplica, nega per giunta la sua fiorentinità. L'impianto della polemica sulla lingua, secondo Sasso, ha il suo fondamento in una ragione di ordine civile e politico<sup>32</sup>. Ciò non toglie – e di ciò Sasso stesso è certo – che la natura di questa ragione è, e rimane, passionale. Questa duplice prospettiva di attacco nei confronti di Dante si ritrova principalmente nel *Discorso o Dialogo intorno alla nostra lingua*, un testo che ha dato adito ad accese discussioni per via delle incertezze che riguardano la sua attribuzione a Machiavelli. Quest'opera costituisce

<sup>30</sup> SASSO, *Dante in Machiavelli*, cit., p. 209.

<sup>31</sup> Per le citazioni dalla *Commedia* mi sono avvalso di D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco, G. Reggio, Le Monnier, Firenze 1981, 3 voll.

<sup>32</sup> SASSO, *Postilla*, cit., p. 170.

una critica dei teorici della «lingua comune» e rivendica l'identificazione dell'italiano letterario con il fiorentino di Dante, Petrarca e Boccaccio. Gli studiosi che, come Sasso, ritengono sia attribuibile al Segretario fiorentino, ne collocano la redazione nei suoi ultimissimi anni di vita<sup>33</sup>. Ebbene, ammettendo che l'opera in questione sia machiavelliana, nel *Discorso* Dante assume i tratti di un «mito negativo». Machiavelli lo rimprovera di essersi lasciato andare ad una critica smodata e ingiustamente denigratoria delle leggi, dei costumi e degli uomini più rappresentativi di Firenze, che, se da un lato lo ha ferito gravemente, rendendolo *exul immeritus*, dall'altro lo ha pur sempre reso celebre<sup>34</sup>. Machiavelli, o chi per lui, apre il *Discorso* dicendo di aver sempre onorato con convinzione la sua patria, andando incontro a difficoltà di ogni genere e pericoli. E questo perché «l'uomo non ha maggiore obbligo nella vita sua che con quella, dependendo prima da essa l'essere e, di poi, tutto quello che di buono la fortuna e la natura ci hanno concesso». Per l'autore «colui il quale con l'animo e con le opere

<sup>33</sup> Fra coloro che hanno contestato la paternità machiavelliana dell'opera si vedano C. GRAYSON, *Machiavelli e Dante. Per la data e l'attribuzione del Dialogo intorno alla lingua*, in «Studi e problemi di critica testuale», 2, 1971, pp. 5-28; ID., *Questione aperta. Ancora sul Dialogo intorno alla nostra lingua*, in «Studi e problemi di critica testuale», 19, 1979, pp. 113-124; G.M. ANSELMi, *Dubbi sull'attribuzione del Dialogo della lingua al Machiavelli*, in «Studi e problemi di critica testuale», 9, 1971, pp. 133-140; M. MARTELLI, *Una giarda fiorentina. Il Dialogo della lingua attribuito a Niccolò Machiavelli*, Roma 1978; ID., *Paralipomeni alla Giarda: venti tesi sul Dialogo della lingua*, in «Filologia e critica», 4, 1979, pp. 219-79; G. INGLESE, *Machiavelli Niccolò*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007, vol. 67, *ad vocem*. Fra coloro che invece ne hanno attribuito la paternità a Machiavelli, si vedano R. RIDOLFI, *Nota sull'attribuzione del Dialogo intorno alla nostra lingua*, in «La bibliofilia», 73, 1971, pp. 235-241; B.T. SOZZI, *Nota su un disconoscimento di paternità letteraria*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 149, 1972, pp. 394-399; G. SASSO, *Su un passo del «Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua»*, in ID., *Machiavelli e gli antichi. E altri saggi*, cit., vol. 3, pp. 151-172; O. CASTELLANI POLLIDORI, *Niccolò Machiavelli e il «Dialogo intorno alla nostra lingua»*, Leo S. Olschki, Firenze 1978. Sulla questione si veda anche C. DIONISOTTI, *Machiavellerie*, Einaudi, Torino 1980, pp. 267-363; S. BIONDA, *Il 'nodo' del Dialogo della lingua attribuito a Niccolò Machiavelli*, in «Interpres», 28, 2009, pp. 275-297; S.U. BALDASSARRI, *Capolavoro o 'spamming' cinquecentesco? Il Discorso intorno alla nostra lingua attribuito a Machiavelli*, in «Testo a fronte», 43, 2010, pp. 59-86; P. TROVATO, *Sul nodo 'bene accomodato' di Machiavelli (Discorso intorno alla nostra lingua, 69)*, in «Interpres», 30, 2011, pp. 272-283. Secondo Alberto Asor Rosa, se anche ipoteticamente l'opera fosse uscita dal *côté* culturale fiorentino del tempo, e non dalla penna di Machiavelli, si potrebbe comunque pensare che tematiche e atteggiamenti machiavelliani fossero più diffusi di quanto per altri versi si è inclini a pensare. Si veda A. ASOR ROSA, *Machiavelli e l'Italia. Resoconto di una disfatta*, Einaudi, Torino 2019, p. 30

<sup>34</sup> SASSO, *Dante in Machiavelli*, cit., 205-206.

si fa nemico della sua patria, meritatamente si può chiamare parricida, ancora che da quella fosse suto offeso». Il «lacerare la patria» è «cosa nefandissima», peggio del «battere il padre e la madre». Dalla patria «mai si patisce alcuna persecuzione per la quale possa meritare di essere ingiuriata». Onorarla, sempre e comunque, è l'obbligo primario del buon cittadino. Bisogna pertanto «venire contro a quelli che troppo presuntuosamente cercano di privarla dell'onore suo». Quanto a Dante, egli «in ogni parte mostrò d'essere, per ingegno, per dottrina e per giudizio, uomo eccellente, eccetto che dove egli ebbe a ragionare della patria sua che fuori d'ogni umanità e filosofico istituto, perseguitò con ogni specie d'ingiuria». Intanto, nessuna delle pene e delle calamità evocate contro Firenze si è materializzata. Semmai, la città ha continuato a prosperare e ad accrescere la sua gloria. Quella di Dante è una tanto patetica quanto ingiusta «vendetta» e «innata invidia». Dante «in ogni cosa accrebbe infamia alla sua patria», anche con riferimento alla lingua poichè si permette di dire di non aver scritto in fiorentino. Egli è fra gli «inonestissimi» che hanno chiamato italiana la lingua fiorentina. Per l'autore del *Discorso* «non c'è lingua che si possa chiamare o comune d'Italia o curiale», perché «tutte quelle che si potessino chiamare così, hanno il fondamento loro dagli scrittori fiorentini e dalla lingua fiorentina»<sup>35</sup>.

La crepuscolare auto-elevazione di Machiavelli rispetto a Dante di cui qui si parla fa perno sul concetto di patria, concetto che appartiene alla «sostanza profonda» del suo pensiero<sup>36</sup>. In Machiavelli, come è noto, la carità di patria intesa come amore di patria si contrappone ad ogni privata passione ed è funzionalmente collegata al «vero vivere libero e civile», come afferma nelle *Istorie fiorentine*. In quest'opera si parla di «un essere insieme per cagione pubblica che si distingue dall'essere insieme per ordine privato». A Firenze non viene risparmiata un'aspra critica. È la città in cui gli uomini pacifici vengono oppressi e gli insolenti esaltati. Fra le sue mura la giustizia è merce di scambio. I potenti si appropriano indebitamente dei beni altrui come di quelli dello Stato. Cercano, e trovano, l'impunità, e non si trattengono dall'infierire sui propri nemici. Così si esprime: «[non] credo che sia in tutta Italia tanti esempi di violenza e di avarizia quanti sono in questa città». Eppure si dice convinto che la patria non ci dona la vita affinché «noi la togliamo a lei». Non ci rende vittoriosi per essere da noi stessi distrutta. E non ci onora per essere poi vituperata<sup>37</sup>. Molto

<sup>35</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 2362-2377, 2362-2363, 2365-2366, 2377.

<sup>36</sup> SASSO, *Postilla*, cit., p. 168.

<sup>37</sup> N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, III, 5; VII, 23, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 1812,

si è discusso della derivazione ciceroniana della massima secondo la quale bisogna amare la patria più dell'anima (*De officiis*, I, 57-58). Machiavelli ricorda di conoscere l'esempio di cittadini che hanno amato più la patria che l'anima<sup>38</sup>. Se è così, cioè se l'amore di patria è davvero la più grande delle virtù ed obbliga in modo assoluto, allora non è esatto pensare che l'amore di patria possa essere una mera trasposizione politica della virtù cristiana della *charitas*, come pure si potrebbe ritenere, per il semplice motivo che l'amore assoluto della patria può sempre rendere impraticabili le vie della *charitas*. Ad ogni modo, per Machiavelli l'amore della patria è causato dalla natura – una natura che però ha i contorni della *consuetudo* – mentre l'amore dei capi politici è una conseguenza della loro virtù<sup>39</sup>. Nel *Discursus florentinarum rerum*, composto tra il 1520 e il 1522, Machiavelli scrive che il maggiore onore che si possa sperare di ottenere è quello che è dato dalla patria, e il maggior bene che si può fare, addirittura «il più grato a Dio», è quello che ad essa si fa<sup>40</sup>. È notevole che mentre nel *Discorso* si dice che l'uomo in generale è obbligato in senso assoluto nei confronti della patria, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* quest'obbligo assoluto è riservato ad una categoria specifica di cittadini: «qualunque cittadino si truova a consigliare la patria sua» deve essere pronto a tutto. Infatti «dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso». Anzi, «postposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita, e mantenghile la libertà»<sup>41</sup>.

Infine si pone il problema di come raccordare tale amore di patria con la più generale concezione del mondo – un «mondo eterno e infelice» agli antipodi del mondo cristianamente inteso di Dante<sup>42</sup> – che Machiavelli aveva maturato, o nella quale comunque si era trovato inesorabilmente coinvolto. È stato osservato che, sulla scorta di Polibio e Lucrezio, il realismo politico machiavelliano è basato sull'idea dell'aggressività che «fonda e costituisce la civiltà umana»<sup>43</sup>. Tuttavia, sembra che quest'ultima,

---

1817, 2065.

<sup>38</sup> *Ivi*, III, 7, p. 1819.

<sup>39</sup> N. MACHIAVELLI, *Dell'arte della guerra*, IV, in *Id.*, *Tutte le opere*, cit., p. 1042.

<sup>40</sup> *Id.*, *Discursus florentinarum rerum post mortem Laurentii Medices*, in *Id.*, *Tutte le opere*, cit., p. 171.

<sup>41</sup> *Id.*, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III, 41, in *Id.*, *Tutte le opere*, cit., p. 685.

<sup>42</sup> SASSO, *Dante in Machiavelli*, cit., p. 221.

<sup>43</sup> FERRONI, *Machiavelli, o dell'incertezza*, cit. p. 28. Si veda anche A. BROWN, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento* (2010), trad. it. di A. Asioli, con

in definitiva, sia solo una delle conseguenze della legge universale del moto, moto che in termini di condizione umana si traduce nelle varie forme di inquietudine e rischio permanente d'insoddisfazione: «essendo le cose umane sempre in moto, o le salgano, o le scendano». Machiavelli giudica «il mondo sempre essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia»<sup>44</sup>. Aggiunge che «è impossibile che a una repubblica riesca lo stare quieta, e godersi la sua libertà e gli pochi confini, perché, se lei non molesterà altrui, sarà molestata ella; e dallo essere molestata le nascerà la voglia e la necessità dello acquistare; e quando non avessi il nimico fuori, lo troverebbe in casa, come pare necessario intervenga a tutte le gran cittadi»<sup>45</sup>. Sembra chiaro che lo stesso grado di umana comprensione che Machiavelli nutre nei confronti di chi sbaglia dichiarando di aver agito per il bene della patria – compreso chi lo fa in modo strumentale – manca nei confronti del cittadino che, riconoscendo un bene superiore alla patria, o vedendo che in nome della patria si compiono nefandezze e atrocità, si sottrae al suo obbligo assoluto di lealtà e obbedienza verso quest'ultima. Per Machiavelli è degno chi si fa cieco di fronte all'orrore purché lo faccia a onore e gloria della patria sua. In ciò il Segretario fiorentino sembra vedere l'unico punto fisso nell'oscillazione perpetua fra i poli opposti in cui si svolge il moto della condizione umana. Come può essere fisso un punto del genere? Quale può essere il prezzo di tale attaccamento? Dopo essersi sentito profondamente vicino a Dante nella sua comune esperienza di infelicità di isolato disposto a tutto, o quasi, pur di uscire da quella condizione, Machiavelli non trova di meglio che rimproverare Dante per l'insolenza riservata alla patria fiorentina che pure lo aveva avvilito e perseguitato. Nel contesto della filosofia della vita machiavelliana non è pacifico che Dante possa essere coerentemente accusato di lesa maestà. Alla luce, fioca, della sua visione disincantata un'accusa del genere appare debole. Eppure è difficile dubitare della sua sincerità quando dice che la patria è da amarsi sopra ogni cosa. Ovviamente il problema è che entrambi questi elementi – l'incoerenza e l'amore di patria – appartengono alla stessa visione di fondo.

Come è stato già detto, l'anti-dantismo machiavelliano si manifesta anche nell'*Asino*. A me pare che nel poemetto dal carattere fortemente

---

Postfazione di M. De Caro, Carocci, Roma 2013.

<sup>44</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, proemio, cit., p. 458

<sup>45</sup> *Ivi*, II, 19, p. 522. Per Dante la ragione politica di questa inquietudine che porta ai conflitti ed alla faziosità è la mancanza di un «nocchiero, alla cui voce tutti obedire deono». Si veda D. ALIGHIERI, *Convivio*, IV, IV, 5, a cura di G. Fioravanti, Mondadori, Milano 2019, p. 478.

autobiografico si sostanzia una divergenza di natura filosofica generale più che politica in senso stretto. In esso si narra delle turbolente esperienze di un giovinetto fiorentino preso da un raro «difetto» – una sorta di malattia incurabile – che gli impediva di starsene in pace. Ad andare in scena è l'impossibilità di contrastare la propria natura che è imperscrutabile: «la mente nostra, sempre intesa/dietro al suo natural, non ci consente/contr'abito o natura sua difesa»<sup>46</sup>. L'inquietudine del protagonista lo porta in un luogo paragonabile alla selva oscura di dantesca memoria. È «un luogo aspro quanto mai si vide». Si tratta di «valle/da nullo abitor colte né dome»<sup>47</sup>. O, come altrimenti viene detto, di «oscare selve, ombrose e spesse»<sup>48</sup>. Il giovinetto dichiara di non sapere come e perché vi era giunto. In quella foresta si aggirava una donna «piena di beltate», dalle trecce «bionde e scapigliate». Nella mano sinistra aveva un lume e nella destra un corno. Intorno a lei si radunavano innumerevoli bestie che un tempo erano stati uomini<sup>49</sup>. L'incontro con la maga Circe e la schiera di belve radunate intorno a lei, incontro che alla fine trasformerà il giovinetto in asino, lo porta a riflettere sull'immodificabile meccanismo di trasformazione dell'umano in bestiale. Accompagnato da ascese e ricadute. Certamente, è difficile trovare qualcosa di più anti-dantesco in senso filosofico generale. Scrive Sasso: «era nella naturalità senza luce di riscatto di questa eterna vicenda che la concezione cristiana del mondo conosceva il suo tramonto»<sup>50</sup>. Che ciò segnasse in senso pieno o assoluto il momento del tramonto per tale concezione si può dubitare. Ciò di cui non si può dubitare è invece che quello allestito era un atto di congedo definitivo da parte di Machiavelli nei confronti di Dante e delle sue idee. Si noti comunque che nel capitolo quinto viene ribadito che la fortuna può carezzare tanto quanto mordere, e che ciò che determina la rovina dei regni è l'insaziabile brama di potere: «i potenti/di lor potenza non son mai satolli». Si tratta di un appetito che riguarda tanto chi vuole espandere il proprio potere quanto chi lo vuole mantenere. Questo appetito «gli stati distrugge/e tanto è più mirabil, che ciascuno/conosce questo error, nessuno lo fugge»<sup>51</sup>. Per Machiavelli, infine, «la virtù fa le region tranquille e da tranquillità poi ne risolta/l'ozio: e l'ozio arede i paesi e le ville»<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> N. MACHIAVELLI, *L'Asino*, I, in ID. *Tutte le opere*, cit., p. 2435.

<sup>47</sup> *Ivi*, I, pp. 2437, 2439.

<sup>48</sup> *Ivi*, II, p. 2440.

<sup>49</sup> *Ivi*, I, p. 2438.

<sup>50</sup> SASSO, *Dante in Machiavelli*, cit., p. 217.

<sup>51</sup> MACHIAVELLI, *L'Asino*, V, cit., p. 2451.

<sup>52</sup> *Ivi*, V, p. 2453.

Per concludere si può dire che la storia del rapporto che Machiavelli ha intrattenuto con Dante è la storia di una passione forte ma ambigua. Il modo in cui Machiavelli ha affrontato la questione del Dante politico è tutt'altro che fredda o scientifica. Machiavelli sembra aver fatto molto poco per comprendere il dramma umano del suo concittadino. Ha fatto leva, invece, su istanze riconducibili ad un mito, quello, appunto, dell'amore di patria che si *deve* collocare al di là del bene e del male. Se di mera passionalità si tratta, la consistenza dell'anti-dantismo politico machiavelliano come problema teorico e interpretativo è minima. La critica del Segretario fiorentino nei confronti del Dante politico si concentra solo ed esclusivamente sull'atteggiamento negativo di Dante nei confronti della patria fiorentina. È singolare che Machiavelli abbia trascurato il più ampio quadro di riferimenti nel quale si collocava quel particolare aspetto della personalità dantesca. Il Dante uomo e cittadino non ha un carattere particolarmente amabile e aperto. Difetta spesso di lucidità, non sa attendere: «è un istintivo puro, un impulsivo, un irascibile [...] è uno che si getta nella guerra col cuore e col coraggio, come nella vita, d'impeto e non di testa»<sup>53</sup>. La censura machiavelliana rimane singolare perché Machiavelli è colui il cui disincanto porta a dire che «li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani». Infatti, «tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi: ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello stato che gli difenda»<sup>54</sup>. È il caso di ridimensionare la portata dell'anti-dantismo politico machiavelliano perché se da un lato la censura del Segretario fiorentino nei confronti di Dante può essere interpretata come un derivato del desiderio di venire a patti con la realtà del funzionamento del bene nel contesto della comunità politica, dall'altro questo desiderio si nutre del mito dell'amore di patria che vorrebbe collocarsi al di là del bene e del male senza, però, riuscirci perché in tale visione l'amore di patria deve essere pur sempre il bene primario. Consola il fatto che possa valere per Machiavelli quanto Dante afferma a proposito dell'inquieta ricerca di chi è in cammino:

E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa, tanto che all'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al ter-

<sup>53</sup> MERCURI, *Dante*, cit., p. 44.

<sup>54</sup> MACHIAVELLI, *Il Principe*, XVIII, cit., p. 870.

mine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> D. ALIGHIERI, *Convivio*, IV, XII, 15, cit., p. 562.

GABRIELE CARLETTI

*La beatitudine "huius vite"*

Nell'*Epistola* a Cangrande della Scala, riferendosi alla *Commedia* e al *Paradiso* in particolare, Dante dichiara che «finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis»<sup>1</sup>. Senza addentrarci nella *vexata quaestio* circa l'autenticità dell'*Epistola*, la sua attribuzione a Dante e la possibilità di rimaneggiamenti e interpolazioni a cui sarebbe stata sottoposta<sup>2</sup>, questione rimasta tuttora insoluta, l'affermazione non è certo estranea al pensiero dello scrittore fiorentino.

Già nel *Convivio*, composto tra il 1304 e il 1307, Dante affronta il problema della felicità dell'uomo nella vita terrena ottenuta attraverso la sapienza umana e lo fa rivendicando l'autonomia e l'indipendenza della ragione dalla fede, della filosofia dalla teologia. Senza mai disconoscere o negare l'essenzialità di quest'ultima per il conseguimento della vita eterna, egli riconosce lo stesso merito alla filosofia per il raggiungimento della felicità terrena.

L'amore per la filosofia, definita «somma cosa»<sup>3</sup>, «donna piena di

<sup>1</sup> *Epistola a Cangrande*, XIII, 39. Le citazioni delle *Epistole* sono tratte dalle *Opere minori* di Dante Alighieri, t. II, a cura di P.V. Mengaldo *et al.*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979.

<sup>2</sup> B. NARDI, *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, Le Monnier, Firenze 1960, e *Osservazioni sul medievale accessus ad auctores in rapporto all'Epistola a Cangrande*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1961, pp. 273-305; L. PIETROBONO, *L'Epistola a Can Grande*, in *Nuovi saggi danteschi*, SEI, Torino 1954, pp. 199-244; A. FRUGONI, *Le Epistole*, in *Dante nella critica d'oggi. Risultati e prospettive*, a cura di U. Bosco, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 739-747; F. MAZZONI, *Per l'Epistola a Cangrande*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Società tipografica editrice modenese, Modena 1959, vol. II, pp. 498-516, ora in *Contributi di filologia dantesca. Prima serie*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 7-37; G. BRUGNOLI, *Introduzione alle Epistole*, in *Opere minori*, t. II, cit., pp. 512-521; ID., *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, in *Seminario dantesco internazionale*, Atti del 1° Convegno tenutosi al Chauncey conference center (Princeton, 21-23 ottobre 1994), a cura di Z.G. Barański, Le Lettere, Firenze 1997, pp. 353-365, poi anche in ID., *Studi Danteschi*, vol. II, *I tempi cristiani di Dante e altri Studi Danteschi*, ETS, Pisa 1998, pp. 159-172; R. HOLLANDER, *Dante's Epistle to Cangrande*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1993; G. PADOAN, *Il Vicario Cesareo dello Scaligero: per la datazione dell'Epistola a Cangrande*, in *Ultimi studi di filologia dantesca e boccacciana*, a cura di A.M. Costantini, Longo, Ravenna 2002, pp. 29-39.

<sup>3</sup> *Conv.*, II, XII, 6. Cito dalle *Opere minori* di Dante Alighieri, t. I, p. II, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Ricciardi, Milano-Napoli 1988.

dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade»<sup>4</sup>, l'unica che fa «fruttificare la verace de li uomini nobilitade»<sup>5</sup>, e di cui il Poeta si è «fatto amico»<sup>6</sup>, rappresenta l'elemento nuovo che «riempie di sé il *Convivio*»<sup>7</sup>, tanto da essere stato definito «il primo libro di filosofia scritto in italiano»<sup>8</sup>. Una così alta considerazione trova giustificazione nel fatto che, secondo Dante, solo la filosofia è in grado di assicurare la «vera felicitade», quella che «per contemplazione de la veritade s'acquista»<sup>9</sup>. Vivere secondo ragione è infatti l'«ultima perfezione» dell'animo umano, nella quale sta la nostra «ultima felicitade», ed è quindi naturale che tutti vi aspirino, poiché chiunque se ne allontani e segua la propria inclinazione sensitiva «non vive uomo, ma vive bestia», o come dice l'«eccellentissimo» Boezio: «Asino vive»<sup>10</sup>.

Due sono le felicità a cui gli uomini possono aspirare in questa vita, una attraverso la vita attiva, l'altra attraverso la vita contemplativa. Mentre la prima consiste nell'operare virtuosamente, cioè «onestamente, con prudenza, con temperanza, con fortezza e con giustizia»<sup>11</sup>, la quale – afferma Dante parafrasando Aristotele – «ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose»<sup>12</sup>; la seconda consiste nel «considerare l'opere di Dio e de la natura»<sup>13</sup>. Delle due, la vita contemplativa è superiore a quella attiva;

<sup>4</sup> *Ivi*, xv, 3.

<sup>5</sup> *Ivi*, IV, I, 11.

<sup>6</sup> *Ivi*, 3.

<sup>7</sup> M. BARBI, *Introduzione a Il Convivio* di Dante Alighieri, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, vol. I, Le Monnier, Firenze 1953<sup>2</sup>, p. XXIII. L'amore per la filosofia nacque in Dante dopo la morte di Beatrice (8 giugno 1290) quando, affranto per la perdita della donna amata, trovò rifugio nella lettura del *De consolatione philosophiae* di Boezio, nel *Laelius sive De amicitia* di Cicerone e nei «vocabuli d'autori e di scienze e di libri» (*Conv.*, II, XII, 5), e, successivamente frequentando le scuole dei religiosi e gli ambienti culturali di alto livello. Si veda CH. T. DAVIS, *La scuola al tempo di Dante*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. V, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 106-109; S. PIRON, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le Studium de Santa Croce*, in «Picenum seraphicum», n.s., XIX, 2000, pp. 87-134.

<sup>8</sup> G. GENTILE, *Dante nella storia del pensiero italiano* [cap. IV del libro I de *La Filosofia*, uscita nella *Storia dei generi letterari italiani*, Vallardi, Milano s.a., ma 1904 ss.], in *Studi su Dante*, raccolti da V.A. Bellezza, vol. XIII delle *Opere complete di Giovanni Gentile*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1965, p. 15.

<sup>9</sup> *Conv.*, III, XI, 14-15.

<sup>10</sup> *Ivi*, II, VII, 4. L'espressione «asinum vivit» è in BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, IV, pr. 3, 11.

<sup>11</sup> *Ivi*, IV, XXII, 11.

<sup>12</sup> *Ivi*, XVII, 6-7. Si veda ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1, 1129a 6-9, il quale definisce la giustizia «quello stato abituale tale da rendere gli uomini capaci di compiere, sulla base di esso, le azioni giuste, cioè sulla base del quale essi agiscono giustamente e vogliono ciò che è giusto».

<sup>13</sup> *Conv.*, IV, XXII, 11.

infatti mentre con quest'ultima si perviene «a buona felicità», con la prima si giunge «ad ottima felicità e beatitudine»<sup>14</sup>. È altrettanto vero però che l'uomo non può con il solo suo intelletto comprendere l'essenza della causa prima delle cose, cioè Dio, essendo la conoscenza di quella inaccessibile alla mente umana, smentendo quanti hanno invece creduto che nel *Convivio* Dante operasse una sopravvalutazione del sapere umano, attribuendogli un potere illimitato e onnipotente<sup>15</sup>. Ma come è possibile, si chiede lo scrittore fiorentino, quasi a prevenire eventuali obiezioni, che una sapienza limitata, perché incapace di mostrare «certe cose»<sup>16</sup>, possa realmente fare l'uomo beato? A tale osservazione egli replica affermando che ogni desiderio è sempre commisurato alla possibilità di chi desidera, «a quella scienza che qui avere si può»<sup>17</sup>. L'essere umano pertanto potrà conseguire pienamente la sua felicità nella misura in cui accetta di conoscere solo ciò che in questa vita può raggiungere, non desiderando la sua natura conoscere ciò che le è precluso<sup>18</sup>.

L'assunto dantesco secondo cui con la perfezione della ragione filosofica «l'uomo, in quanto ello è uomo, vede terminato ogni desiderio e così è beato»<sup>19</sup>, si fonda sul convincimento che questa è la sola felicità a cui l'uomo può realisticamente aspirare in vita. Il che non significa, come è stato ritenuto<sup>20</sup>, che egli non desideri assolutamente conoscere oltre, bensì che, per mezzo della sapienza non avrebbe mai potuto raggiungere la beatitudine assoluta, conseguibile invece nella vita soprannaturale. La tesi che l'uomo possa, in questa vita, pervenire alla massima felicità commisurata alla sua natura richiama alla mente le argomentazioni sviluppate da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, in cui il filosofo greco – verso il quale Dante nutre un'ammirazione incondizionata<sup>21</sup> – aveva considerato l'ipotesi di una felicità

<sup>14</sup> *Ivi*, XVII, 9.

<sup>15</sup> Cfr. L. PIETROBONO, *Il poema sacro. Saggio d'una interpretazione generale della Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna 1915; ID., *Saggi danteschi*, Tipi della Scuola Tipografica "Don Luigi Guanella", Roma 1936, pp. 35-137; ID., *Nuovi saggi danteschi*, SEL, Torino s.a., ma 1954, pp. 69-122.

<sup>16</sup> *Conv.*, III, xv, 7.

<sup>17</sup> *Ivi*, 9.

<sup>18</sup> *Ivi*, 10.

<sup>19</sup> *Conv.*, III, xv, 4.

<sup>20</sup> R. MONTANO, *La Monarchia e il pensiero politico di Dante*, in «Delta», n.s., 1952, n. 3, pp. 38-52, in seguito ripubblicato con qualche modifica nel volume ID., *Suggerimenti per una lettura di Dante*, Conte Editore, Quaderni di Delta, Napoli 1956, pp. 191-219. La citazione è a p. 207; ID., *Comprendere Dante*, G.B. Vico Editrice, Napoli 1976, p. 23.

<sup>21</sup> A proposito della presenza di Aristotele nella riflessione dantesca, oltre all'interessante volume di G. SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002, si veda E. ROON-BASSERMAN, *Dante und Aristoteles. Das «Convivio» und der Mehrfache Schriftsinn*,

tutta terrena, perfetta, a cui l'uomo avrebbe potuto aspirare attraverso il solo comportamento razionale e tramite la pratica delle virtù sia intellettuali che morali<sup>22</sup>.

Contrariamente a quanti sostengono l'esistenza nell'uomo di un solo fine ultimo, quello soprannaturale, la beatitudine eterna, in funzione della quale egli ordina l'intera sua vita e predispone ogni altro suo fine<sup>23</sup>, Dante afferma l'esistenza anche di un fine naturale, la felicità terrena, alla quale riconosce piena dignità e completa autonomia. Non importa che non sia la beatitudine suprema, che sia inferiore a quella della visione beatifica; essa costituisce tuttavia l'unica beatitudine di cui l'uomo può godere durante la propria vita. È dalla consapevolezza dei suoi mezzi e dei limiti della sua natura che egli vede, nella perfezione della ragione filosofica, soddisfatto il suo naturale desiderio di felicità. Se la posizione del Poeta è, su questo punto, «certamente antitomistica», non per questo però è «schiettamente averroistica»<sup>24</sup>, poiché, se egli non subordina la ragione alla fede, la filosofia alla teologia, non subordina nemmeno la seconda alla prima, come invece farà di lì a poco Marsilio da Padova, né mai le contrappone. Non vi è in lui alcuna conclusione filosofica in disaccordo con gli insegnamenti della dottrina cristiana, né mai egli sostiene che l'esistenza si sarebbe esaurita in questo mondo, reputando la negazione dell'immortalità dell'anima e la mancanza di speranza nella vita eterna cosa oltremodo «stoltissima, vilissima e dannosissima»<sup>25</sup>.

Sempre netta è la distinzione tra sapere umano e sapere rivelato. Nel IV trattato del *Convivio* Dante ribadisce che la ragione filosofica assicura in terra una beatitudine «quasi perfetta», poiché veramente perfetta lo sarà solo nell'aldilà. Il nostro intelletto – scrive – «in questa vita perfettamente lo suo uso avere non puote, lo quale averà in Dio ch'è sommo intellegibile», dal momento che «ne la nostra contemplazione Dio sempre precede, né mai lui

---

Herder, Freiburg 1956; M. CORTI, *La filosofia aristotelica e Dante*, in *Lecture classensi*, vol. XIII, a cura di M. Corti, Longo, Ravenna 1984, pp. 129-151.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 6, 1098a, 7-20; II, 1, 1103a, 15-18 e X, 6, 1177a, 1-20.

<sup>23</sup> TOMMASO, *De regimine principum*, I, 13 e 14, e *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. II, art. 8 e qu. III, artt. 1 e 8.

<sup>24</sup> B. NARDI, *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di «Storia e Letteratura», Roma 1944, p. 237. In precedenza, Nardi aveva collocato il pensiero di Dante in una posizione intermedia tra la dottrina degli averroisti, che svalutavano il fine soprannaturale dell'uomo, pur non negandolo, e quella di Tommaso che invece svalutava il fine naturale, ritenendolo irraggiungibile in questa vita (cfr. *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca* La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>2</sup>, pp. 248-249).

<sup>25</sup> *Conv.*, II, VIII, 8.

giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma»<sup>26</sup>. L'affermazione è apparsa ad alcuni il segno di un cambiamento riconducibile al forte "dubbio" che il Poeta avrebbe maturato, parallelamente con il progredire degli studi, nei confronti delle possibilità della conoscenza filosofica, tanto da indurlo a temperare l'ottimismo razionalistico del secondo e terzo trattato e a cercare, invece, sempre più, nel quarto, di integrare la verità scientifica con la verità rivelata, così che la «via naturale» cederebbe il luogo a quella «teologica»<sup>27</sup>, a testimonianza del suo passaggio dalla tesi «aristotelico-albertina» a quella «tomistica»<sup>28</sup>.

L'enunciato però è destinato a rivelarsi assai meno discordante se si considera che esso, più che segnare l'inizio di un nuovo orientamento, non fa che ribadire una tesi più volte espressa nel corso del *Convivio*<sup>29</sup>. Nel III trattato, ragionando sulla capacità conoscitiva dell'uomo, Dante aveva dichiarato che «certe cose [...] lo 'ntelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la eternitate e la prima materia; che certissimamente si veggiono, e con tutta fede si credono essere, e per[ò] quello che sono intender noi non potemo [e nullo] se non co[me] sognando si può appressare a la sua conoscenza, e non altrimenti»<sup>30</sup>. E in modo non dissimile si era espresso anche nel II trattato, durante la digressione sull'immortalità dell'anima, quando aveva affermato che la dottrina di Cristo «noi non potemo perfettamente vedere mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemolo per fede perfettamente, e per ragione lo vedemo con ombra d'oscuritate, la quale incontra per mistura del mortale con l'immortale. E ciò dee essere potentissimo argomento che in noi l'uno e l'altro sia; e io così credo, così affermo e così certo sono ad altra vita migliore dopo questa passare»<sup>31</sup>.

È questa una convinzione dalla quale l'esule fiorentino non sembra mai discostarsi nel corso dell'opera.

Oltre a riconoscere all'uomo un fine temporale, nel *Convivio* Dante stabilisce anche il nesso tra «filosofia» e «politica» e i presupposti teorici su cui si fonda. Scrive: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo

<sup>26</sup> *Conv.*, IV, xxii, 13 e 17.

<sup>27</sup> C. VASOLI, *Introduzione al Convivio*, edizione da lui curata assieme a D. De Robertis, cit., pp. XLVIII-XLIX. Per una comparazione lessicale tra i vari trattati, si veda A. LONGONI, *La travagliata struttura del «Convivio»*, in «Strumenti critici», 65, fasc. 1, 1991, pp. 107-130.

<sup>28</sup> M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983, p. 127.

<sup>29</sup> G. INGLESE, *Nota introduttiva al Convivio*, Rizzoli, Milano 1999<sup>2</sup>, p. 20.

<sup>30</sup> *Conv.*, III, xv, 6.

<sup>31</sup> *Ivi*, II, viii, 15-16.

lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»<sup>32</sup>, alla quale nessuno da solo può pervenire senza l'aiuto altrui. Molti, a ragione, hanno intravisto nel brano un'anticipazione dei temi trattati nella *Monarchia* e la prima formulazione dantesca del concetto di Impero, anche se poi non tutti sono convinti che quell'idea fosse, a quel tempo, già «chiara e ferma» nel pensiero del Poeta<sup>33</sup>, o che egli si occupasse «direttamente di politica» durante la composizione del *Convivio*<sup>34</sup>.

Nonostante però sia incline a vivere in società e concepisca forme di comunità politiche di volta in volta sempre più rispondenti alle proprie esigenze, l'uomo non riesce ancora a condurre una vita felice, poiché il suo animo è tale che «in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desidera gloria d'acquistare»<sup>35</sup>, così da provocare continue guerre che ostacolano il raggiungimento della felicità terrena. L'unica via d'uscita è la Monarchia universale, l'istituzione di un unico principato, in cui l'imperatore «tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi regna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia»<sup>36</sup>. Senza idealizzarne la figura, fino a farne un uomo perfetto, il monarca universale è, in ragione del suo immenso dominio, al riparo da ogni velleità di conquista, o quanto meno ha minori appetiti e desideri di tutti gli altri principi ed è quindi colui che più di tutti è in grado di tenere a freno gli altrui desideri e garantire alla società civile quello stato di giustizia e di pace che, per Dante, costituisce la condizione necessaria perché l'uomo possa vivere felicemente, «che è quello per che esso è nato»<sup>37</sup>.

L'Impero trova dunque la propria giustificazione politica nella incapacità degli Stati di coesistere pacificamente a causa del loro naturale istinto di non ritenere mai appagata la propria *libido dominandi*. Questo irrefrenabile desiderio di potere e di ricchezze altro non è che la cupidigia, la quale – scrive Dante nell'*Epistola* «Ai Cardinali italiani» della primavera del 1314

<sup>32</sup> *Ivi.*, IV, IV, 1.

<sup>33</sup> F. ERCOLE, *Introduzione a Il trattato della «Monarchia» di Dante*, Sandron, Milano [etc.] 1923, p. XXXVI. Anche per E.G. PARODI, *Poesia e storia nella Divina Commedia*, vol. II delle *Opere* di E.G. Parodi, a cura di G. Folena e P.V. Mengaldo, Neri Pozza, Vicenza 1965, p. 318, fra il trattato italiano e quello latino non esistono «differenze essenziali, a prescindere dalla maggiore maturità di pensiero che si manifesta nel secondo» e dall'idea della necessità dell'Impero, la quale è «ancora una semplice teoria astratta nel *Convivio*», mentre è «una profonda persuasione, speculativa insieme e pratica, nel *De Monarchia*».

<sup>34</sup> A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante as a Political Thinker*, Clarendon Press, Oxford 1952, trad. it., *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino 1955, p. 66.

<sup>35</sup> *Conv.*, IV, IV, 3.

<sup>36</sup> *Ivi.*, 4.

<sup>37</sup> *Ivi.*, 5.

– è sempre genitrice «d'empietà e di iniquità»<sup>38</sup>. Raffigurata nella *Commedia* come una «antica lupa» tormentata da una «fame senza fine cupa»<sup>39</sup>, che «mai non empie la bramosa voglia, / e dopo 'l pasto ha più fame che pria»<sup>40</sup>, la cupidigia è la radice di tutti i mali, quella che – scriverà nella *Monarchia* – «iustitie maxime contrariatur»<sup>41</sup>, quanto di più contrario alla giustizia esista.

Se la «umana civiltate» vuole essere ordinata a «vita felice» non deve che sottomettersi a un'autorità, che non sia sedotta da alcun desiderio o vantaggio personale e che sia supportata dall'autorità filosofica, giacché «l'una con l'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore». Soltanto amando «lo lume de la sapienza» e ispirandosi ai dettami della retta ragione l'imperatore potrà «bene e perfettamente»<sup>42</sup> governare. Non vi è tra autorità imperiale e autorità filosofica alcun rapporto di subordinazione, ma solo di cooperazione, in vista del fine naturale dell'uomo. Infatti, mentre l'autorità dell'imperatore senza quella del filosofo «è pericolosa», questa senza quella «è quasi debile», per cui è necessario che l'una e l'altra si congiungano, pur restando ciascuna sovrana nel proprio ordine.

L'istituzione dell'Impero riveste un ruolo essenziale per il conseguimento della felicità terrena poiché è il solo, attraverso la sua azione, in grado di debellare la *cupiditas*. Non lo erano certo gli Stati particolari che, sebbene lodevoli per il loro operato all'interno delle singole realtà, nutrivano tutti, ognuno nei confronti degli altri, lo stesso irrefrenabile desiderio di dominio; né lo era la Chiesa, alla quale Dante non fa alcun riferimento nel *Convivio*, tanto più che, essendone essa stessa contagiata, era nell'impossibilità di sradicarla se prima non se ne fosse liberata.

Causa della sua «mala condotta» era stata la *Donatio Constantini*<sup>43</sup> con

<sup>38</sup> *Ep.* XI, 15.

<sup>39</sup> *Purg.*, XX 12.

<sup>40</sup> *Inf.*, I 98-99.

<sup>41</sup> *Mon.*, I, XI, 11. Le citazioni sono tratte dall'edizione della *Monarchia* a cura di D. Quagliani, Mondadori, Milano 2015.

<sup>42</sup> *Conv.*, IV, VI, 18.

<sup>43</sup> Si tratta del *Constitutum Constantini*, un documento che iniziò a circolare in Francia nella seconda metà del VIII secolo e che in seguito risulterà essere spurio (sarà Lorenzo Valla nel 1440 a dimostrarne la falsità), ma che nel corso del Medioevo fu generalmente ritenuto autentico. Su di esso molti teologi e scrittori ierocratici avevano fondato la più intransigente dottrina teocratica e l'idea dell'autonomia e del primato papale. Al pari di tanti suoi contemporanei, Dante non dubitò mai dell'autenticità del *Constitutum*, tuttavia non riconobbe ad esso alcuna validità giuridica. Innanzitutto perché Costantino «alienare non poterat Imperii dignitatem», in quanto a nessuno è consentito servirsi dell'incarico che ricopre per compiere azioni in contrasto con esso; in secondo luogo perché la Chiesa «indisposita erat ad temporalia recipienda», per il noto precetto evangelico che espressamente le proibiva di possedere «aurum», «argentum» e «pecuniam». *Mon.*, III, x, 4 e 14.

la quale l'imperatore Costantino nel 314 aveva donato alla Chiesa «Imperii sedem», cioè Roma, «cum multis aliis Imperii dignitatibus»<sup>44</sup>. Dirà Dante nel canto XIX dell'*Inferno*:

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,  
non la tua conversion, ma quella dote  
che da te prese il primo ricco patre! (*Inf.*, XIX 115-117)

Se buona era stata l'intenzione del donatore<sup>45</sup>, disastrosi si erano rivelati gli effetti che aveva provocato nella Chiesa, stravolgendone la natura e determinandone la rovina, per essere stata logorata da una smodata bramosia di ricchezze e domini<sup>46</sup>. Meglio sarebbe stato se avesse rinunciato a ogni cura e attività terrena per dedicarsi interamente alla sfera spirituale e alla salvezza delle anime e tornare a svolgere il suo alto magistero secondo lo spirito evangelico del primo Cristianesimo<sup>47</sup>.

Sul tema della felicità terrena Dante tornerà anche nella *Monarchia*, il cui carattere politico fa sì che la speculazione sia in funzione dell'azione, il cui fine consiste nel consentire al genere umano, preso nel suo insieme, di «actuare semper totam potentiam intellectus possibilis»<sup>48</sup>, realizzare cioè la massima potenzialità intellettuale. Come già nel *Convivio*, anche nella *Monarchia* Dante pone al centro della sua speculazione la necessità che la pace universale sia condizione imprescindibile per il raggiungimento della piena capacità intellettuale: essa – afferma – «est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur»<sup>49</sup>, non solo quindi «bonum per se», ma anche *conditio sine qua non* per il raggiungimento di quella felicità terrena, data dal massimo sviluppo dell'intelletto. In linea con il principio aristotelico secondo cui, quando più cose a un unico fine sono ordinate, occorre che una di esse sia la reggente e tutte le altre siano rette<sup>50</sup>, anche l'umanità, perché

<sup>44</sup> *Mon.*, III, x, 1.

<sup>45</sup> *Purg.*, XXXII 138.

<sup>46</sup> *Par.*, XX 55-60.

<sup>47</sup> A. BUFANO, *La polemica religiosa di Dante*, in *Lecture classensi*, vol. XI, Longo, Ravenna 1982, pp. 25-46.

<sup>48</sup> *Mon.*, I, IV, 1.

<sup>49</sup> *Ivi*, IV, 2-3. Sulla concezione della pace in Dante, si veda C. VASOLI, *La pace nel pensiero di Dante, di Marsilio da Padova e di Guglielmo d'Ockham*, in *Id.*, *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 41 segg.; F. SILVESTRINI, *Il fondamento (teologico-)politico della pace in Dante*, in *Storia e critica della politica. Studi in memoria di Luciano Russi*, a cura di G. Carletti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 37-47.

<sup>50</sup> *Conv.*, IV, IV, 5. Si veda anche ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254a 28: «In realtà, in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano

possa raggiungere il grado ultimo della potenza o virtù intellettuale conviene che a dirigerla e a governarla sia un'unica guida, l'Impero, che «è di tutti li altri comandamenti comandamento»<sup>51</sup>, la cui istituzione risulta pertanto necessaria «ad optimam dispositionem mundi»<sup>52</sup>.

Nel terzo libro della *Monarchia* Dante prende in esame il rapporto tra il pontefice e l'imperatore. In particolare intende stabilire se l'autorità del monarca dipende «inmediate a Deo» oppure «ab aliquo Dei vicario vel ministro»<sup>53</sup>.

Pur avendo respinto tutti gli argomenti addotti dai suoi avversari per sostenere la dipendenza dell'Impero dalla Chiesa<sup>54</sup>, primi fra tutti il sommo pontefice e alcuni pastori della Chiesa che si opponevano alla verità non per superbia, ma per eccesso di zelo; in secondo luogo quelle persone la cui caparbia cupidigia «lumen rationis extinxit», che si ostinavano volutamente allo scopo di trarre vantaggi personali; infine, i decretalisti che, ignari di teologia e di filosofia, combattevano l'Impero richiamandosi con insolenza più alle loro *Decretali* che alle Sacre Scritture<sup>55</sup>, e pur avendo dimostrato che l'Impero aveva «totam suam virtutem» prima ancora che la Chiesa esistesse e potesse esercitare la sua virtù, per cui non poteva conferire l'autorità imperiale, Dante ritiene di non aver ancora provato del tutto che tale autorità derivi direttamente da Dio. Per farlo, egli muove dalla premessa inconfutabile che l'uomo è composto di due parti essenziali, l'anima e il corpo, e che, fra tutti gli esseri, è il solo a occupare un posto intermedio tra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, partecipando all'una e all'altra delle due nature. Dal momento poi che ognuna di queste è ordinata a un fine, «consequitur ut hominis duplex finis existat»<sup>56</sup>, uno in quanto corruttibile, l'altro in quanto incorruttibile. Due sono dunque i fini che la Provvidenza ha indicato all'uomo come meta: la «beatitudinem scilicet huius vite», che consiste nell'esplicazione delle proprie facoltà, e la «beatitudinem vite eterne»<sup>57</sup>, che consiste nel godimento della visione di Dio a cui non si può giungere senza il soccorso della luce divina. Alle due beatitudini conviene pervenire con mezzi diversi: alla felicità terrena «per phylosophica

---

tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato».

<sup>51</sup> *Ivi*, 7.

<sup>52</sup> *Mon.*, I, XI, 20.

<sup>53</sup> *Ivi*, III, I, 5.

<sup>54</sup> Nove sono gli argomenti confutati da Dante, di cui sei di natura scritturale, tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, due desunti dalla storia e uno fondato sulla ragione.

<sup>55</sup> *Mon.*, III, III, 6-10.

<sup>56</sup> *Ivi*, III, XVI, 6.

<sup>57</sup> *Ivi*, 7.

documenta», per mezzo cioè degli insegnamenti filosofici, sotto la guida dell'imperatore, a quella eterna, invece, «per documenta spiritualia»<sup>58</sup>, per mezzo degli insegnamenti delle dottrine rivelate, sotto la guida del sommo pontefice.

Tale disposizione è stata preordinata da Dio stesso provvedendo a collocare ogni cosa secondo i suoi disegni, per cui è evidente che l'autorità del monarca derivi, «sine ullo medio»<sup>59</sup>, direttamente da Dio, che è Fonte dell'autorità universale.

L'istituzione di una duplice guida è resa necessaria dal timore che gli uomini, a causa della *cupiditas*, verrebbero distolti dai fini e dai mezzi indicati loro dalla ragione e dallo Spirito Santo, se non fossero trattenuti sulla retta via. Pertanto, affinché la felicità terrena possa realizzarsi, occorre che il «*romanus Princeps*» faccia tutto ciò che è in suo potere perché gli uomini vivano liberi nella tranquillità della pace.

Due fini, due guide, due mezzi, quelli fissati da Dante nell'ultimo capitolo della *Monarchia*, intorno ai quali si è a lungo discusso. Per alcuni, essi sancirebbero il principio della separazione dei due poteri e della loro «piena uguaglianza»<sup>60</sup>, riconoscendo a ognuno assoluta indipendenza e autonomia nella sfera di propria pertinenza. Per altri, la piena equiparazione del temporale allo spirituale e la proclamata autonomia del fine naturale di fronte al fine soprannaturale costituirebbe, oltre che «un assurdo logico»<sup>61</sup>, un'affermazione «profondamente in contrasto con lo spirito del cattolicesimo»<sup>62</sup>. A qualcun altro, invece, il concetto dantesco di Stato è apparso «tutto medievale», perché la sua origine è fatta dipendere direttamente da Dio e non come opera dell'uomo; ma, in quanto dotato di «un'essenza propria», che si legittima nei *philosophica documenta*, e capace di provvedere in modo autonomo ed esclusivo alla felicità terrena, esso sarebbe al tempo stesso anche «moderno», spianando così la strada alla concezione politica di Marsilio, al punto da potersi affermare – ha scritto Felice Battaglia – che «senza Dante Marsilio non sarebbe Marsilio»<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> *Ivi*, 8.

<sup>59</sup> *Ivi*, 15.

<sup>60</sup> E.G. PARODI, *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo*, in «Bullettino della Società dantesca italiana», n.s., XXVI, fasc. 4, 1919, p. 144.

<sup>61</sup> B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>2</sup>, p. 307 [Società anonima editrice Dante Alighieri, Milano 1930<sup>1</sup>].

<sup>62</sup> MONTANO, *La Monarchia e il pensiero politico di Dante*, cit., p. 212, e *Comprendere Dante*, cit., p. 27.

<sup>63</sup> F. BATTAGLIA, *Impero Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Zanichelli, Bologna 1944, pp. 97-98 e 101-104, e ID., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*,

La teoria della separazione dei due fini – terreno e ultraterreno – come dei due poteri – temporale e spirituale – ciascuno sovrano e indipendente nel proprio ambito, finiva per infrangere «l'unité de la sagesse chrétienne», rappresentata dalla dottrina di Tommaso, e per spezzare nel mezzo «l'unité de la chrétienté médiévale»<sup>64</sup>, non solo perché attribuiva all'imperatore e al papa funzioni distinte, ma, soprattutto, perché riteneva che ciascuno fosse in grado di adempiere autonomamente al proprio fine. L'uomo non ha più solo un fine soprannaturale, che si realizzerà nella vita eterna, ma può tendere altresì a una felicità terrena.

La tesi della pari dignità tra potestà temporale e potestà spirituale trovava coronamento nell'idea di ricondurre l'origine di entrambe direttamente a Colui che è il creatore dell'universo. Era questa l'unica strada che Dante aveva davanti a sé per negare la pretesa del pontefice alla *plenitudo potestatis*<sup>65</sup>. Per combattere i teorici ierocratici, che sostenevano la dipendenza del potere temporale da quello spirituale, non bastava provare l'infondatezza delle loro tesi dal punto di vista delle Sacre Scritture; occorreva, al contrario, dimostrare l'esistenza di una propria ragion d'essere dell'autorità politica, il suo fondamento in Dio, «qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator»<sup>66</sup>, e di conseguenza la totale indipendenza da qualsiasi altra potestà terrena.

Sebbene nettamente distinte nelle loro funzioni e radicalmente indipendenti ciascuna nel proprio ordine, le due potestà non devono ostacolarsi né contrapporsi, ma procedere in stretta unione e in totale armonia per assicurare al genere umano la giustizia terrena e la grazia celeste. Il che esclude qualsiasi pretesa di giurisdizione di un potere nei confronti dell'altro. Tale è l'indicazione che emerge dal canto XVI del *Paradiso*, in cui Dante, dopo aver di nuovo biasimato la Chiesa per non essere rimasta fedele al suo magistero e per aver avversato l'Impero, indica, per bocca di Cacciaguیدا, quale atteggiamento essa avrebbe dovuto e dovrebbe tenere

---

Clueb, Bologna 1987, pp. 251-258. Per un confronto tra Dante e Marsilio si veda G. CARLETTI, *Il Dante di Felice Battaglia*, in «Il Pensiero Politico», XLIX, n. 3, 2016, pp. 353-382. Anche per Solmi «l'opera di Marsilio si lega per molti vincoli alla concezione politica medioevale e a quella di Dante, e la sua originalità deve essere altrimenti indicata e definita» (A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Editrice «La Voce», Firenze 1922, p. 65).

<sup>64</sup> É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1939, trad. it., *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1995, p. 195.

<sup>65</sup> Sugli sviluppi della *potestas* papale tra il XIII e il XIV secolo, si veda J. MIETHKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, trad. it., *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, EFR, Padova 2005.

<sup>66</sup> *Mon.*, III, xvi, 18.

verso l'autorità imperiale: essere non una forza ostile o rivale, «ma come madre a suo figlio benigna»<sup>67</sup>. Già nell'*Epistola* «Ai re d'Italia» dell'autunno del 1310 egli aveva riconosciuto all'Impero e alla Chiesa pari dignità e reciproca autonomia, ritenendo che entrambi i poteri discendessero dallo stesso Principio generatore, dal quale, come da un punto «bifurcatur Petri Cesarisque potestas»<sup>68</sup>, e Dio volle che fosse dato a ognuno ciò che gli spettava<sup>69</sup>, fermo restando la loro complementarità, tanto da non escludere l'aiuto del potere temporale quando il «radius spiritualis non sufficit»<sup>70</sup>. Potere temporale e potere spirituale erano dunque per Dante distinti e indipendenti e tali sarebbero rimasti nel corso della sua riflessione.

Chiamato ad assolvere alla felicità terrena è l'Impero, al di fuori del quale non è necessaria alcuna altra istituzione, che risulterebbe non solo inadeguata, ma addirittura dannosa, poiché, come afferma Marco Lombardo nel *Purgatorio*<sup>71</sup>, darebbe luogo a quella commistione di poteri che Dante voleva a tutti i costi scongiurare.

Giunto alla fine del trattato, Dante ammonisce il lettore a non prendere troppo alla lettera la tesi che l'imperatore dipenda solo da Dio, al punto da escludere che il monarca universale non sia soggetto «in aliquo» al romano pontefice, dal momento che la felicità terrena è «quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur»<sup>72</sup>. Questo passo conclusivo della *Monarchia* è l'argomento principale a cui si richiamano coloro che cercano di riconciliare il pensiero di Dante con l'ortodossia cattolica, vedendovi l'abbandono della fase razionalistica e il ritorno alla trascendenza scolastica<sup>73</sup>. Molti hanno interpretato quella affermazione come l'espressione dell'«alto cattolicesimo»<sup>74</sup> del Poeta e come il riconoscimento «senza riserve», da parte sua, della supremazia della potestà spirituale su quella temporale<sup>75</sup>. Altri vi hanno colto una palese contraddizione con l'idea, precedentemente affermata, dell'autonomia dell'Impero<sup>76</sup>; altri ancora hanno considerato la

<sup>67</sup> *Par.*, XVI 60.

<sup>68</sup> *Ep.* V, 17.

<sup>69</sup> *Ivi.*, 17 e 27.

<sup>70</sup> *Ep.* V, 30.

<sup>71</sup> *Purg.*, XVI 109-111.

<sup>72</sup> *Mon.*, III, xvi, 17.

<sup>73</sup> Sul dibattito che la questione sviluppa, si veda A. CASSELL, *The exiled Dante's hope for reconciliation: Monarchia 3:16. 16-18*, in «Annali d'Italianistica», XX, 2002, pp. 425-449.

<sup>74</sup> G. VINAY, *Introduzione alla Monarchia di Dante Alighieri*, Sansoni, Firenze 1950, p. XIX.

<sup>75</sup> M. MACCARONE, *Il terzo libro della «Monarchia»*, in «Studi danteschi», vol. XXXIII, 1955, fasc. I, p. 54, e le considerazioni che l'Autore sviluppa successivamente nel saggio *Papato e Impero nella «Monarchia» di Dante*, in *Nuove letture dantesche*, vol. VIII, Le Monnier, Firenze 1976, pp. 259-332.

<sup>76</sup> H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Deuticke, Wien u. Leipzig 1905, trad. it., *La*

conclusione, se non proprio un'aggiunta, «una scusa di chi, ritornando sui suoi passi, si accorge di averla fatta grossa»<sup>77</sup>.

Difficile immaginare la *Monarchia* –, espressione di «una coscienza politica matura»<sup>78</sup>, un «meditato trattato»<sup>79</sup>, che comunque si voglia interpretare rappresenta il massimo «impegno argomentativo»<sup>80</sup> –, quale frutto di un errore, e la sua chiusa come l'inizio di una ritrattazione o di un pentimento dell'Autore, da alcuni considerato «l'uomo più saggio e di volontà più forte del suo tempo»<sup>81</sup>, quasi che d'improvviso avvertisse, confusamente, di aver equivocato<sup>82</sup>. Più verosimile appare l'ipotesi che il Poeta, nell'apprestarsi a concludere il trattato, abbia voluto attenuare «l'asprezza dell'argomentazione»<sup>83</sup> e smorzare i toni della polemica. Nell'opera Dante non spiega come la felicità terrena sia *quodammodo* ordinata alla felicità eterna, mentre chiarisce in che cosa il principe romano è sottomesso al pontefice: Cesare, afferma, usi verso Pietro quella «reverentia» che «primogenitus filius debet uti ad patrem»<sup>84</sup>, niente più, quindi, che un sentimento di rispetto, che presuppone un rapporto non già di dominio, ma di paternità, che non implica il riconoscimento di alcuna supremazia del Papato sull'Impero. Con la stessa accezione il termine è usato anche nel terzo capitolo del III libro della *Monarchia*<sup>85</sup>, nell'*Inferno*<sup>86</sup> e nel *Convivio*<sup>87</sup>.

Fino alla fine, dunque, Dante resta legato alla convinzione, che tra le due autorità ci debba essere piena cooperazione, affinché ciascuna possa avvantaggiarsi del sostegno dell'altra, pur nella distinzione delle reciproche funzioni e nel riconoscimento della loro piena sovranità all'interno del proprio ordine, per il quale, ognuna di esse, era stata preposta «ab Illo

---

*teoria dello Stato in Dante*, con un saggio di V. Frosini su *Kelsen e Dante*, Boni, Bologna 1974, p. 139; K. VOSSLER, *Die göttliche Komödie*, vol. II, *Ethisch-politische Entwicklungsgeschichte*, Winter, Heidelberg 1907, trad. it., *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*, 4 voll., Laterza, Bari 1983, vol. II, *La genesi etico-politica*, p. 430.

<sup>77</sup> NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, cit., pp. 256-257.

<sup>78</sup> G. SOLARI, *Il pensiero politico di Dante. Rassegna critica delle pubblicazioni del secentenario*, in «Rivista storica italiana», XL, fasc. IV, 1923, p. 375.

<sup>79</sup> BATTAGLIA, *Impero Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, cit., p. 95.

<sup>80</sup> SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, cit., p. 183.

<sup>81</sup> E. AUERBACH, *Dante, als Dichter der irdischen Welt*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1929, trad. it., *Dante, poeta del mondo terreno*, in ID., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 73.

<sup>82</sup> VINAY, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962, p. 58.

<sup>83</sup> G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi, Torino 2002, p. 95.

<sup>84</sup> *Mon.*, III, xvi, 18.

<sup>85</sup> *Ivi*, III, iii, 18.

<sup>86</sup> *Inf.*, XIX 101.

<sup>87</sup> *Conv.*, IV, viii, 11, e ix, 10.

solo»<sup>88</sup>, che è il principio di tutte le cose.

La beatitudine *huius vite* è il tema attorno al quale ruota l'intera speculazione filosofica del Fiorentino. L'idea che la beatitudine terrena sia tanto più possibile e realizzabile quanto più è legata alla presenza di un potere politico capace di garantire autonomamente quei presupposti necessari per il suo raggiungimento, pone le premesse per la centralità della politica e anticipa alcuni temi cruciali della riflessione teorica successiva. Se con Dante ancora non è lo Stato che si contrappone alla Chiesa, è già però «lo Stato che s'afferma indipendentemente dalla Chiesa»<sup>89</sup>, al quale riconosce piena dignità e assoluto valore. In questo senso, e non in quanto antesignano, come spesso si è voluto, di concetti o teorie che solo nel tempo avrebbero assunto quel contenuto e quella valenza che noi oggi ad essi attribuiamo, Dante può essere visto come una delle prime espressioni del mondo moderno.

---

<sup>88</sup> *Mon.*, III, XVI, 18.

<sup>89</sup> P. GOBETTI, *Dante*, in *Scritti storici, letterari e filosofici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, p. 490. Si tratta di un manoscritto del 1921, pubblicato postumo in «Europa Letteraria», II, n. 9-10, 1961, pp. 13-17, con il titolo *Dante primo uomo moderno*.

FLAVIO SILVESTRINI

*Dal Convivio alla Monarchia: l'autorità politica universale*

La teoria dantesca dell'autorità politica si perfeziona nel passaggio tra le opere del Poeta, selezionando e stabilendo anche un lessico di riferimento.

È indubbio che gli interventi su questo tema dipendano dalle diverse questioni che Dante affronta nei suoi scritti, e la loro analisi arricchisce il profilo biografico-intellettuale dell'autore a seguito della cacciata da Firenze: in questo periodo, egli matura una dottrina dell'autorità politica universale impensabile negli anni di impegno civile nel Comune. Senza, ovviamente, avere la pretesa di trasferire la lettura dell'autorità politica in Dante in un'ipotesi cronologica sulla vita dell'autore, vengono presentati quattro punti di osservazione sul tema, che riflettono soprattutto il suo sviluppo dal *Convivio* alla *Monarchia*.

1. *Complementarietà tra Filosofo e Imperatore*

Nel *Convivio* è delineata la complementarietà tra Filosofo e Imperatore come autorità universali. Si tratta, con evidenza, di due autorità diverse e distinguibili. Quella imperiale deve spiegarsi nei termini della «maiestade», ovvero nella capacità di essere potere pubblico, dando impulso al processo politico di miglioramento della convivenza umana. Senza di essa sarebbe impossibile il percorso di progressivo sviluppo delle finalità umane descritto da Aristotele nella *Politica*: piegato dalla cupidigia, l'animo umano è impedito nel raggiungimento della felicità terrena.

L'assenza di cupidigia nel sovrano universale risiede nella sua autorità politica illimitata: egli, infatti, unico tra i governanti, agisce «tutto possedendo e più desiderare non possendo»<sup>1</sup>; per tale motivo è l'unico giudice giusto nei contenziosi che sorgono tra i regnanti particolari e

<sup>1</sup> DANTE, *Convivio*, IV, IV, 1. Tutte le citazioni delle opere di Dante fanno riferimento all'Edizione Nazionale delle Opere di Dante a cura della Società Dantesca Italiana, pubblicata per i tipi della Casa Editrice "Le Lettere" di Firenze. In particolare, *Epistole*, a cura di E. Pistelli, 1960; *Convivio*, III voll., a cura F. Brambilla Ageno, 1995; *Monarchia*, a cura di P. Shaw, 2011; *Commedia*, III voll., a cura di G. Inglese, 2021.

restaura la pace, condizione necessaria per un'esistenza felice.

L'*incipit* del quarto trattato è, in questa direzione, lapidario: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»<sup>2</sup>.

“Imperatore”, in questa accezione, è ricondotto all'etimo latino di comandante supremo (non solo militare): «di tutti li comandamenti elli è comandatore, e quello che esso dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritade. E così si manifesta la imperiale maiestade e autoritade essere altissima ne l'umana compagnia»<sup>3</sup>.

Nella forma della legge universale, la volontà dell'Imperatore dirige il genere umano, perché comanda sopra tutti gli ordinamenti che hanno vigore nella vita mondana. La felicità terrena è un processo collettivo cui deve attendere a diversi livelli tutta la politica, ma al cui vertice, poiché unico è il fine del genere umano considerato nel suo complesso, deve essere una fonte universale di autorità.

Nella spiegazione dell'«autoritade» filosofica, Dante fa riferimento alla dignità dell'*auctor*. Colui che è degno di fede è il vero indagatore della «perfezione della moralitade»<sup>4</sup>. Tra le varie dottrine filosofiche, spicca la lezione aristotelica, i cui esponenti tengono «lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti»<sup>5</sup>. Effettivamente la filosofia aristotelica è universale, perché sopra le altre ha inquadrato alla perfezione il fine morale dell'uomo.

Autorità politica e filosofico-morale sono, dunque, accomunate dall'essere in grado e soprattutto degne di «reggere il mondo», ciascuna nella propria sfera di competenza. La prospettiva di unificare il mondo sotto una dottrina morale perfetta si incontra convenientemente con quella di rendere unito il genere umano sotto una superiore fonte di potere, affinché «l'autoritade del filosofo sommo di cui si intende sia piena di tutto vigore»<sup>6</sup> deve incontrarsi con l'altissima maestà dell'Imperatore.

Questo incontro, oltre che giustificabile nella logica, è determinato da una reciproca convenienza: «E non repugna [la filosofica] autoritade alla imperiale; ma quella senza questa è pericolosa, e questa senza quella è quasi debile, non per sé ma per la disordinanza della gente: sì che l'una coll'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ivi*, 7.

<sup>4</sup> *Ivi*, vi, 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ivi*, 17.

Il sovrano universale può assicurare la pace tra i regnanti e unificare il potere politico su tutto il genere umano: senza questa proiezione politica sarebbe velleitario inseguire un progetto di miglioramento morale degli individui; reciprocamente, il potere illimitato dell'Imperatore sarebbe pericoloso senza il temperamento degli insegnamenti filosofico-morali<sup>8</sup>.

La legge imperiale è lo strumento provvidenziale con cui la morale aristotelica può essere mostrata al genere umano, essendo declinazione di quella autorità imperiale, «regolatrice e retrice di tutte le nostre operazioni giustamente; che per tanto oltre quanto le nostre operazioni si stendono tanto la maestade imperiale ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non si sciampia»<sup>9</sup>. Tale progetto è maturato provvidenzialmente e storicamente, poiché il volere di Dio ha portato alla formazione del rettore politico della moralità umana, l'Imperatore universale, attraverso la vicenda gloriosa di Roma.

All'auspicio ideale dell'incontro tra la migliore filosofia e il potere più comprensivo, si deve, però, contrapporre una realtà affatto diversa, dove il potere imperiale non esiste più dai tempi di Federico II e, tantomeno, il genere umano vive in accordo con i precetti della filosofia aristotelica. La realtà conflittuale che Dante ha di fronte si presenta come patente divorzio tra i precetti filosofico-morali e l'esercizio pubblico del potere: «oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete! ché nulla filosofica autoritade si congiunge colli vostri reggimenti né per propio studio né per consiglio»<sup>10</sup>. I sovrani attuali non sono capaci o non vogliono intendere come il genere umano sia stato creato per realizzare un fine morale universale, poiché sono digiuni di filosofia aristotelica e non cercano il consiglio dei filosofi, evitando quell'utile congiungimento tra autorità filosofica e politica. Carlo II d'Angiò e Federico III di Sicilia, che si contendono da anni il dominio del *Regnum*, come gli altri principi e tiranni, non si preoccupano di avere al fianco qualcuno che indichi loro il «fine dell'umana vita»<sup>11</sup>, la perfezione naturale dell'uomo; al contrario, intrappolati nella brama di conquista, utilizzano il loro potere per seminare la discordia tra gli uomini.

<sup>8</sup> Sull'importanza della pace, come strumento per il perfezionamento e condizione politica per l'umana beatitudine, si veda, tra gli altri, M.S. KEMPSHALL, *The Utility of Peace in Monarchia*, in *War and Peace in Dante: Essays Literary, Historical and Theological*, a cura di J.C. Barnes, D. O'Connell, Four Courts Press, Dublin 2015, pp. 141-172.

<sup>9</sup> *Conv.*, IV, ix, 16.

<sup>10</sup> *Ivi*, vi, 19.

<sup>11</sup> *Ivi*, 7.

## 2. *Identità tra Filosofo e Monarca*

Gli elementi di analisi impostati nel quarto trattato del *Convivio* sul tema dell'autorità sono ripresi nel primo libro del *Monarchia*. In realtà, nell'opera latina l'accostamento tra autorità universale del Filosofo e del Monarca subisce un approfondimento radicale, divenendo identità: è delineata una correlazione forte tra qualità del volere e quantità del potere con la costituzione di un'autorità politica universale.

Il Monarca diviene il perno della giustizia umana perché rappresenta l'incontro logicamente necessario (oltretutto provvidenzialmente giustificato) tra massima competenza filosofico-morale e massimo potere politico (I libro). Non si fa più riferimento all'opportuno accostamento tra «moralitate» filosofica e «maiestate» imperiale (questo termine significativamente scompare), poiché l'ufficio imperiale non è solo il vettore storico previsto da Dio per informare di morale aristotelica la vita terrena. Si dimostra, invece, come il miglior «velle» e il più ampio «posse» costituiscano complessivamente l'autorità politica universale, attraverso una catena deduttiva circolare che rende coesenziali l'uno all'altro<sup>12</sup>.

Questo incremento della connessione tra Filosofo e Monarca ruota attorno all'approfondimento che Dante compie sul ruolo della cupidigia nella vita collettiva, e dell'istituzione, costitutivamente immune da essa, voluta da Dio come *remedium*. Nel *Convivio* serviva a presentare l'Imperatore come perfetto giudice nei contenziosi politici, nella *Monarchia* serve anche per identificarlo come perfetto giudice (filosofo) morale.

La fondamentale assenza di cupidigia del Monarca assume nel testo latino ben altro rilievo, poiché, pur derivando dall'universalizzazione dell'autorità politica nel potere imperiale, è la condizione necessaria per la perfezione del suo volere: per essere *iudex* infettibile, in un'accezione più ampia. La capacità di giudizio del Monarca non si esprime solo nel dirimere

<sup>12</sup> *Mon.*, I, XI, 8. Sull'accurato uso della tecnica sillogistica per dimostrare le *quaestiones* disputate nella *Monarchia*, sia consentito rinviare a F. SILVESTRINI, *Gli "invidiosi veri" della Politica. Il "Monarchia" dantesco e la scienza del sillogismo*, La Sapienza, Roma 2012. In un recente lavoro, Maloyed e Sullivan ipotizzano la *Monarchia* come una risposta satirica alle contemporanee dottrine di parte papale, replicandone l'ardita complessità degli schemi argomentativi. Al di là della interessante suggestione, resta comunque che Dante si impegni a dimostrare e proporre una verità mai prima affrontata con gli strumenti della logica, con l'esplicito intento di superare le diffidenze – non certo dei decretalisti – attraverso una dimostrazione razionale. (Si veda Ch.L. MALOYED, M.E. SULLIVAN, *Dante's Monarchia as Political Satire*, in «The Midsouth Political Science Review», XIX, 2018, pp. 1-24).

le controversie tra i regnanti, ma nell'essere necessariamente quell'autorità filosofica capace di orientare verso il giusto le umane azioni, individuando il bene e proponendolo nella forma della legge. Se questo aspetto è già stato posto nel *Convivio*, trova ora giustificazione secondo un articolato processo deduttivo.

Tutta la dimostrazione è finalizzata a inquadrare l'autorità imperiale come perfetto vettore di giustizia umana, poiché in essa si risolvono le manchevolezze nel volere e nel poter fare giustizia:

«Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliquo tamen sibi resistens; propter quod bene repelluntur qui iudicem passionare conantur»<sup>13</sup>.

L'abito del giudice perfetto è possibile solo in chi ha una volontà pura dalle contaminazioni della cupidigia, poiché questa corrompe la capacità di arbitrio, la corretta «apprehensio» ed «electio» del bene<sup>14</sup>. Solo il governante che non può avere desiderio di possedere, il Monarca, ha un giudizio inattaccabile dalla cupidigia, la sua «iurisdictio terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis»<sup>15</sup>.

Chiarito come, per la sua autorità universale, il volere del Monarca sia qualitativamente immune dalla cupidigia, Dante affronta la dimensione operativa della giustizia, il potere:

«Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior»<sup>16</sup>.

Creare il perfetto giudice (morale) senza che esso possa influire sulla vita civile è logicamente non recepibile: affinché massima sia l'«operatio iustitie» tra gli uomini, colui che ha la più incontaminata capacità di giudizio deve essere dotato dei più ampi strumenti operativi per praticare giustizia. L'argomentazione con cui nel *Convivio* Dante ha auspicato una traduzione operativa degli insegnamenti del Filosofo è ora sviluppata, poiché il Filosofo è effettivamente divenuto massimo agente di giustizia tra gli uomini.

<sup>13</sup> *Mon.*, I, XI, 6.

<sup>14</sup> Sul punto, con chiarezza, si veda M. PALUMBO, «*Obstinata cupiditas lumen rationis extinxit*»: Dante, la cupidigia e l'idea politica, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», XI, 2014, pp. 39-46.

<sup>15</sup> *Mon.*, I, XI, 12.

<sup>16</sup> *Ivi*, 7.

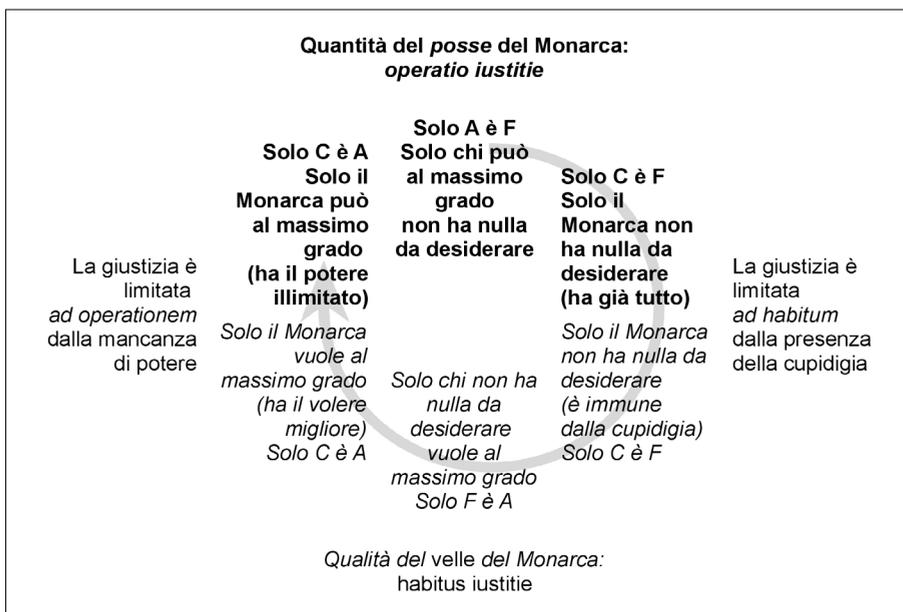


Fig. 1

La dimostrazione quantitativa (del *posse* imperiale) parte da un dato costitutivo – il massimo potere del Monarca istituito provvidenzialmente come autorità universale – che, al termine della dimostrazione, tornerà come conclusione di tutto il procedimento logico. Se solo il Monarca ha il massimo potere (premessa minore), solo chi può al massimo grado non ha nulla da desiderare (premessa maggiore), poiché, ovviamente, chi già tutto possiede non ha desideri di conquista; ciò porta alla conclusione che solo il Monarca non ha nulla da desiderare perché già autorità politica universale.

Questa affermazione ha una declinazione qualitativa e viene da Dante posta come premessa minore di una dimostrazione che spieghi la perfetta volontà del Monarca. Solo il Monarca non ha nulla da desiderare, poiché già tutto possiede, il che rende la sua volontà inattaccabile dalla cupidigia. Con la premessa maggiore, soggetto e predicato della proposizione quantitativa sono invertiti: chi non ha nulla da desiderare vuole al più perfetto livello (qualità del *velle*). La conclusione porta a mostrare come solo il Monarca, tra gli uomini e soprattutto tra i governanti, voglia in maniera indefettibile (il bene). Tale affermazione necessita di una declinazione pratica, poiché la politica è una scienza che termina *in operationem*. Nell'ufficio del Monarca devono, infine, fondersi la figura del «legis lator» e del «legis executor»:

dotato di una capacità unica tra i mortali, egli combina in quei due ruoli la massima capacità di «iudicium» e di «iustitia», ovvero relativi al *velle* e al *posse* politici. Il perfetto volere implica il massimo potere: la dimostrazione è tornata al punto di partenza, quella premessa costitutiva che pone il potere imperiale a livello universale, attribuendogli un'autorità illimitata sui territori, sui regnanti e sulle genti<sup>17</sup>.

In realtà, aver provato come solo il Monarca sia *volentissimus* e *potentissimus*, dunque massimo vettore di giustizia, è un passaggio nodale in uno dei più rilevanti percorsi dimostrativi del trattato latino. Sopra di esso si regge la *quaestio* generale del primo libro: il Monarca è necessario al *bene esse* del mondo perché è l'unico che può curare la buona disposizione del genere umano. Seguendo direttamente il latino dantesco dell'undicesimo capitolo, lo schema è chiarissimo.

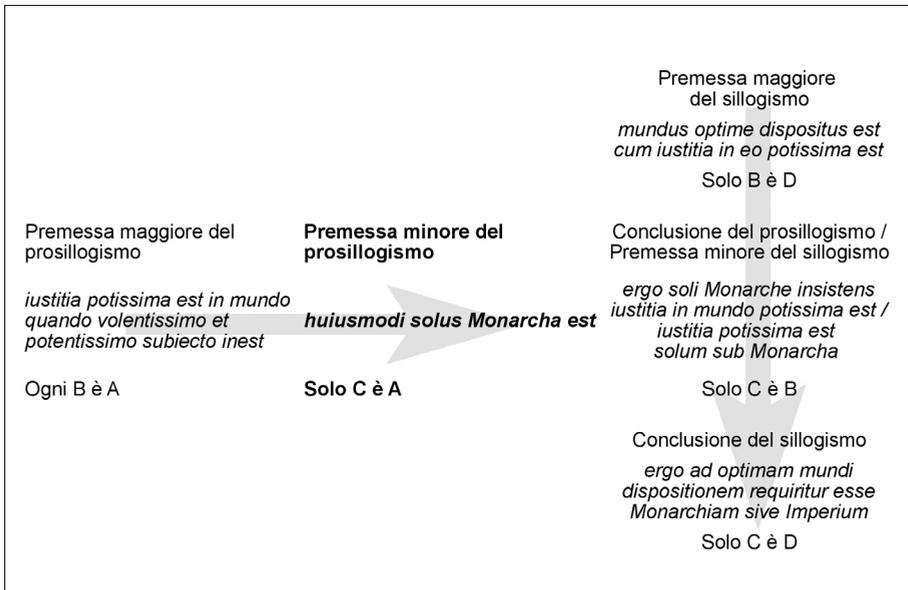


Fig. 2

Per la premessa maggiore del prosillogismo, la giustizia è massima laddove il mondo sia sottoposto a colui che vuole e può al più alto livello; ma, come

<sup>17</sup> Interessanti considerazioni sul collegamento tra volontà e potere imperiali, e sulla connessione tra funzione politica e persona del Monarca, in F. BERTELLONI, *La construcción de la figura del Emperador como soberano absoluto en el "De Monarchia" de Dante Alighieri*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», LXXV, n. 3, 2019, pp. 1611-1624.

mostrato in precedenza e ora posto a premessa minore del prosillogismo, solo il Monarca ha la migliore volontà e il più ampio potere. In conclusione, la giustizia è massima solo quando il mondo è sotto il Monarca universale. Accolta questa conclusione come premessa minore del successivo, definitivo sillogismo – laddove la premessa maggiore affermi che il mondo è nella propria ottima disposizione qualora viga in esso la massima giustizia – si giunge alla ben più rilevante conclusione che per l’ottima disposizione del mondo è necessaria la Monarchia universale.

Senza aver giustificato perché nel Monarca coincidano il potere illimitato e la volontà perfetta tale esito sarebbe stato impossibile. Se non fosse massima autorità filosofico-morale, l’Imperatore non potrebbe ergersi a universale autorità politica; viceversa, se non avesse la massima autorità politica, non avrebbe accesso alle competenze filosofiche del perfetto individuo morale.

Massimo e perfetto vettore di giustizia umana, il Monarca, in un sistema imperiale effettivamente vigente, deve essere poco più di un filosofo morale che operi pubblicamente, mediante legge universale: egli non ha bisogno di utilizzare la coazione, poiché l’obbedienza al suo comando rimane esercizio di libero arbitrio da chi in modo diretto, i regnanti particolari, e in modo indiretto, gli individui, traducono infine «in operationem» il suo insegnamento. Per realizzare il fine complessivo del genere umano serve un atto di libero arbitrio da parte del mondo ordinato «in multitudine sive totalitate»<sup>18</sup>: il genere umano non è semplicemente sotto il giogo del comando del Monarca, ma ha dato libera adesione alla sua volontà («iugum libertatis») <sup>19</sup>. Il progetto politico della *Monarchia* è in primo luogo un

<sup>18</sup> *Ivi*, vi, 8.

<sup>19</sup> *Ep.* VI, 5. Ovvero lo specchio terreno, politico della generale condizione umana verso il volere divino segnata dal libero arbitrio, che Dante rappresenta in *Purgatorio* XVI, 80, con le parole di Marco Lombardo “liberi soggiacete”. Su questa connessione tra teoria politica e concezione dell’uomo, sempre in rapporto con il volere divino, si veda D. STOCCHI-PERUCCHIO, “*Liberi soggiacete*”: amore e politica tra “*Purgatorio*” e “*Monarchia*”, in *Purgatorios. Purgatori*, a cura di J. Wiesse Rebagliati, Universidad del Pacífico, Lima 2015, pp. 261-293. Per Honess la lettura del tema della cupidigia, come trionfo dell’arbitrio umano tra le varie opere dantesche, si collega al differente interesse per la teologia-politica che il Poeta mostra in relazione soprattutto al pessimismo agostiniano: «with this return to first principles, [...] Dante calls into question not the theological nature of the political order, which is clearly stated and restated throughout the *Monarchia*, but the likelihood of an immediate resolution to the Augustinian problems of cupiditas and the libido dominandi in his own here-and-now. But if Henry was not the political Messiah that Dante had assumed him to be [...], this does not mean that the poet, in the final cantica of the *Commedia*, must renounce political engagement altogether» (C.E. HONESS, *Dante and the theology of politics*, in *Reviewing Dante’s theology*, ed. by C.E. Honess, M. Treherne, II, Lang,

processo di liberazione dell'arbitrio umano da ciò che in terra lo costringe nell'errore, la cupidigia: inizia dalla perfetta volontà del Monarca ma si conclude con la partecipazione ad essa del mondo ordinato a moltitudine filosofica (morale)<sup>20</sup>.

Con la discesa di Enrico VII in Italia, esauritasi drammaticamente a Buonconvento nell'estate del 1313, e con i successivi giudizi di quella tentata restaurazione del diritto imperiale, Dante aggiorna la propria critica della realtà politica coeva. Il problema non è più il divorzio dell'autorità filosofica da quella politica, lamentato nel *Convivio*, ma il dramma di un'Italia e, in particolare, di Firenze per nulla inclini a sottostare alla "liberazione", giuridica e morale, proposta dal nuovo Re dei Romani. Gli «scelestissimi Fiorentini» della sesta *Epistola* sono al contempo «divina iura et humana transgredientes», poiché «dira cupiditatis» li ha condotti verso le più basse nefandezze per contrastare l'Imperatore<sup>21</sup>. Desolata Beatrice mostra a Dante *agens*, nel XXX del *Paradiso*, lo scranno vuoto destinato ad accogliere l'anima dell'imperatore lussemburghese, sceso «a drizzare Italia / [...] prima ch'ella sia disposta»<sup>22</sup>. Il problema è, ancora, «la cieca cupidigia»<sup>23</sup> che impedisce di seguire la retta via indicata dal Monarca universale.

Paradossalmente, il Principe romano è costretto a essere giudice in controversie quando non vi è accordo nel seguire i suoi dettami; a usare la forza, addirittura, quando il sistema imperiale e la sua stessa autorità sono minacciate o palesemente contestate dai governi corrotti, come nel caso delle *Epistole* in cui è descritta la missione italiana di Enrico VII. Diversamente, quando tutto il genere umano, con le organizzazioni politiche in cui è partito, è effettivamente disposto univocamente verso il bene, egli può limitarsi a esercitare quelle competenze teorico-morali esclusive che lo distinguono dagli altri governanti, dando impulso come filosofo pubblico al miglioramento virtuoso degli individui verso una vita terrena felice<sup>24</sup>.

Oxford-Bern-Berlin 2013, pp. 157-185, alla p. 184).

<sup>20</sup> Come afferma Costa, Dante propone qualcosa di assolutamente inedito nel primo libro della *Monarchia*, «l'idée d'une volonté commune à l'espèce humaine: l'Empereur est le détenteur d'une volonté surpuissante, capable d'étendre ses contenus à toute l'humanité. L'Empereur est donc toute la volonté puisqu'il est la volonté de tous. La liberté de l'Empereur est une liberté totale» (I. COSTA, *Liberté de l'empereur et liberté totale: Dante théoricien de la volonté commune*, in *Dante et l'averroïsme*, a cura di A. de Libera, J.-B. Brenet, I. Rosier-Catach, Collège de France - Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 331-355, alla p. 331).

<sup>21</sup> *Ep.* VI, 5.

<sup>22</sup> *Par.*, XXX 137-138.

<sup>23</sup> *Ivi*, 139.

<sup>24</sup> Sulla profonda relazione tra sistema politico imperiale e perfezionamento dell'anima umana in direzione di una scelta morale si vedano le considerazioni di G. D'ONOFRIO,

### 3. *Il rapporto con le altre autorità politiche*

L'assimilazione tra Filosofo e Monarca condotta nella *Monarchia* ha una prima conseguenza nel rapporto, per differenza, tra autorità politica universale e autorità particolari. Nel *Convivio* si lamentava la distanza tra i governanti e la filosofia (o i filosofi); tale rimostranza non ha più senso nella *Monarchia*, dove è spiegato sillogisticamente l'impossibilità di tenere separata la perfetta filosofia morale dal massimo potere politico, ovvero come nessuna capacità filosofica autonoma sia compatibile con i poteri particolari. Al contempo, la combinazione tra perfetto volere e massimo potere è garanzia che il suo operato verso gli stati particolari sia imparziale rispetto ai conflitti in atto, alle lotte tra fazioni, rappresentando dunque la più alta forma di giustizia umana<sup>25</sup>.

L'affermazione per cui solo il Monarca abbia *velle e posse* al massimo grado – e sia dunque causa indefettibile di giustizia tra gli uomini – deve essere letta, come Dante esplicita, in senso negativo: nessuno tranne il Monarca è al contempo «volentissimus» e «potentissimus».

Il Monarca universale diviene fonte di legittimazione delle autorità politiche particolari, non solo in termini giuridico-politici, come era stato già previsto nel *Convivio*, ma in termini filosofico-morali. Esse sono, in prospettiva gerarchica, dentro il processo univoco di miglioramento morale del mondo principiato dalla pubblicità della volontà perfetta, mediante legge imperiale.

È questo il primo e principale tipo di rapporto tra le autorità politiche, che consente di definire il Monarca «universalissima causa»<sup>26</sup> del bene vivere degli uomini, mentre gli altri principi lo sono solo per suo tramite. Questo processo inizia con quella «comunis regula» che l'Imperatore stabilisce per la pace universale e per il fine del genere umano nel suo complesso, portare all'atto la potenza intellettuale umana. Gli ordinamenti particolari, laddove non accecati dalla cupidigia, la recepiscono e la avvicinano «ad operationem», attraverso norme prossime alla pratica.

La legge imperiale opera in rapporto alle leggi delle singole comunità

---

“Esse”, “virtus”, “operari”. *Educazione dell'uomo e perfezione naturale nella “Monarchia” di Dante*, in “*Ratio practica*” e “*ratio civilis*”. *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, a cura di A. Rodolfi, ETS, Pisa 2016, pp. 119-156.

<sup>25</sup> In questa direzione, molto efficaci le considerazioni di Steinberg nel collegare la capacità del Monarca di essere giudice animato dal più puro arbitrio con la sua condizione di sovrano *super partes*. (Si veda J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, University of Chicago Press, Chicago-London 2014, p. 54).

<sup>26</sup> *Mon.*, I, XI, 18.

politiche come l'intelletto speculativo verso l'intelletto pratico. Senza la premessa teorica non sarebbe possibile individuare i principi generali che reggono l'agire umano, ma senza la sua traduzione in termini operativi, che di necessità dipende dalle diverse realtà in cui quei principi devono operare, non potrebbe mai condurre alle buone azioni degli individui<sup>27</sup>. La similitudine è perfetta per illustrare come dai principi universali della morale stabiliti nella legge imperiale si proceda alla loro applicazione mediante principi intermedi, le leggi dei singoli regnanti, che rendono possibile un livello più prossimo alla pratica di quei precetti. In questo ordine gerarchico, che accomuna livello politico, giuridico e, infine, morale, il sistema imperiale è rappresentato come una fitta rete di intelligenze pratiche che, riconducibili alla «*reductio ad unitatem*» imperiale, si ordinano secondo quella *multitudo* di istituzioni politiche e individui, tramite cui, finalmente, la legge imperiale, o la perfetta filosofia morale, diventa operazione concreta di virtù.

L'unico modo in cui, nei limiti dell'esistenza terrena, è possibile «*actuare semper totam potentiam intellectus sensibilis*»<sup>28</sup> è un sistema complesso di operatori di virtù, i cui fondamenti sono chiariti al genere umano da una filosofia assolutamente teoretica. L'uomo ha bisogno dei propri simili e di creare istituzioni politiche che ordinino la sua esistenza a più livelli poiché nessuno, aristotelicamente, è in grado di realizzare l'atto del fine terreno dell'esistenza umana; ma il mondo ordinato a Monarchia, operando attraverso una moltitudine di operatori di virtù che abbraccia tutto il genere umano, è invece in perenne atto di giustizia. «*per quam quidem tota potentia hec actuetur*»<sup>29</sup>.

La condizione del genere umano in forma di Monarchia universale è frutto, in prima istanza, di una libera scelta degli uomini, cui un Monarca volenteroso indica la strada da percorrere. Se gli uomini non fossero corrotti dalla cupidigia, l'istituto imperiale e, al limite, la stessa politica potrebbero anche non esistere: il genere umano avrebbe già la forma di una moltitudine

<sup>27</sup> Da questo punto di vista, come nota Ardizzone, per Dante l'Impero è il sistema politico che meglio rispecchia la natura umana, perché organizza quella «community of thought» di cui il genere umano ha bisogno per esprimere il proprio potenziale intellettuale e per vivere felicemente. (Si veda M.L. ARDIZZONE, *Reading as the angels read: speculation and politics in Dante's "Banquet"*, University of Toronto Press, Toronto 2016, pp. 354-355).

<sup>28</sup> *Mon.*, I, IV, I.

<sup>29</sup> *Ivi*, I, III, 8. Sul ruolo della moltitudine in Dante, soprattutto nella sua declinazione politica, come ottima disposizione del genere umano in ossequio alla propria natura razionale, si veda V. ARROCHE, «*Ordinatio*» y «*reductio*»: *dos conceptos operativos en la construcción de la argumentación política dantesca*, in *El pensamiento político en la Edad Media*, a cura di P. Roche Arnas, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 241-252.

di soggetti morali uniti nel segno di un'universale attitudine verso la realizzazione delle virtù terrene. La moltitudine è, in effetti, un ordinamento prepolitico dell'umanità, secondo diverse inclinazioni date dai cieli verso le virtù terrene: «necesse est naturam producere hominum multitudinem ad diversas operationes ordinatorum»<sup>30</sup>. Tali operazioni, prese insieme, conducono al raggiungimento del fine naturale dell'uomo, quella pienezza dell'atto virtuoso che, distinta nei modi, tempi e luoghi, il singolo uomo e la singola comunità politica non possono acquisire. Nella *Monarchia* il significato è tanto più politico dal momento che, ordinati in moltitudine, trovano corretta disposizione, secondo le diverse qualità, «quidam non solum singulares homines, quin etiam populi»<sup>31</sup>, laddove, come detto, il fine del genere umano non può essere perseguito «per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum»<sup>32</sup>.

Nella moltitudine si concilia l'esigenza di prevedere un intelletto potenzialmente valido per tutto il genere umano senza sacrificare l'individualità di ogni processo intellettuale e, soprattutto, i limiti a esso imposti in terra, poiché nel singolo uomo l'intelletto è solamente possibile. L'univocità del volere stabilito dal governo universale del Monarca non pregiudica l'unicità del volere che ogni individuo e ogni organizzazione politica, nella persona del proprio governante, liberamente perseguono. Solo, però, nell'organizzazione politica di tutto il genere umano si superano i limiti dell'incostante filosofia terrena e si attualizza tutta la potenza delle facoltà intellettive e morali umane durante la vita mondana.

È chiaro che, per quel che riguarda il genere umano nel suo complesso, il suo fine ultimo terreno, le autorità particolari devono sottostare a una gerarchia rigida. Certo l'Imperatore non è creato per occuparsi dei «minima iudicia» che riguardano le realtà locali. La legge imperiale, rispetto alle autorità particolari, può però essere interpretata anche come «directivum», norma di riferimento che dia un indirizzo certo di giustizia: laddove le «leges municipales» siano deficitarie, essa indica la via del bene, perché rappresenta un baluardo di giustizia per tutti gli uomini.

Un ultimo modo di intendere il rapporto tra legge imperiale e locale è quello dell'autonomia, per cui «habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet»<sup>33</sup>. Esistono bisogni pratici specifici delle singole comunità politiche, ovviamente autonome dall'azione regolatrice del Monarca, che gli ordinamenti locali hanno il compito di regolare secondo peculiari interventi.

<sup>30</sup> *Ivi*, II, VI, 6.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ivi*, I, XIV, 5.

#### 4. Differenza e cooperazione con l'autorità spirituale

Se, nel rapporto con le autorità particolari, la peculiare natura filosofica del potere imperiale, come descritta nel primo libro della *Monarchia*, sviluppa quanto già auspicato nel *Convivio*, il terzo libro del trattato latino presenta un tema affatto nuovo.

Nessuno, tranne il Monarca universale, può conciliare rettamente perfetta filosofia morale e massimo potere. Questa proposizione trova ragion d'essere non tanto nel rapporto tra autorità politica universale e regni particolari, ma nella *quaestio* finale, dove l'Imperatore è messo a confronto con l'altra autorità universale voluta dalla provvidenza divina, il Pontefice.

Lo schema argomentativo degli ultimi passaggi del terzo libro è ben noto, anche perché oggetto di lunghe dispute interpretative. Interessa, in questa sede, sottolineare come esso consegua logicamente a quanto dimostrato nel primo libro, poiché senza quell'approfondimento filosofico-morale dell'autorità imperiale non reggerebbe il complesso dimostrativo che Dante sviluppa nel finale del trattato.

Ancora una volta, centrale è il ruolo della cupidigia e della Monarchia nel contrastare le sue manifestazioni politiche. La cupidigia dantesca non solo è contraria al processo intellettivamente corretto e alla giustizia operata nella libertà, deve opporsi anche alla «karitas»<sup>34</sup>. Quest'ultima rischiarata, mentre la cupidigia oscura, la «recta dilectio»; il corretto amore, che impone di ricercare «perseitatem hominum», è proprio di quell'animo che «querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis»<sup>35</sup>. Per il bene del genere umano, la pace e la libertà, la carità diventa catalizzatore della giustizia, in quanto è orientata allo stesso fine: «karitas maxime iustitiam vigorabit et potior potius»<sup>36</sup>; maggiore è il grado in cui la carità segna la pratica di giustizia, più ampia sarà la capacità del giudice terreno di operare rettamente.

Questo potenziamento della facoltà filosofico-morale del Monarca è in

<sup>34</sup> Notevole, su questo aspetto, la triangolazione condotta da Farris, che riconduce la carità alla più alta pratica di virtù morale: la condizione imperiale corrisponde a «una *pax* che, alimentata dalla *justitia* e dalla *caritas*, raggiunge la più alta espressione di libertà. Virtù, queste, che si richiamano reciprocamente in quanto indispensabili l'una all'altra; alla *cupiditas*, infatti, si oppone la *caritas*. La prima è dominata dalla molteplicità dei desideri, quindi dall'instabilità psicologica e dall'impossibilità di un giusto giudizio, mentre la *caritas* appartiene all'*ordo* morale, capace di cogliere razionalmente quelle differenze di valori, che conducono ad una giusta scelta e ad un preciso orientamento» (G. FARRIS, *Dante e "Imago Dei"*, Sabatelli, Savona 1985, p. 105).

<sup>35</sup> *Mon.*, I, xi, 14.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

perfetta sequenzialità col collegamento tra universalismo filosofico e politico: «quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior»<sup>37</sup>. La carità rafforza la filosofia morale che, ormai è acquisito, è nelle corde del Monarca universale; ciò ancora più giustifica il potenziamento illimitato della sua giurisdizione.

Combattuta la forza irragionevole, sulla cui pericolosità Dante ha già avvisato nel *Convivio*, auspicando il congiungimento dell'autorità filosofica e di quella imperiale, nell'*Epistola ai Fiorentini*, Dante segna la forza imperiale con la pietà: non un Cesare vendicativo sta restaurando la sovranità dell'Impero in Italia, ma una «maiestas» la cui origine «de Fonte defluat pietatis»<sup>38</sup>. Nella *Monarchia*, dove il temperamento filosofico del potere è già acquisito, il collegamento del Monarca con la carità è approfondito nella direzione del *velle*, competenza filosofica morale che, unico tra i mortali (o quantomeno tra i politici), egli è in grado di esercitare.

Inevitabili le implicazioni di questo sviluppo teologico dell'autorità politica e filosofica del Monarca. Ponendo la virtù della carità tra le prerogative dell'esercizio della giustizia, Dante oltrepassa le possibilità filosofiche dell'Imperatore costitutivamente attribuitegli. Per far diventare misericordiosa la propria amministrazione, egli deve trovare risorse di virtù fuori dal proprio corredo originario: ciò implica una distinzione ma anche un collegamento tra fini, mezzi e guide della vita terrena e ultraterrena: «propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»<sup>39</sup>.

Dopo aver fatto riferimento indistintamente a due guide, Dante le riconduce alla volontà divina: «Deus fecit duo magna luminaria»<sup>40</sup>, «romanum scilicet Pontificem et romanum Principem»<sup>41</sup>, tra essi, soprattutto, non è possibile distinguere un «luminare maius» (la Chiesa) e un «luminare minus» (l'Impero)<sup>42</sup>. I «duo luminaria» romani del *Monarchia*, che illustrano due cammini distinguibili, sono speculari al rimpianto dei «due soli» romani che Marco Lombardo esprime nel *Purgatorio* o Dante stesso nell'*Epistola*

<sup>37</sup> *Ivi*, 7.

<sup>38</sup> *Ep.* V, 7.

<sup>39</sup> Il momento della benedizione viene ricordato anche in *Mon.*, II, VIII, 1; *Par.*, XX 8-9 e 87.

<sup>40</sup> *Mon.*, III, IV, 2.

<sup>41</sup> *Ivi*, I, 5.

<sup>42</sup> *Ivi*, IV, 2.

*ai cardinali*<sup>43</sup>. L'ardita concezione dantesca arriva a raffigurare la vicenda terrena dell'uomo, distinta nella sfera civile e spirituale, sotto l'influenza di due sistemi solari<sup>44</sup>.

È negata la soggezione filosofico-morale e giuridico-politica del Monarca universale al Pontefice. Il primo «nullo modo» dipende dal secondo «quantum est ad esse [...], nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter», qualità tutte dell'autorità imperiale per volere di Dio<sup>45</sup>, già dimostrate sillogisticamente nell'incontro necessario tra il Filosofo e il Monarca. L'Impero però, «recipit aliquid dal Papato, «ad melius et virtuosius operandum»<sup>46</sup>.

I due passaggi stanno in stretta connessione. Dal Pontefice non deriva la virtù morale e civile del Monarca, poiché il percorso di rischiaramento filosofico che costui compie si fonda su determinate (e proprie) precondizioni politiche; l'autorità spirituale può però aggiungere alla civile «qualcosa» che, pur non direttamente riferibile alla sfera politica, rende la sua azione virtuosa più efficace. Questo «aliquid», di cui si parla già nel quarto capitolo dell'ultimo libro, viene ripreso sul finire del trattato per riferire la felicità terrena, pur analizzata distintamente, «quodammodo» a quella celeste. Dalla dipendenza «nullo modo» dell'autorità politica da quella spirituale si arriva a stabilire l'ordinamento «quodammodo» della vita terrena a quella celeste, ciò porta l'autorità politica a dipendere «in aliquo»<sup>47</sup> da quella spirituale, come ogni vero cristiano, il Monarca deve riconoscere nel Pontefice il pastore che guida le anime sulla via della fede: «regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem que est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie

<sup>43</sup> *Ep.* XI, 21.

<sup>44</sup> Sull'utilizzo dell'area semantica della luce per spiegare la teoria imperiale si veda quanto afferma Ariani, secondo cui Dante rafforza l'«idea di derivazione divina di ogni potere usando un metaforismo emanazionistico al fine di connettere l'istituto imperiale direttamente alla Fonte di ogni potere» (M. ARIANI, *Metafore della luce e mistica imperiale nella "Monarchia" di Dante*, in *Raccolta di scritti per Andrea Gareffi*, a cura di N. Longo, R. Caputo, Nuova Cultura, Roma 2013, pp. 111-142, alla p. 115). Sulla consapevole contraddizione tra quanto conosciuto scientificamente, l'esistenza di un solo cielo del Sole, e quanto immaginato in metafora politico-spirituale, il sole duplice della società cristiana, si veda J.A. SCOTT, *Una contraddizione scientifica nell'opera dantesca: i due soli di Purgatorio XVI, 107*, in *Dante e la scienza* (Atti del Convegno Internazionale di Studi «Dante e la Scienza», Ravenna, 28-30 maggio 1993), a cura di V. Russo, P. Boydé, Longo, Ravenna 1995, pp. 149-155.

<sup>45</sup> *Mon.*, III, iv, 17.

<sup>46</sup> *Ivi*, 18.

<sup>47</sup> *Ivi*, xv, 17.

quam [Deus] in celo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi»<sup>48</sup>.

Il Pontefice potenzia in terra la facoltà che Dio ha già dato all'Imperatore di operare secondo virtù di giustizia e di illuminare la via politica del mondo, di essere quel filosofo pubblico che dà impulso alla correzione morale del genere umano. Attraverso la benedizione pontificale, il Monarca riceve «qualcosa» che lo rende dipendente «in qualche misura» dall'autorità spirituale. Non si tratta di una competenza filosofico-politica, altrimenti il Monarca sarebbe politicamente non sovrano e operativamente subordinato al Papa, dopotutto essa non fa parte di quel carico di saperi propri del Pontefice; il potenziamento della missione imperiale può avvenire solamente «per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt [...] secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem»<sup>49</sup>. Il Papato garantisce all'Imperatore quello stimolo ulteriore verso la virtù (per agire «virtuosius») derivante da un'accertata via della fede e della carità, con cui ancora più chiaramente, rispetto alla sola filosofia morale, è illuminata la giustizia<sup>50</sup>. Se giustizia e bontà si perfezionano nella scelta caritatevole, se per gli uomini la fonte della carità è il Papa, l'uomo perfettamente saggio e giusto segue la via teologica individuata dalla Chiesa e la infonde nei propri atti. Dal necessario collegamento tra filosofia e teologia si è giunti all'auspicabile coordinamento dell'azione politica dell'Imperatore con quella spirituale del Pontefice. Se non avesse, già nel primo libro, caricato di un'autorità filosofica indefettibile il Monarca universale, Dante non avrebbe potuto mostrare la distinzione e la connessione con l'autorità spirituale.

Attribuire la piena ed esclusiva competenza filosofico-morale per la vita civile al Monarca serve a scongiurare inserimenti in questo frangente da parte dell'autorità spirituale; ma tale distinzione non deve essere letta come separazione, né, tantomeno, competizione. Le due guide cooperano, poiché il fine terreno è ordinato e connesso a quello ultraterreno; poiché la perfetta filosofia morale non può contraddire la teologia, poiché, infine, l'autorità politica universale non può essere separata da quella spirituale, anzi da essa riceve supporto alla propria azione filosofico-morale. La *karitas* è effettivamente la cerniera tra due modi di vedere l'esistenza umana, terrena ed eterna, che Dante analizza separatamente, cercandone il collegamento. Nel *Convivio* era auspicabile la cooperazione dell'autorità puramente politica del Monarca con quella del Filosofo, poiché la filosofia

<sup>48</sup> *Ivi*, IV, 20; si veda anche. *ivi*, III, xv, 18.

<sup>49</sup> *Ivi*, III, xv, 9.

<sup>50</sup> *Ivi*, I, xi, 14.

morale aristotelica era l'unica fonte certa di precetti giusti per il potere; nella *Monarchia*, accertata la loro composizione nel sovrano universale, è auspicato il potenziamento ulteriore della sua capacità di giustizia, attraverso la carità e la cooperazione col Pontefice<sup>51</sup>.

Per cogliere il delicato equilibrio tra autonomia e gerarchia, che Dante elabora per descrivere al termine del *Monarchia* la relazione tra Impero e Papato, si deve far riferimento alla figura del *judex*. Dante riserva in terra questo ruolo al solo Imperatore: egli è il giudice di ultima istanza delle questioni politiche, dirimendo i conflitti tra gli stati particolari, ma avendo anche il *iudicium*, per stabilire il corretto arbitrio, che, in ultimo, diviene volontà universale sotto forma di legge imperiale.

Il Pontefice ostacola l'Imperatore e, soprattutto, corrompe la propria funzione spirituale se entra nel campo di azione mondano, ergendosi a giudice supremo delle cause terrene; è tantomeno giudice nel campo spirituale, perché al raggiungimento della beatitudine eterna presiede, ovviamente, il giudizio divino; egli può solo istruire il percorso e indirizzare gli individui a meritare la vita ultramondana<sup>52</sup>. Questa netta presa di posizione, in chiara polemica con le coeve teorie della *plenitudo potestatis* papale, deve leggersi come conseguenza necessaria di quell'identificazione sillogisticamente inevitabile, e non più solo realisticamente auspicabile, tra

<sup>51</sup> Come afferma Ascoli, «in order to assert the definitive supremacy of the Empire in the temporal realm, Dante has to juxtapose its authority to that of another institution, the Papacy, supreme in matters of the spirit. Thus, *de facto*, the Emperor/Philosopher pairing has been replaced by the Emperor/Papacy dyad, with a consequent shift in the nature of the discourse on authority» (A.R. ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 239). In realtà, la sostituzione del fondamento filosofico dell'autorità imperiale non avviene, per quanto rimanga a questo punto del trattato un'acquisizione già dimostrata, necessaria per affrontare la più delicata questione del rapporto tra le due autorità universali.

<sup>52</sup> Tra le tante sollecitazioni storiche è probabile che su Dante agisca, più di tutto, il ricordo della controversia giuridica tra Enrico VII e Roberto d'Angiò, in cui si era, in un momento successivo, inserito Clemente V. Il papa avignonese, intervenendo in favore di Roberto, aveva rivendicato non solo la connessione vassallatica che legava l'antico *Regnum* normanno alla Chiesa, ma una suprema funzione giudicante sulle controversie civili, superiore anche all'Imperatore. Posizioni espresse in particolare con la *Romani principes* e la *Pastoralis cura*. Sulle connessioni tra questa intricata vicenda giuridica e le scritture di parte imperiale, papale e angioina, si vedano K. PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 165-202 e S. KELLY, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 189-204. Per un'ampia ricognizione delle fonti giuridiche nonché per i loro echi nella *Monarchia*, si rinvia alla documentata *Introduzione alla Monarchia* di D. QUAGLIONI, per l'edizione da lui stesso curata, Mondadori, Milano 2021.

Filosofo e Monarca. Il nuovo auspicio, nella chiusura del trattato latino, è quello di un incontro armonioso e collaborativo tra le due autorità universali: da esso, infine, dipende ogni possibile felicità del genere umano durante la vita terrena e segna non poco il ben più rilevante esito ultramondano degli individui.

CHIARA SBORDONI

*Il tema di Roma nel proemio della Commedia: tra politica e profezia*

Roma è un tema pervasivo nella *Commedia*, come in tutta l'opera di Dante, un tema molto complesso, stratificato e che attiva vari livelli di discorso. È la prima città evocata nell'*Inferno* (I 71) e la penultima, subito prima di Firenze, evocata nel *Paradiso* (XXXI 34) ad indicare una traiettoria che 'di Fiorenza' ha condotto il pellegrino 'in popol giusto e sano' ovvero ad una Roma empirea, meta finale del viaggio oltremondano. Il tema di Roma nella *Commedia* si dispiega infatti in una serie di arrivi che scandiscono passaggi essenziali del viaggio del pellegrino-poeta attraverso Inferno, Purgatorio e Paradiso, come testo e come territorio, arrivi che assumono di cantica in cantica connotazioni semantiche infernali, purgatoriali e paradisiache, in snodi testuali e/o narrativi significativi. Roma viene evocata infatti all'inizio del viaggio (*Inf.*, I 70-75<sup>1</sup> e II 20-24<sup>2</sup>), al centro testuale dell'*Inferno* corrispondente all'ingresso di Malebolge, il cerchio della frode (*Inf.*, XVIII 28-33<sup>3</sup>), all'ingresso in Purgatorio (*Purg.*, IX 133-138<sup>4</sup>), in cima alla montagna del Purgatorio (*Purg.*, XXXII 101-103<sup>5</sup>), e all'arrivo nell'Empireo (*Par.*, XXXI 31-48 e 103-111<sup>6</sup>).

<sup>1</sup> «Nacqui sub Iulio, ancor che fosse tardi, / e vissi a Roma sotto 'l buono Augusto / nel tempo de li dei falsi e bugiardi. / Poeta fui, e cantai di quel giusto / figliuol d'Anchise che venne di Troia, / poi che 'l superbo Ilión fu combusto». Tutte le citazioni dalla *Commedia* sono prese da D. ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, 4 voll. a cura di G. Petrocchi, Le Lettere, Firenze 1994.

<sup>2</sup> «ch'è fu de l'alma Roma e di suo impero / ne l'empireo ciel per padre eletto: / la quale e 'l quale, a voler dir lo vero, / fu stabilita per lo loco santo / u' siede 'l successor del maggior Piero».

<sup>3</sup> «come i Roman per l'essercito molto, / l'anno del giubileo su per lo ponte / hanno a passar la gente modo colto, / che da l'un lato tutti hanno la fronte / verso 'l castello e vanno a santo Pietro, / da l'altra sponda vanno verso 'l monte».

<sup>4</sup> «E quando fuor ne' cardini distorti / li spiriti di quella regge sacra, / che di metallo son sonanti e forti, / non ruggiò sì né si mostrò sì acra / Tarpèa, come tolto le fu il buono / Metello, per che poi rimase macra».

<sup>5</sup> «Qui sarai tu poco tempo silvano; / e sarai meco senza fine cive / di quella Roma onde Cristo è romano»

<sup>6</sup> «Se i barbari, venendo da tal plaga / che ciascun giorno d'Elice si cuopra, / rotante col suo

Questo contributo si concentra in particolare su come Dante in sede proemiale, nel I canto dell'*Inferno*, e poi nella prima parte del II canto, caratterizza implicitamente il proprio viaggio oltremondano come un viaggio a Roma. Sin dal principio del poema quindi il viaggio a Roma è una struttura profonda dell'itinerario stesso della *Commedia*, un analogo se non un omologo del viaggio di Dante-pellegrino. Il Dante-Enea dei primi due canti del poema approderà in itinere ad una Roma distopica infernale per poi trasformarsi nel Dante-pellegrino romeo della fine del *Paradiso*. Il saggio indaga quindi la funzionalizzazione del tema di Roma nei primi due canti dell'*Inferno*, attraverso una disamina del lessico connesso all'evocazione della città eterna e pertinente alla sfera politica. Il discorso politico viene inquadrato in una prospettiva universale dai tratti anacronistici<sup>7</sup> e saldato alla dimensione profetica e salvifica del viaggio e del poema. Al tema di Roma si àncora infatti quello della poesia-profezia politicamente impegnata che parte dall'esperienza storica e la trascende proiettandosi in una dimensione metastorica. Dell'immagine di Roma evocata nel poema viene rintracciata la gestazione poetica nelle fonti a cui Dante poteva ragionevolmente avere accesso e nelle opere dantesche precedenti la *Commedia* sede di una prima elaborazione del tema.

Dal commento secolare ai primi studi specialistici della fine dell'Ottocento<sup>8</sup>, il tema di Roma è stato affrontato da un punto di vista biografico, e cioè dell'effettiva presenza di Dante a Roma, e delle ricadute che la politica

---

figlio ond'ella è vaga, / veggendo Roma e l'ardüa sua opra, / stupefaciensi, quando Laterano / a le cose mortali andò di sopra; / ò, che al divino da l'umano, / all'eterno dal tempo era venuto, / e di Fiorenza in popol giusto e sano, / di che stupor dovea esser compiuto! / Certo tra esso e 'l gaudio mi faceva / libito non udire e starmi muto. / E quasi peregrin che si rìcea / nel tempio del suo voto riguardando, / e spera già ridir com'ello stea, / su per la viva luce passeggiando, / menava ò li occhi per li gradi, / mo su, mo giù e mo recirculando. [...] Qual è colui che forse di Croazia / viene a veder la Veronica nostra, / che per l'antica fame non sen sazia, / ma dice nel pensier, finché si mostra: 'Signor mio Iesu Cristo, Dio verace, / or fu sì fatta la sembianza vostra?'; tal era io mirando la vivace / carità di colui che 'n questo mondo, / contemplando, gustò di quella pace».

<sup>7</sup> Nel 1308 Enrico VII di Lussemburgo viene eletto re dei Romani, poi re d'Italia a Milano nel 1311, infine imperatore del Sacro Romano Impero a Roma nel 1312. Dante ripone nella sua figura l'ormai anacronistica aspirazione politica a ricostituire un impero che riunifichi la penisola italiana. La realtà è ben diversa, la maggior parte dei comuni italiani guelfi tra cui Firenze osteggia Enrico la cui incoronazione in Laterano, nella Roma occupata dagli Angioini di re Roberto, avviene in un clima ostile di faide tra le famiglie nobili della città. L'imperatore comunque muore l'anno successivo ponendo fine a qualunque realistica aspettativa di una rifondazione imperiale a Roma.

<sup>8</sup> N. ZINGARELLI, *Dante e Roma*, Loescher, Roma, 1895; D. CIMATO, *Dante in Roma*, Loescher, Roma, 1887.

di Papa Bonifacio ebbe sulla vita del poeta; dal punto di vista di Roma come città, specialmente nella *Commedia*, con una particolare attenzione ai siti e ai monumenti della città eterna evocati nel poema<sup>9</sup>; e in terzo luogo, dal punto di vista dell'eredità simbolica politica, culturale e religiosa della Roma imperiale e di quella contemporanea dei papi<sup>10</sup>. La critica più recente ha invece enfatizzato una quarta tipologia di indagine, esaminando il profondo e diretto legame tra il tema del pellegrinaggio e quello di Roma, e implicando la stessa struttura itineraria della *Commedia*<sup>11</sup>, e quindi sottolineando la centralità di Roma e del Giubileo indetto da Bonifacio VIII nel 1300 per la concezione del poema. Jacoff<sup>12</sup>, per esempio, ha interpretato il fatto che «il poema di Dante racconti un pellegrinaggio che finisce con una visione beatifica» e cioè l'Empireo, definito come «quella Roma onde Cristo è romano» (*Purg.*, XXXII 102) come un esplicito proporre il proprio pellegrinaggio come alternativa al giubileo del Papa. In questo saggio si combinano queste diverse prospettive, con un'enfasi sulla dimensione itineraria. Sviluppando l'idea di Jacoff, l'originalità di questo contributo risiede nel proporre che il viaggio a Roma è una delle strutture portanti della *Commedia*, una struttura che sostiene e veicola un contenuto, sia politico che teologico,

<sup>9</sup> A. MUÑOZ, *Roma di Dante*, Casa Editrice d'Arte Bestetti & Tumminelli, Milano 1921; V. BRACCO, *Il ricordo dei monumenti di Roma e del mondo romano nella Divina Commedia*, in «Studi Romani», XIII, 3, Luglio-Settembre 1965, pp. 281-295. Per un'indagine della rappresentazione di Roma e della sua architettura nella *Commedia*, indagata all'interno del più ampio quadro delle molteplici forme di viaggio a Roma e di come questo viaggio sia una delle strutture profonde del viaggio del poema e lo esemplifichi, si veda Th.J. CACHEY e C. SBORDONI, «*L'ardua sua opera*» (Par., XXXI, 34): *Architectural Aspects of Dante's Rome*, in «Opus Incertum», VII, 2021, pp. 22-35.

<sup>10</sup> C. RICCI, *Roma nel pensiero di Dante*, Sansoni, Firenze 1921; N. LENKEITH, *Dante and the Legend of Rome: an essay*, Warburg Institute, University of London, London 1952; CH.T. DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, Clarendon Press, Oxford 1957; G. FALLANI, *L'idea di Roma nel poema dantesco*, in «Studi romani», X, n. 2, 1962, pp. 136-143; *Dante e Roma: atti del Convegno di studi, Roma 8-10 aprile 1965*, a cura della «Casa di Dante». Sotto gli auspici del Comune di Roma, in collaborazione con l'Istituto di studi romani, Le Monnier, Firenze 1965; P. BREZZI, *Dante e Roma*, Olschki, Firenze 1989; G. PETROCCHI, *Dante a Roma*, in *Dante e le città dell'esilio*, a cura di G. Di Pino, Longo, Ravenna 1989, pp. 25-32; N. LONGO, *I Papi, Roma e Dante: l'idea e le immagini di Roma nella Commedia dantesca*, Bulzoni, Roma 2004; F. FONTANELLA, *L'Impero e la storia di Roma in Dante*, Il Mulino, Bologna 2016.

<sup>11</sup> J. BOLTON HOLLOWAY, *The Pilgrim and the Book: A Study of Dante, Langland and Chaucer*, American University Studies, Peter Lang, New York 1992; *Dante e il giubileo: atti del Convegno, Roma 29-30 novembre 1999*, a cura di E. Esposito, Olschki, Firenze 2000, e al suo interno specialmente G. BRUGNOLI, *Nel mezzo del cammin di nostra vita*, pp. 87-101 e R. MERCURI, *Significati simbolici e metaforici del Giubileo nell'opera di Dante*, pp. 115-140.

<sup>12</sup> R. JACOFF, *Dante and Rome*, in «Critica del testo», XIX, n. 2, 2011, pp. 44-66.

ideologicamente centrale del poema.

Il tema del viaggio a Roma e di Roma come destinazione è un *topos* già presente nella letteratura latina classica e nella letteratura medievale sia mediolatina che di altre tradizioni linguistiche, che quindi faceva già parte dell'immaginario delle culture occidentali e mediterranee e varie delle loro tradizioni letterarie<sup>13</sup>. In questi testi, come in Dante, il tema del viaggio a Roma è concepito e coniugato in una varietà di forme che offrono al lettore una mappa del viaggio stesso e una rappresentazione di una o più fasi di questo viaggio: la partenza, o il movimento verso Roma, l'arrivo a Roma come destinazione secondo una varietà di tipologie di viaggio (che si tratti di un viaggio di fondazione, o di scoperta, o un pellegrinaggio)<sup>14</sup>.

Dante fa un uso insistito del *topos* di Roma come destinazione del viaggio-pellegrinaggio di Dante-personaggio diretto a Roma in vari luoghi

<sup>13</sup> Per citare solo alcune delle fonti più rilevanti e accessibili ad un lettore del tempo di Dante le opere di Virgilio, Ovidio e Livio rispettivamente nei primi sei libri dell'*Eneide*, nel XIII libro delle *Metamorfosi* e nel I libro delle *Historiae ab urbe condita*, narrano il viaggio di Enea da Troia all'Italia verso una Roma ancora da fondare ma che è meta ultima di quel viaggio epico. Il viaggio a Roma viene poi continuamente elaborato per tutto il Medioevo, dalla *Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*, che si può leggere in *Codice topografico della città di Roma*, Vol. 2., a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, Reale Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1942, pp. 67-99 del VII secolo; all'*Itinerarium (Einsiedlense)*, in *Codice topografico*, Vol. 2, 155-162, 176-201; al viaggio dell'anglo-sassone Sigeric del X secolo in V. ORTENBERG, *Archbishop Sigeric's journey to Rome in 990*, in «Anglo-Saxon England», vol. 19, 1990, pp. 197-246 del IX secolo; da fonti del XII secolo come i *Mirabilia Urbis Romae* in latino e la redazione di Benedictus Canonicus, *La più antica redazione dei Mirabilia*, in *Codice topografico*, Vol. 3., 1946, pp. 3-66, e il racconto del viaggiatore ebreo di Spagna Benjamin di Tudela in S. BENJAMIN, *The World of Benjamin of Tudela: A Medieval Mediterranean Travelogue*, Farleigh Dickinson University Press, Associated University Press, Madison – Teaneck, London 1995, il *Libro di Ruggero di Al-Idrisi*, in *L'Italia descritta nel Libro del re Ruggero compilato da Edrisi*.” Testo arabo pubblicato con versione e note da M. Amari e C. Schiaparelli. Memoria letta nella seduta del 17 dicembre 1876 e il pellegrinaggio dell'Islandese Nikulas of Munkathvera in F.P. MAGOUN, *The Pilgrim-Diary of Nikulas of Munthkavera: The Road to Rome*, in «Medieval Studies», VI, 1944, pp. 314-354. Il tema del viaggio a Roma attraversa anche la letteratura coeva e posteriore a Dante, dai testi di Boccaccio e Petrarca al Libro di Margery Kempe alle Rivelazioni di Brigida di Svezia; da *Ye Solace of Pilgrims* di John Capgrave agli umanisti, a Joachim du Bellay e poi prosegue nelle scritture dei viaggiatori del Grand Tour.

<sup>14</sup> Per una rassegna recente di questi testi e dei loro temi si veda C. SBORDONI, *Rome*, in *Global Medieval Travel Writing: A Literary History*, ed. by S.I. Sobceki, Cambridge University Press, Cambridge, di prossima pubblicazione. Molto utili poi ad orientarsi nel contesto storico del pellegrinaggio medievale, e rispettivamente dei suoi itinerari e delle sue pratiche, R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo: gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Le Lettere, Firenze 1991 e D. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, The Boydell Press, Woodbridge 1998.

del poema. L'itinerario di questo viaggio è infatti messo a paragone o accostato a numerosi altri viaggi a Roma: la rete di riferimenti intertestuali che si viene a creare traccia anche una mappa di un viaggio nella scrittura, e della costruzione del poema come un viaggio compositivo. Dante inoltre contestualizza tutti questi vari viaggi a Roma all'interno di una più ampia impostazione cosmologica e geografica del suo poema<sup>15</sup>. I vari viaggi a Roma che Dante mappa in snodi narrativi cruciali del suo poema come territorio testuale, rivelano infatti la complessa rete di significati della Città Eterna, significati che formano una delle strutture portanti del poema stesso. Inoltre, l'analisi della scelta di riferimenti classici e scritturali che Dante

<sup>15</sup> TH.J. CACHEY, *Dante's Journey Between Truth and Fiction: Geryon Revisited*, in Atti del Seminario Dantesco Internazionale 2000, a cura di M. Picone, Cesati, Firenze 2001, pp. 75-92, indica come Dante «repeatedly tropes Rome as the ultimate destination of his own epic in both the historical and eschatological dimensions», pp. 83-84. Il tema di Roma conferma decisamente alcune intuizioni di Cachey sul rapporto tra cosmologia e geografia. Si devono infatti allo studioso americano una serie di studi in questo ultimo decennio sulla dimensione cosmologico-geografico-cartografica della *Commedia*. In particolare si segnalano: TH.J. CACHEY JR. *Mappe e strutture topografiche dell'Inferno dantesco*, in *Leopereseguite: Atti degli incontri sulle Opere di Dante. V. Commedia - Inferno*, a cura di P. Allegretti e G. Ledda, SISMEL Edizioni del Galuzzo, Firenze 2022; ID., *Wandering, Travel, Mapping*, in *The Oxford Handbook of Dante*, ed. by M. Gragnolati et. al., Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 415-430; ID., *Cosmographic Cartography of the Perfect 28s*, in *Vertical Readings in Dante's Commedia*, Vol. 3, ed. by G. Corbett and H. Webb, Open Book Publishers, Cambridge UK 2017, pp. 111-138; ID., *La "Commedia" come 'mappamundi'*, in «Le forme e la storia», n.s. IX, n. 2, 2016, pp. 49-73; ID., *Cosmology, geography and cartography*, in *Dante in Context*, ed. by Z.G. Barański and L. Pertile, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 221-240; ID., *Cartographic Dante. A Note on Dante and the Greek Mediterranean*, in *Dante and the Greeks*, ed. by J.M. Ziolkowski, Dumbarton Oaks, Washington DC 2014, pp. 197-226. ID., *Cartografie dantesche: mappando Malebolge*, in *Dante, oggi / 2*, in «Critica del testo», XIV, n. 2, 2011, pp. 229-260. Gli studi di Cachey da una parte hanno rinnovato una tradizione che rimonta al classico A. BASSERMANN, *Orme di Dante in Italia*, Bologna 1902, dove Roma viene trattata prima ancora di Firenze per il suo valore simbolico, una scelta convalidata nel fondamentale recente volume di G. FERRONI, *L'Italia di Dante. Viaggio nel Paese della Commedia*, La Nave di Teseo, Roma 2019. Il libro di Ferroni si pone come opera monumentale che apre nuove prospettive sulla ricezione della *Commedia* letta come viaggio dell'autore e dei lettori attraverso l'Italia di Dante e le sue città e come una proposta di rimappare l'identità italiana attraverso la propria storia e tradizione letteraria. D'altra parte gli studi geo-cartografici di Cachey hanno dato l'abbrivio ad una nuova attenzione per gli aspetti geografici come si vede in alcuni importanti contributi molto recenti di Giovanna Corazza, tra i quali si segnalano G. CORAZZA, *Dante cosmografo*, in «L'Alighieri», LVI, 2020, pp. 31-53 e EAD., *Dante cosmographus. Indagini sulla ricezione della geografia reale della "Commedia" nell'esegesi dei primi secoli e nella letteratura geografica trecentesca*, Tesi di Ricerca, Corso Dottorato di ricerca in Italianistica, ciclo XXXI, Università Ca' Foscari Venezia 2019.

traduce o riscrive nella costruzione di questi vari viaggi a Roma rivela le implicazioni politiche dell'uso di questo topos, a partire da come il ruolo di Roma era stato elaborato dalla cultura fiorentina del tempo, offrendo una prospettiva politica sulla relazione tra le due città di Firenze e Roma, binomio centrale nel poema<sup>16</sup>. Il contrappunto con Firenze aiuta anche a definire ed articolare la presenza ambivalente di Roma nella *Commedia* nelle sue diverse guise (la Roma imperiale, classica, provvidenziale, celeste vs la Roma papale, scritturale e specificamente apocalittica o infernale).

Per cominciare dal livello biografico, alla luce delle nostre conoscenze, il rapporto di Dante con Roma è certamente collegato all'orizzonte politico dei rapporti tra le due città. Il noto episodio dell'ambasceria di Dante a Roma nell'autunno del 1301 per conto del comune di Firenze per rivendicare l'autonomia della città toscana e protestare contro l'ingerenza di Bonifacio VIII nelle questioni fiorentine attraverso il suo inviato Carlo di Valois, episodio riportato da Dino Compagni nella *Cronica* (II iv e II xxv<sup>17</sup>) e confermato dall'Ottimo nel commentare *Purgatorio* XXXII 149<sup>18</sup>, è rimasto un episodio marginale nelle biografie di Dante, non approfondito soprattutto in relazione al contesto della *Commedia*. Eppure il fatto che Dante si trovasse molto probabilmente a Roma nel momento in cui apprese del colpo di stato dei Neri in Firenze il 5 novembre e della violenta repressione contro la parte bianca, è significativo. È un fatto che il viaggio a Roma segnasse l'imprevisto e definitivo allontanamento da Firenze per Dante e l'inizio del suo esilio. Retrospectivamente questo evento può aver giocato un ruolo nel modo in cui Dante configura il proprio viaggio

<sup>16</sup> La ricezione del ruolo storico-politico di Roma nella cultura fiorentina del tempo di Dante è stata affrontata ultimamente in un contributo di C. KEEN, *Vernacular Eloquence and Roman Rhetoric between Brunetto and Dante*, in *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, a cura di Z.G. Barański, et al., Salerno Editrice, Roma 2019, pp. 151-172. G. MILANI, *Florence and Rome*, in *The Oxford Handbook of Dante*, a cura di M. Gagnolati et al., Oxford 2021, pp. 337-352 ha riesaminato la centralità di Roma nella *Commedia* sotto il segno dell'ampliarsi dell'orizzonte politico di Dante da un guelfismo municipale fiorentino ad una visione ghibellina imperiale che naturalmente ha il suo fulcro nella Città Eterna.

<sup>17</sup> «Giunti li anbasciadori in Roma, il Papa gli ebbe soli in camera, e disse loro in segreto: Perché siete voi così ostinati? Umiliatevi a me: e “io vi dico in verità, che io non ò altra intenzione che di vostra pace. Tornate indietro due di voi; e abiano la mia benedizione, se procurano che sia ubidita la mia volontà» (*Cronica* II iv) e «Dante Allighieri che era anbasciadore a Roma» (*Cronica* II xxv), in D. COMPAGNI, *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, Rizzoli, Milano 1995.

<sup>18</sup> E di questo fece l'Autore sperienza al tempo di Bonifazio papa VIII, quando v'andò per ambasciadore del suo Comune (*L'Ottimo commento*, 1333), si cita dal sito del Dartmouth Dante Project: <https://dante.dartmouth.edu/> (ultimo accesso: 10/12/2021).

oltremondano come un viaggio a Roma: l'itinerario attraverso Inferno, Purgatorio e Paradiso assume i contorni di un riscatto politico e storico. L'approdo nell'Empireo identificato con una Roma metastorica «onde Cristo è romano» (*Purg.*, XXXII 102) trascende la dimensione storica e segna un vero rientro in una patria spirituale e il compimento di un percorso di salvezza allo stesso tempo individuale e universale.

La risposta politica alla propria condizione di esule è costruita attraverso una chiave universale che informa il poema e che al tema di Roma si àncora in modo strutturale. L'elemento biografico (l'allontanamento da Firenze durante il viaggio alla Roma di Bonifacio, la presa del potere dei Neri in Firenze e le conseguenti condanne dei bianchi tra cui quella di Dante stesso) viene tradotto poeticamente come parte della storia universale. La storia individuale del personaggio è infatti presentata come parte di un continuum spazio temporale contenuto nel cosmo e in una dimensione geografica e temporale, ma proiettato poi oltre il tempo e lo spazio nella visione finale del poema nell'Empireo assimilato alla Roma celeste attraverso una serie di similitudini insistite. E tuttavia Roma non si impone come una presenza di immediata concretezza ma si rivela piuttosto ad una lettura attenta ed ermeneutica come meta distante su una mappa del Mediterraneo delineata quasi in filigrana (*Inf.*, I 71-75), come termine di paragone in una similitudine in cui la città viene evocata metonimicamente attraverso alcuni suoi monumenti simbolo (*Inf.*, XVIII 28-33; *Purg.*, IX 133-138) o attraverso il profilo di architetture, ancora simboliche, che si stagliano in lontananza alla vista del viaggiatore giunto da lontano ai suoi confini (*Par.*, XXXI 31-48), infine come soglia e quindi non semplice luogo ma spazio-tempo, limine tra il tempo e l'eterno (*Par.*, XXXI 103-111).

All'inizio del poema e del viaggio, Dante rappresenta il primo itinerario a Roma del poema, come a voler subito indicare le significative corrispondenze strutturali e le complesse implicazioni tra quel viaggio e il viaggio attraverso i tre regni oltremondani descritto nel testo come territorio. Il I canto dell'*Inferno* in effetti offre al lettore una serie di coordinate che poi retrospettivamente, con il progredire del viaggio del pellegrino e del lettore, hanno la funzione di orientare il viaggio stesso e di indicarne il significato: queste coordinate rispondono infatti alla necessità di localizzare nel tempo e nello spazio il personaggio e il viaggio nella finzione del poema presentata come verità. Il livello biografico fittizio o poetico è mappato all'interno di una dimensione cosmica e in questo scenario il poeta fornisce una serie di altre mappe che riguardano le dimensioni meta-letteraria e narrativa del poema. Così nel primo verso del canto e del poema ci viene detto che Dante

è ‘nel mezzo del cammin di nostra vita’, ha 35 anni, e il dato biografico di questo singletoniano Everyman è anche immediatamente proiettato sulla mappa del viaggio attraverso Inferno, Purgatorio e Paradiso, una mappa prefigurata nel paesaggio che il personaggio vede al suo risveglio: l’infemale selva oscura, il colle da ascendere che evoca la montagna del Purgatorio, e il sole che ne illumina la vetta e che può facilmente essere associato con Dio, il Paradiso e la salvezza. Il personaggio e con lui il lettore non dovranno aspettare a lungo per ricevere una spiegazione di questa prima mappatura del poema, dal momento che alla fine del canto Virgilio mapperà a beneficio di Dante abbastanza dettagliatamente il viaggio ai versi 114-126, su cui dovremo tornare. Ma il poeta offre anche una cornice cosmologica all’inizio del viaggio annunciato visivamente dal paesaggio iniziale, attraverso la prima di una lunga serie di configurazioni astronomiche nella *Commedia*, che si trova ai versi 37-40, dove il corso del sole in primavera collega il viaggio stesso al primo atto d’amore della creazione divina:

Temp’era dal principio del mattino,  
e ‘l sol montava ‘n su con quelle stelle  
ch’eran con lui quando l’amor divino  
mosse di prima quelle cose belle; (*Inf.*, I 37-40)

All’interno di questa serie di mappature (quella biografica-universale fittizia, quella del paesaggio che prefigura il viaggio e quella del tempo cosmologico della creazione) è evocata anche, in controluce, una mappa storico-letteraria del mondo Mediterraneo con al suo centro la città di Roma, la prima città nominata nella *Commedia*, ad inaugurare il lessico geo-topografico del poema. Nel presentarsi ai versi 70 e seguenti, Virgilio proclama:

Nacqui sub Iulo ancor che fosse tardi  
e vissi a Roma sotto ‘l buono Augusto  
nel tempo de li dei falsi e bugiardi.  
Poeta fui e cantai di quel giusto  
figliuol d’Anchise che venne di Troia  
poi che ‘l superbo Ilion fu combusto. (*Inf.*, I 71-75)

Dante presenta al lettore due Rome: la Roma del I secolo di Virgilio e di Augusto, il *buon* Augusto a connotarla subito positivamente, preparata da Cesare e la Roma futura di Enea, la Roma implicita, ancora da fondare, dei

primi esametri dell'*Eneide* («Troiae qui primus ab oris Italiam / fato profugus laviniaque venit / litora» *Aen.*, I 1-3), agognata attraverso le peregrinazioni mediterranee dell'eroe virgiliano, un Enea fuggitivo per volere del fato. Il viaggio di Enea verso questa Roma del futuro è di nuovo evocato nel primo canto dell'*Inferno* attraverso un altro riferimento topografico all'*umile Italia* (v. 106), l'Italia che per primo Acate nell'*Eneide* avvista e saluta dalla nave di Enea che si avvicina ormai alla costa («[...] cum procul obscuros collis humilemque videmus / Italiam. "Italiam" primus conclamat Achates, "Italiam" laeto socii clamore salutant» *Aen.*, III 522-524). Bisogna riconoscere che non era per nulla scontata questa interpretazione virgiliana positiva del personaggio di Enea. Per i lettori medievali c'era infatti tutta una tradizione che dagli pseudo Darete Frigio e Ditti Cretese aveva diffuso la storia di un Enea traditore della patria, un antieroe che insieme ad Antenore aveva di fatto consegnato Troia ai Greci (per non parlare poi dell'Enea negromante, persino uxoricida e violatore dell'età aurea di Saturno)<sup>19</sup>. Dante invece in quell'aggettivo *giusto* riferito al *figliuol d'Anchise* allineato con il *buon Augusto* che lo precede e proprio come la radice di quello, prende qui esplicita posizione nel dibattito, schierandosi in favore di un'interpretazione provvidenziale dell'impero di Roma. Enea infatti è visto come promotore di quella giustizia (è questo il campo semantico aperto proprio dall'aggettivo *giusto* già virgiliano riferito all'eroe) che aveva reso possibile l'avvento di Cristo nella storia. Secondo questa linea storiografica, Enea è il fondatore del mondo romano pacificato poi da Augusto, Enea è il *pater patriae* di Roma, la città santa in cui si stabilirà il papato come sarà reso esplicito nel canto II.

Lo stesso viaggio di Enea era stato evocato nel IV libro del *Convivio* (*Conv.*, IV v 6) dove Dante colloca nella stessa cornice cronologica e anche escatologica il viaggio dell'eroe troiano verso le spiagge d'Italia e le origini della stirpe di Davide come due eventi entrambi ordinati da Dio<sup>20</sup>:

ordinata fu una progenie santissima, della quale dopo molti meriti  
nascesse una femmina ottima di tutte l'altre, la quale fosse camera

<sup>19</sup> I viaggi di questo Enea esule da Troia e fuggiasco e le interpretazioni medievali del personaggio sono stati anche recentemente studiati da Mario Lentano, ma già Giorgio Inglese in uno studio ormai classico aveva sottolineato la valenza politica di questa rilettura e riscrittura dantesca dell'eroe virgiliano. Si vedano M. LENTANO, *Enea. L'ultimo dei Troiani, il primo dei Romani*, Salerno Editrice, Roma 2020 e G. INGLESE, *Storia e Comedia: Enea*, in *Id.*, *L'intelletto e l'amore*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 123-164.

<sup>20</sup> Sullo stretto rapporto, tematico e cronologico, tra il IV trattato del *Convivio* e i primi due canti dell'*Inferno* si veda anche S. GILSON, *Canto II*, in *Voci sull'Inferno di Dante. Una nuova lettura della prima cantica*, a cura di Z.G. Barański e M.A. Terzoli, Carocci, Roma 2021, pp. 95-107, specialmente pp. 100-101.

del Figliuolo di Dio: e questa progenie fu quella di David, del qual discese la baldezza e l'onore dell'umana generazione, cioè Maria. [...] E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana, sì come testimoniano le Scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento della santa cittade, che fu contemporaneo alla radice della progenie di Maria<sup>21</sup>.

Già nel IV libro del *Convivio* Enea è parte di una storia universale e inserito nel disegno divino della salvezza umana che per Dante coincide con la fondazione di Roma e del suo impero universale: il capitolo v del IV trattato del *Convivio* infatti è dedicato ad una rivisitazione della storia di Roma voluta ed ispirata dalla provvidenza divina, dall'arrivo di Enea in Italia, all'età regia interpretata come un'infanzia, alla maturità della Repubblica fino al principato di Cesare. Con Cesare nasce l'impero fondato sulla giustizia, che sotto Augusto arriva a garantire la pace universale, creando le condizioni per l'avvento di Cristo come manifestazione immanente della salvezza nella storia umana. Il doppio ordinamento cronologico-storico ed escatologico-provvidenziale a livello del *Convivio* si arricchisce nel I canto dell'*Inferno* di una dimensione cosmologica, che tuttavia, come vedremo, già si ritrova nel *Convivio* stesso in un passo in cui la città di Roma figura come centrale.

Ma prima di considerare quel passo, per concludere il discorso sul viaggio di Enea, si deve notare che la figura di Enea, «regem Eneam patrem romani populi», ritornerà di nuovo nel secondo libro della *Monarchia* (II III 6-17) dove la nobiltà dell'eroe giusto è fatta derivare dalle sue virtù, e dall'eredità delle sue origini e dei suoi matrimoni che alludono con insistenza all'orizzonte geografico dei tre continenti della *mappa mundi* medievale: l'antenato Assaraco e la moglie Creusa rappresentano l'Asia; l'antenata Elettra e la moglie Didone rappresentano l'Africa; l'antenato Dardano e la moglie Lavinia rappresentano l'Europa<sup>22</sup>. L'eroe fondatore della santa cittade,

<sup>21</sup> Tutte le citazioni dal *Convivio* sono tratte da D. ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in ID., *Opere*, Mondadori, Milano 2015.

<sup>22</sup> «Quantum vero ad hereditariam, quelibet pars tripartiti orbis tam avis quam coniugibus illum nobilitasse invenitur. Nam Asya propinquoibus avis, ut Assaraco et aliis qui in Phrygia regnaverunt, Asye regione [...] Europa vero avo antiquissimo, scilicet Dardano: Affrica quoque avia vetustissima, Electra scilicet, nata magni nominis regis Athlantis [...] Similiter etiam coniugio nobilitatum fuisse reperio. Prima nanque coniunx Creusa, Priami regis filia, de Asya fuit [...] Secunda Dido fuit, regina et mater Cartaginensium in Affrica [...] Tertia Lavinia fuit, Albanorum Romanorumque mater, regis Latini filia pariter et heres [...]». Tutte le citazioni dalla *Monarchia* sono prese da D. ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di

le cui «pietre che nelle mura sua stanno siano degne di reverenza» (*Conv.*, IV v 20), porta con sé, in questo disegno politico provvidenziale, un'eredità che somma nella sua figura la nobiltà e la grandezza dei tre continenti<sup>23</sup>.

In *Inferno* I, infine, la divina predestinazione di Enea è contenuta in quel giusto che è aggettivo dantesco ma anche virgiliano (*Aen.*, I 544-545: «quo iustior alter / nec pietate fuit nec bello maior et armis»), e proprio questo verso è citato nel passo della *Monarchia*, ed è riaffermata in *Inferno* II:

Ch'è fu de l'alma Roma e di suo impero  
ne l'empireo del ciel per padre eletto (*Inf.*, II 20-21)

Tornando poi al passo in *Inferno* I, l'enfasi retorica sul toponimo Troia (in rima) e poi di nuovo il virgiliano superbo Ilión (che allude alla cittadella fortificata e bruciata dai nemici) sottolineano lo stato di esule fuggitivo di Enea che è un tratto virgiliano enfaticizzato anche da Ovidio<sup>24</sup>, un tratto che invita a figurarsi il viaggio attraverso il mare da Troia alle coste dell'Italia (che venne di Troia, *Inf.*, I 74).

Questo primo viaggio a Roma e in Italia nella *Commedia* è dunque un viaggio che risalendo a Virgilio (ma anche a Ovidio e Livio come a voler condensare già in questo primo canto la tradizione classica del mito di Enea e orientarla in chiave politica) offre una sorta di atlante letterario ed enfatizza la discendenza poetica da Virgilio a Dante che avrà la sua climax nell'auto-investitura poetica nel canto IV, quando Dante annovera sé stesso tra il cotanto senno dei poeti classici di cui il pellegrino, moderno Virgilio, raccoglie e riassume nel suo poema plurilinguistico e pluristilistico tutte le diverse istanze. Ma questo Virgilio moderno a differenza del suo maestro poeta di corte che nel suo poema aveva celebrato esplicitamente e propagandisticamente Augusto come culmine di quella storia di Roma

---

D. Quaglioni, in *Id.*, *Opere*, cit.

<sup>23</sup> Vale forse la pena ricordare che il testo di Virgilio viene letto da Dante come una fonte storica. In questo passo della *Monarchia*, inoltre, all'autorità di Virgilio è affiancata quella di Livio: «nam divinus poeta noster Virgilius per totam Eneydem gloriosissimum regem Eneam patrem romani populi fuisse testatur in memoriam sempiternam; quod Titus Livius, gestorum romanorum scriba egregius, in prima parte sui voluminis, que a capta Troya sumit exordium, contestatur.» (*Mon.*, II, III, 6).

<sup>24</sup> «sacra et, sacra altera, patrem / fert umeris, venerabile onus, Cythereius heros / de tantis opibus praedam pius eligit illam / Ascaniumque suum profugaque per aequora classe / fertur ab Antandro scelerataque limina Thracum», OVIDIO, *Metamorphosis*, a cura di P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1979, XIII 624-628. Per le riscritture dantesche di Ovidio si veda *Miti Figure Metamorfosi. L'Ovidio di Dante*, a cura di C. Cattermole e M. Cicuto, Le Lettere, Firenze 2019.

iniziata con la nave di Enea, è invece poeta della «Roma onde Cristo è romano» (*Purg.*, XXXII 102) e si presenta come poeta universale in senso politico *without a city* (senza una città) come ha sostenuto recentemente David Lummus<sup>25</sup>. Ovvero la scelta universalistica di Roma è una scelta politica calcolata dell'esule che proietta necessariamente al di là delle mura di qualunque città reale, che sia la sua Firenze o Verona o Ravenna, in una dimensione anche politicamente universale rappresentata da Roma, il suo ufficio di poeta.

D'altro canto l'autore traccia in *Inferno* I, sempre attraverso quel primo viaggio da Troia all'umile Italia, un forte collegamento tra Enea l'esule e però fondatore di un nuovo popolo e progenitore dell'impero provvidenziale di Roma (e della stessa città fisica e delle sue alte mura) e Dante-personaggio. Dante naufrago sulla spiaggia deserta (v. 29) ai piedi del colle alla fine del viaggio arriverà alla Roma Celeste, non senza fare il suo ingresso in altre Rome infernali e purgatoriali prima di quella soglia finale dell'Empireo. *L'exul immeritus* ha sin dall'incipit collegato sé stesso sia come autore che come personaggio ad una tradizione che ha in Roma il suo fulcro cosmico, geografico, politico, spirituale, culturale, biografico tanto da essere posta al centro della prima di tante *mappae mundi* che la scrittura cartografica di Dante traccia nella *Commedia*. Di questo tropo del viaggio a Roma come centro a cui convergono varie vie di significato in tensione l'una con l'altra, è rintracciabile una genesi poetica attraverso le opere di Dante, fino all'approdo di questo tema nella *Commedia*.

Non è infatti nel I canto dell'*Inferno* la prima volta che Dante ha rappresentato Roma come centro di un programma di mappatura comprendente cielo e terra. Nel XL capitolo della *Vita Nova*, una schiera di pellegrini attraversa Firenze: i pellegrini sono diretti a Roma dove venereranno la Veronica, l'immagine del volto di Cristo impressa su un panno di lino durante la passione, conservata in San Pietro. La diegesi del racconto è interrotta per lasciare spazio a quella che potrebbe sembrare una semplice digressione retorico linguistica sul significato del termine *peregrinus* e il cui risultato invece è forse se non il primo uno dei primissimi esempi di scrittura cartografica nell'opera di Dante, di sicuro il primo ad avere Roma al suo centro. Un passo di questo approfondimento lessicografico infatti descrive una mappa dell'ecumene cristiano in cui sono evocate le tre maggiori destinazioni del pellegrinaggio medievale:

<sup>25</sup> D. LUMMUS, *Dante Alighieri, Poet without a City*, in ID., *The City of Poetry. Imagining the Civic Role of the Poet in Fourteenth Century Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 63-111: il libro è dedicato all'analisi dell'*officium* di poeta nei contesti civici dell'Italia del Trecento, tra Dante, Petrarca, Boccaccio e Mussato.

Gerusalemme, destinazione dei palmieri, Santiago de Compostela, destinazione dei soli che possono definirsi pellegrini, e Roma destinazione dei Romei<sup>26</sup>. Questa *mappa mundi* disegnata nel capitolo XL ci può ricordare le splendide mappe coeve dell'ecumene cristiano direttamente inscritte sul corpo di Cristo come la mappa di Ebstorf, realizzata tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo sulla quale Roma è rappresentata dalla cerchia delle sue mura, da alcune delle sue basiliche più importanti e dal ponte Elio oggi sant'Angelo che attraversa il Tevere e che al tempo di Dante era l'unico collegamento diretto tra le due sponde all'altezza della basilica di San Pietro<sup>27</sup>; o la mappa di Hereford, della fine del XIII secolo, presieduta dalla *Parousia* di Cristo, dove Roma è descritta in un verso come il *caput mundi* che tiene le redini del mondo<sup>28</sup>. Così il pellegrinaggio a Roma culminante nella venerazione della Veronica, l'immagine del volto di Cristo, e la *mappa mundi* dell'ecumene cristiano nel XL capitolo della *Vita Nova* preparano la mappatura verticale cosmica del capitolo XLI, in cui lo spirito peregrino dell'io narrante compie il suo viaggio ascensionale dalla terra all'Empireo dove contempla finalmente il volto di Beatrice la quale a sua volta fissa il proprio sguardo nel vero volto di Cristo<sup>29</sup>.

Dante continua a riflettere sulla centralità di Roma nel sistema cosmologico che studia e definisce nel *Convivio* e che elaborerà poeticamente nella *Commedia*. Un altro esempio di mappatura cosmico-geografica centrata su Roma e precedente al primo canto dell'*Inferno* si trova infatti nel terzo libro del *Convivio* (III v 9-12) dove l'autore commenta il verso 19 di *Amor che nella mente mi ragiona*:

<sup>26</sup> «E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio dell'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di s' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma, là ove questi cu' io chiamo peregrini andavano». D. ALIGHIERI, *Vita nuova*, a cura di D. Pirovano, in Id. *Le opeve di Dante*, Vol. I, *Vita nuova*, Rime, a cura di D. Pirovano e M. Grimaldi, introduzione di E. Malato, I. *Vita nuova*; *Le rime della Vita nuova e altre rime del tempo della Vita nuova*, Salerno Editrice, Roma 2015, XL 6-7 [29.6-7].

<sup>27</sup> Per una descrizione dell'immagine di Roma nella mappa di Ebstorf si veda *Le piante di Roma*, a cura di A.P. Frutaz, Istituto di Studi Romani, Roma 1962, Vol. I, Testo, LXIX, pp. 112-113 e Vol. II, Tavole, tav. 140, LXIX.

<sup>28</sup> Per la mappa mundi di Hereford si vedano ameno P.D.A. HARVEY, *Mappa Mundi; The Hereford Worl Map*, University of Toronto Press, Toronto 1996 e N.R. KLINE, *Maps of Medieval Thought: The Hereford Paradigm*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2001.

<sup>29</sup> Per questa interpretazione del XL capitolo della *Vita nova* si veda C. SBORDONI, 'Vita nova XL [29]', in *Dante's "Vita Nova": A Collaborative Reading*, a cura di Z.G. Barański, di prossima pubblicazione.

Non vede il sol, che tutto 'l mondo gira, (19)  
 cosa tanto gentil quanto in quell'ora  
 che luce nella parte ove dimora  
 la donna di cui dire Amor mi face.

Il verso 19 allude al corso del sole attorno alla terra e letteralmente esprime un'iperbolica lode alla gentilezza della donna, nel trattato non più Beatrice ma Filosofia: «e dico che 'l sole, girando lo mondo, non vede alcuna cosa così gentile come costei: per che segue che questa sia, secondo le parole, gentilissima di tutte le cose che 'l sole allumina» (*Conv.*, III VI 1)<sup>30</sup>. Ma nel commento al capitolo v invece l'autore si addentra in una complessa spiegazione del corso del sole sulla sua eclittica avvalendosi dei commenti al testo del *De caelo* di Aristotele a lui disponibili<sup>31</sup>: in questa disquisizione Roma è presa come il punto di riferimento geografico sulla terra per la misurazione della circonferenza del pianeta mutuata dall'astronomo arabo Alfragano e dal suo classico *Liber aggregationibus* (secondo cui la circonferenza della terra misurava 20.400 miglia, come si legge nel libro VIII, 7)<sup>32</sup>. Alfragano naturalmente non menzionava Roma. Invece Roma

<sup>30</sup> Come è noto la genesi e il significato di questa canzone sono stati variamente interpretati dall'esegesi critica antica e moderna: 1) come lo stesso Dante dichiara nel *Convivio* la canzone era stata composta direttamente come una allegoria in lode di madonna Filosofia; 2) la canzone era stata composta in lode della donna gentile ma secondo i moduli stilnovistici e poi successivamente allegorizzata al momento di essere inserita nel *Convivio*; 3) era stata inizialmente composta in lode di Beatrice e poi, nell'essere inserita nel *Convivio* viene invece attribuita alla lode della donna gentile e allegorizzata. Per un riepilogo di tutta la questione critica e relativa bibliografia si veda M. FIORILLA, «*Amor che nella mente mi ragiona*» tra ricezione antica e interpretazione moderna, in «*Rivista di studi danteschi*», V, 2005, pp. 141-154.

<sup>31</sup> Su quali fossero questi commenti non c'è consenso tra gli studiosi. Fioravanti pensa che Dante conoscesse la traduzione dal greco di Guglielmo di Moerbeke su cui è basato anche il commento di Tommaso, ipotizzando che Dante conoscesse un commento (non identificato) diverso da quello di Alberto Magno. Per tutta la questione delle fonti si rimanda al commento di Fioravanti al *Convivio* in D. ALIGHIERI, *Opere*, Milano 2015, specificamente alle note di *Conv.*, III, v e in particolare a quella a *Conv.* III, v, 4-5, p. 401.

<sup>32</sup> «Onde è da sapere che se una pietra potesse cadere da questo nostro polo, ella cadrebbe là oltre nel mare Oceano, a punto in su quel dosso del mare dove se fosse uno uomo, la stella [li] sarebbe sempre in sul mezzo del capo. E credo che da Roma a questo luogo, andando diritto per tramontana, sia spazio quasi di dumilia se[tt]e[nt]o miglia, o poco dal più al meno. Imaginando adunque, per meglio vedere, [che] in questo luogo ch'io dissi sia una cittadè e abbia nome Maria: dico ancora che se dall'altro polo, cioè meridionale, cadesse una pietra, ch'ella cadrebbe in su quel dosso del mare Oceano ch'è appunto in questa palla opposito a Maria. E credo che da Roma là dove caderebbe questa seconda pietra, diritto andando per mezzogiorno, sia spazio di settemila cinquecento miglia, [o] poco dal

per Dante è il meridiano zero geografico misurato sul globo terrestre che si trova al centro del cosmo e dei movimenti cosmici del sole: nell'appropriarsi del sapere cosmologico greco, rielaborato dalla cultura araba del IX secolo e discusso ampiamente tra XIII e XIV secolo, e nel tradurre tale sapere ad uso dei lettori del *Convivio*, Dante utilizza Roma come punto di riferimento e centro ideale della propria cultura. Non mi sembra che sia mai stato notato dalla critica che il commento al verso 19 di *Amor che nella mente mi ragiona* chiarisce che quella che nella poesia viene letta come un'immagine iperbolica della donna va reinterpretata come una volontà cosciente di situare la donna e sé stesso all'interno di una configurazione cosmica e al suo interno geografica in cui Roma è il punto di riferimento principale, simbolo e centro dell'intero pianeta dal punto di vista geografico e culturale. Inoltre i due poli terrestri sono identificati con le città immaginarie di Maria e Lucia, e sembra notevole il riferimento alla Vergine e alla santa che presiederanno all'inizio del viaggio diretto alla Roma celeste dello stesso Dante in *Inferno* II. Ancora una volta, come nella *Vita Nova*, una digressione apparentemente neutra e astratta rispetto alla diegesi o al contenuto dell'opera in cui essa si trova, ha il compito di interpretare in un contesto universale la propria vicenda biografica e intellettuale.

Ma per chiudere il cerchio della discussione della trattazione di Roma in *Inferno* I, bisogna ora tornare a quella mappatura alla fine del canto, quando ai versi 114-126 Virgilio illustra a Dante il viaggio che faranno spiegando così anche il paesaggio iniziale, che da colpo d'occhio dal valore iconico qui viene infine chiarito e reso esplicito:

e trarrotti di qui per loco eterno;  
ove udirai le disperate strida,  
vedrai li antichi spiriti dolenti,  
che la seconda morte ciascun grida;  
e vederai color che son contenti  
nel foco, perché speran di venire  
quando che sia a le beate genti.  
A le quai poi se tu vorrai salire,  
anima fia a ciò più di me degna;  
con lei ti lascerò nel mio partire;

---

più al meno. E qui[vi] imaginiamo un'altra cittade, che abbia nome Lucia. Èli, tra l'una e l'altra, mezzo lo cerchio di tutta questa palla, ed ispazio, da qualunque lato si tira la corda, di diecimilia dugento miglia, sì che li cittadini di Maria tengono le piante contra le piante di quelli di Lucia.» D. ALIGHIERI, *Convivio*, cit.

ché quello imperador che là su regna,  
 perch'io fu' rebellante a la sua legge,  
 non vuol che 'n sua città per me si vegna.

In tutte parti impera e quivi regge;  
 quivi è la sua città e l'alto seggio:  
 oh felice colui cu' ivi elegge! (*Inf.*, I 114-126)

Virgilio conclude questa prima mappatura del viaggio del poema con le beate genti nel regno dell'imperador che là su regna. Dio stesso è identificato attraverso l'impiego dell'esplicito lessico politico con il titolo di imperatore, la massima autorità in terra secondo la visione politica di Dante nel IV libro del *Convivio*, nel *De vulgari eloquentia* e poi naturalmente nella *Monarchia*; ma qui si tratta di un imperatore che regna in tutte le parti del suo impero e risiede in Cielo nella sua città e sul suo seggio celeste. Questo è il primo scorcio della Roma celeste offerto al lettore, di nuovo in filigrana, perché l'identificazione di Roma con il Paradiso sarà esplicitata solo più avanti, quando Beatrice in cima alla montagna del Purgatorio alluderà alla cittadinanza «sanza fine» «di quella Roma onde Cristo è romano» (*Purg.*, XXXI 102) che Dante acquisirà alla fine del viaggio oltremondano, la cui meta ultima è proprio la Roma celeste.

Il primo canto dell'*Inferno* quindi, proemio a tutto il poema presenta il tema della Roma storica provvidenziale e metastorica trascendente come una delle strutture portanti del poema, quella a cui è legato il viaggio stesso (come sarà poi ricordato in *Paradiso* XXXI all'ingresso dell'Empireo assimilato alla Roma celeste). Al principio del II canto dell'*Inferno*, invece viene evocata la Roma dei papi, a complicare la presenza della città eterna nella *Commedia*. Il viaggio di Enea, ma questa volta quello agli inferi, è infatti messo in relazione alla fondazione della città che «fu stabilita per lo loco santo / 'u siede 'l successor del maggior Piero» (*Inf.*, II 23-24), e implicitamente al viaggio oltremondano di Dante che culminerà nella Roma empirea. Intanto però la Roma terrena evocata in *Inferno* II, è la Roma contemporanea di Dante e dell'ambasceria a Bonifacio VIII dell'autunno 1301, è la Roma che diventerà la soglia di Malebolge proprio al centro testuale dell'*Inferno*, al principio del XVIII canto. La traiettoria alla Roma celeste preparata da quella storica provvidenziale presentata nel proemio, sarà costellata da approdi ad una Roma corrotta e ambivalente (loco santo la cui santità è tradita e offesa dal potere temporale dei papi) fino alle soglie dell'Empireo<sup>33</sup>, una Roma sinistra che

<sup>33</sup> Si veda ancora l'invettiva di San Pietro in *Paradiso* XXVII 19-27: «[...] Se io mi

approfondisce all'inizio del cerchio della frode e di un viaggio nell'Italia distopica del tempo di Dante, la Roma cacofonica già presentata nel *De Vulgari Eloquentia* (*DVE*, I xi 1), che sarà argomento di un altro saggio. I due canti proemiali, intanto, configurano il viaggio oltremondano, dal suo inizio, come un itinerario alla Roma empirea dell'«imperador che là su regna», in contrappunto con il viaggio a Roma dell'Enea virgiliano. Il rapporto di Dante-poeta con l'eredità letteraria, culturale e politica di Roma e delle sue figure di riferimento (poeti, imperatori, papi), viene drammatizzato nella poesia della *Commedia* e questo rapporto deve essere interpretato proprio a partire dal dato di fatto dell'essere rappresentato poeticamente lungo il percorso del viaggio la cui destinazione alla fine del poema è la Roma celeste.

---

trascoloro, / non ti maravigliar, ché, dicend'io, / vedrai trascolorar tutti costoro. /Quelli  
ch'usurpa in terra il luogo mio, / il luogo mio, il luogo mio che vaca / ne la presenza  
del Figlioul di Dio, / fatt'ha del cimitero mio cloaca / del sangue e de la puzza; onde 'l  
perverso / che cadde di qua su, là giù si placa».



MARIA LUISA ARDIZZONE

*Per una lettura politica del Convivio: frammenti di un discorso*

1. *Humanitas: un nuovo soggetto di Storia*

Nel primo libro della *Monarchia* scritta negli anni tardi della sua vita, Dante introduce un passaggio sulla *humanitas hominum* o *genus humanum* collegandolo al discorso sull'intelletto possibile.

In questo passaggio, la cui importanza non può essere sottovalutata, Dante pone un quesito, si chiede cioè se esista un fine universale e proprio della società umana («quid sit finis totius humane civilitatis», I iii)<sup>1</sup>. Stabilito che la creazione non è il fine ultimo del Creatore bensì lo è l'attività dell'essere creato, Dante asserisce che esiste una attività propria all'intera società umana («Est ergo aliqua propria operatio humane universitatis», I iii 4) alla quale l'intera umanità è ordinata e tale fine è nella capacità umana di apprendere attraverso l'intelletto possibile. Tale capacità è propria solo dell'essere umano e non in quanto individuo ma in quanto umanità tutta («Ipsa Universitas hominum in tanta multitudine ordinatur» I iii 4). Il termine ultimo della potenza dell'intera umanità («potentia ipsius humanitas» I iii 7) – leggiamo – è potenza o virtù intellettuale e affinché questa possa essere attualizzata («tota simul in actu reduci») è necessario che esista nel genere umano una moltitudine («multitudinem esse in humano genere») attraverso cui questa potenzialità possa essere attuata («tota potentia actueretur» I iii 8). E poiché l'intelletto speculativo si fa pratico, il suo fine è agire e fare sia nel campo politico che nell'arte («agibilia» e «factibilia», I iii 8-10).

Dante, già attento ai numerali collettivi: «tutti gli uomini» («tutti gli uomini desiderano conoscere») apre il *Convivio*, «omnium hominum» apre la *Monarchia*, quando introduce la *Humanitas* o l'*humanum genus*, lo fa nella consapevolezza politica di introdurre un nuovo soggetto di Storia. Una idea di comunità umana universale penetra il trattato e si svolge in parallelo con la nozione di Impero universale. A queste due realtà verrà fatta corrispondere nella *Monarchia* l'idea di giustizia, quella di benessere o felicità derivata dal

<sup>1</sup> Cito da *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori*, vol. II, a cura di P.V. Mengaldo *et al.*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979.

retto esercizio della giustizia come operata dal Monarca, e una istanza legata all'economia dove la cupidigia si contrappone alla giustizia. Cupidigia da cui tuttavia il Monarca è esente in quanto, possedendo tutto, non desidera nulla. In questo contesto Dante ripensava in una prospettiva universale l'idea di comunità (*koinonia*) umana come realtà naturale cui la *Politica* di Aristotele avviava ma lì nell'ottica della *polis* greca. Se la *polis* in Aristotele è il risultato della naturale inclinazione degli esseri umani a costituire una comunità politica (*Politica* 1.1.1253a30) il *logos* ne dimostra la naturalezza. La parola, il *logos/verbum* è intrinsecamente scambio verbale e relazione, in virtù di questo l'essere umano è animale politico e cioè sociale. In Aristotele la città è per natura (*Politica* 1.1.253a25), e per Dante l'Impero si suggerisce essere una realtà naturale.

Il fine cui tende la politica è la felicità. La *Politica* – dice Aristotele – è la filosofia dell'uomo (*Etica Nicomachea* X.9.1181b15), ma di che tipo di felicità si tratta? È una felicità da vivere in terra, nell'etica la felicità somma è di natura intellettuale in quanto è propria della nostra virtù più alta: la speculativa (*teoreticon*), ed è l'attività di ciò che in noi è divino: l'intelletto. Dante aveva affrontato il tema della felicità intellettuale già nel *Convivio*, trattato 3. Ma mentre nel *Convivio* tratteggia una felicità speculativa nella *Monarchia* la felicità è politica. In entrambi i casi tuttavia – come vedremo – tale idea di felicità postula e si fa all'interno della comunità umana che la *Monarchia* indicherà come «universitas hominum». Il legame che si crea tra speculazione e politica sarà parte importante del discorso dantesco.

Questo che possiamo indicare come un paradigma in fieri, come vedremo, era in realtà collegato con fili invisibili al passato di Dante ed era stato oggetto di riflessione sin dalla preistoria del trattato dottrinale, cioè apparteneva e si era formulato già negli anni fiorentini quando Dante scriveva le canzoni che anni dopo commenterà nel *Convivio*. In questa sede non prenderò in considerazione la canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solia*, la terza commentata nel *Convivio* e dedicata a discutere il tema politico-sociale della nobiltà e per cui rimando ai miei studi pubblicati nel 2016 e 2018<sup>2</sup>. Si guarderà invece e in particolare alle prime due canzoni e cioè a *Voi ch'intendendo il terzo ciel movete* e *Amor che nella mente mi ragiona* certamente stese dopo la morte di Beatrice e probabilmente intorno al 1294.

L'importanza delle canzoni nel progetto generale del *Convivio* è un aspet-

<sup>2</sup> M.L. ARDIZZONE, *Reading as the Angels Read. Speculation and Politics in Dante's Banquet*, Toronto University Press, Toronto & London 2016, pp.170-320. EAD., "Ne la selva erronea". *Dante's Questio on nobility and the Criticism of Materialism*, in *Dante's Convivio or How to Restart a Career in Exile*, ed. by F. Meier, Peter Lang, Oxford, Bern etc. 2018, pp. 145-172.

to trascurato dai commentatori canonici che qui si considera brevemente perché apre a una valutazione politica del *Convivio* o meglio ci permette di abbozzare un discorso sulla componente politica del *Convivio* scritto tra il 1302-1303 e il 1307-1308, dunque in anni di esilio. E insieme ci permette di rintracciare nel suo farsi l'attenzione alla realtà politica che è sempre e sin dagli inizi presente nell'opera del Fiorentino. Dire che il *Convivio* è un'opera che punta alla formazione di una società nuova, e attraverso la formazione di lettori da educare alla consapevolezza del significato e valore della vita terrena, apre alla componente politica del trattato. Non ai Baroni e alle donne richiamati nel primo trattato (I i 9) è in realtà dedicato il *Convivio* ma alla formazione di un lettore nuovo, per questo lettore Dante appronta un sapere filosofico-teologico vernacularizzato lì dove individua l'esistenza di un pubblico nuovo desideroso di conoscere, ma non provvisto del latino necessario per un sapere formulato in lingua latina.

Il discorso sull'*humanitas* introdotto nella *Monarchia* in relazione all'intelletto possibile mentre si formula a specchio dell'idea di *logos* aristotelico, in quanto la *polis* nasce dal *logos* che gli esseri umani condividono (*Politica* 1.2.1235a), in realtà ci rimanda qui a uno dei concetti chiave di Averroè (Ibn Rushd) come il Commentatore lo affronta nel commento al *De anima* (3. com.5 e 20)<sup>3</sup> e inscindibilmente legato alla sua nozione di intelletto unico teso a formare l'universalità dei principi e l'unità della costituzione psicologica di tutta la specie umana. Per Averroè la ragione si costituisce come qualcosa di assoluto indipendente dagli individui, come una parte integrante dell'universo e l'umanità è l'atto di questa ragione, essere necessario ed eterno. Da questo la necessità della filosofia e del filosofo, la necessità che in qualche punto una intelligenza contempra la ragione assoluta. L'uomo soltanto gode di questa prerogativa in virtù delle scienze speculative. L'uomo e la filosofia sono per il Filosofo di Cordova ugualmente necessari nel piano dell'universo.

Questa teoria si legava in Averroè all'idea dell'eternità della ragione umana e dunque all'eternità della umanità stessa e negava la nozione di creazione dal nulla. L'immortalità dell'intelletto è l'immortalità stessa del genere umano e della sua eternità. La specie umana è eterna e in qualche punto del mondo esercita le sue qualità intellettuali. Dante non segue l'idea di una umanità non creata, ma l'idea correlata di una intellesione che avviene al meglio se "collective", come dirà Jandun, è ripresa da Averroè. Allo stesso modo l'idea dell'universalità del sapere non è estranea al suo

<sup>3</sup> J.-B. BRENET, *Averroes and Dante. New Readings of Monarchia, 1.3*, in *Dante as Political Theorist. Reading the Monarchia*, a cura e con una introduzione di M.L. Ardizzone, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2018, pp. 59-80.

discorso sull'amore per la filosofia che Dante introduce nel *Convivio*, così come la relazione tra i cieli e le scienze che viene introdotta nello stesso Trattato (*Convivio* I ii 13). Nella *Monarchia* Averroè veniva richiamato e proprio nelle adiacenze del passo dove si parlava di *humanitas e humanum genus*<sup>4</sup>.

Il trattato latino identificando l'*humana huniversitas* in realtà stabiliva due attanti del discorso politico: l'imperatore o monarca e la *universitas hominum*, mentre al papa veniva riservato un compito non politico, ma spirituale e cioè guidare gli esseri umani verso la beatitudine eterna. Che *humanitas* o *genus humanum* nel modo declinato da Dante sia parte di un discorso eterodosso o sospettato di essere tale appare confermato dal fatto che un articolo della condanna parigina del 1277, quella in cui culmina tutto un secolo di condanne, all'articolo 124 aveva stigmatizzato la parola *humanitas*: «quod humanitas non est forma rei sed rationis» (*humanitas* non è l'atto di una cosa ma della ragione)<sup>5</sup>. Anche Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* aveva introdotto *humanitas* ma l'aveva correlata alla democrazia. Dante identifica in *humanitas* la comunità umana universale. Ed elabora questa nozione a specchio dell'istituzione politica dell'impero universale. In questa correlazione quanto si intende proporre in questo mio testo non è l'idea che la sovranità dell'imperatore poggi sulla comunità umana. Concetto estraneo a Dante. In realtà è la naturalezza dell'impero universale in quanto forma politica naturale della comunità umana universale al centro del suo discorso. Dante sembra aggiornare un predicato tracciato nella *Politica* di Aristotele, la politica traccia l'identikit di una società naturale e affonda in ragioni naturali. Come vedremo tale naturalezza in Dante include il livello intellettuale. L'attuazione dell'intelletto possibile che avviene in virtù della comunità umana, come richiamata in apertura e che include un discorso

<sup>4</sup> «Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile. Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que De anima. Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere. Quod dico propter agibilia, que politica prudentia regulantur, et propter factibilia, que regulantur arte: que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit; ex quo iam innotescit illud Politice: intellectu, scilicet, vigentes aliis naturaliter principari». (I, iii, 8-10).

<sup>5</sup> R. HISSETTE, *Enquete sur les 219 articles condamnee à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires & Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977, p. 201.

speculativo che è anche politico, è un aspetto di novità tutto da capire. Dante lo comincia a elaborare ancora negli anni fiorentini, il *Convivio* ne sarà documento, seppure connotato di incertezze e talora di volute oscurità.

## 2. Comunità

Il farsi della idea di comunità, senza che la parola necessariamente appaia, emerge in divenire da un lungo percorso iniziato già al tempo della *Vita nuova* quando la morte di Beatrice, la donna amata e chiaramente associata all'idea di un Cristo *verbum-logos*, viene presentata da Dante come lutto cittadino, che colpisce cioè la città e lì dove infatti la città viene detta vedova. Cito: «Poichè la gentilissima donna fu partita di questo secolo, rimase tutta la sopradetta città quasi vedova e dispogliata di ogni dignitate, ond'io ancora lagrimando in questa desolata città, scrissi a' principi della terra alquanto della sua condizione, – pigliando quello cominciamento di Geremia: – Quomodo sedet sola civitas? –» (*Vita nuova*, 30, 1)<sup>6</sup>. La morte di Beatrice non è solo una perdita individuale, ma è tale per la città tutta che qui non coincide con Firenze. La città biblica delle *Lamentazioni* di Isaia infatti ci dice come attraverso la donna amata Dante identifichi una realtà non circoscritta al perimetro delle mura fiorentine. Beatrice suggerisce un centro aggregante che è anche politico. La sua morte è un evento che segna una perdita per la comunità tutta e Dante lo annuncia – abbiamo visto – scrivendo ai principi della terra: «Scrissi a' principi della terra» *Vita nuova*, 30, 1).

Il legame tra gli esseri umani attraverso Beatrice si esplicita come realtà naturale, un senso della comunità si rivela che, già ad esempio il sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare* (*Vita nuova*, 26) tracciava nella attività laudativa, che accomuna una pluralità di soggetti lodanti lo stesso oggetto: «ella sen va sentendosi» lodare. Si tratta di modi associativi naturali, e cui l'opera di Dante sembra guardare. Anche il *De Vulgari*, steso negli stessi anni del trattato dottrinale, suggeriva nella *koine* linguistica del volgare illustre una comunità non organizzata. E nella *Monarchia* il modo con cui Dante introduce l'*humanitas* o *Universitas hominum* rivela l'intuizione di una comunità naturale e universale il cui centro aggregante è l'intelletto possibile e la sua attualizzazione che avviene meglio in virtù dei molti. Riconoscere

<sup>6</sup> DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova. Rime*, a cura di D. Pirovano e M. Grimaldi, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 3-289.

questa comunità di fatto permette a Dante di dare all'istituzione imperiale una base naturale che è anche universale.

Grazie a studi storici e filologici che tengono conto della comparsa e uso di un vocabolario specifico sappiamo che, a partire dall'XI-XII secolo, assistiamo in Europa e in Italia alla formazione e diffusione di fenomeni associativi spontanei che non hanno alcuna base o riconoscimento giuridico<sup>7</sup>. Dante a sua volta inviene centri aggreganti intorno a cui di fatto si creano comunità naturali. È una prospettiva questa che viene affinata e sviluppata negli anni che seguono la morte di Beatrice e prende una sua prima forma al tempo in cui Dante scrive le prime due canzoni che, circa dieci anni dopo, commenterà nel *Convivio*. Con questi due testi penetriamo nel campo della speculazione, ma – come si vedrà – la speculazione tende a solidificarsi nella dimensione della prassi, e per questa della politica. La prima canzone: *Voi ch'intendendo il terzo ciel movete*<sup>8</sup> si struttura sulla parola interiore e in virtù di questa suggerisce una somiglianza tra l'essere umano e gli angeli-intelligenze, motori dei cieli. Il testo individua in questi ultimi i destinatari privilegiati del suo discorso narrativo e poetico e lo proietta in una dimensione cosmologica. La nuova donna di cui Dante si innamora, proposta qui come un tradimento della morta Beatrice, apre il lungo discorso sulla donna gentile, tale definita solo nella prosa del *Convivio*, stesa negli anni dell'esilio, e introduce una conversazione tra l'io narrante e gli angeli-intelligenze che muovono il terzo cielo, cioè il cielo di Venere, in virtù della loro capacità di contemplare l'essere divino. Vi si espone una similitudine almeno parziale tra l'essere umano e tali intelligenze di cui è chiaro indizio la parola interiore su cui si organizza l'essenza locutoria della canzone<sup>9</sup>. Questo testo ci offre il lacerto di un discorso conoscitivo di cui Dante si appropriava in quegli anni quando si accostava a quel nucleo filosofico-teologico in cui il sapere pseudo-dionisiano si incontrava con quello aristotelico. Qui nel testo di poesia gli angeli intelligenze biblico-neoplatonici diventavano motori dei cieli in una sintesi tra lo Pseudo Dionigi del *De Coelesti Hierarchia* e l'Aristotele del XII libro della *Metafisica*, sintesi già introdotta nella lingua della poesia dalla canzone di Guido Guinizzelli *Al cor gentile reimpara sempre amore*. Gli angeli-intelligenze in *Voi che intendendo* sono

<sup>7</sup> P. MICHAUD QUANTIN, *Universitas. Expressions du Mouvement Communautaire dans le Moyen Age Latin*, Vrin, Paris 1970, pp. 124-125.

<sup>8</sup> DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Società Dantesca Italiana-Le Lettere, Firenze 1995.

<sup>9</sup> M.L. ARDIZZONE, *Dante, Il Paradigma intellettuale. Un'invenzione degli anni fiorentini*, Olschki, Firenze 2011, pp.115-172. EAD. *Reading as the Angels Read. Speculation and Politics in Dante's Banquet*, cit., pp. 35-77.

contemplanti e l'oggetto di tale contemplazione è il supremo essere divino, e sono anche motori dei cieli in virtù del loro amore e desiderio dell'essere divino (intendere include il significato di 'intelligere' e quello di 'tendere verso' e perciò muovere i cieli). Ne proviene una relazione di continuità tra intellesione e azione di cui è modello la speculazione degli angeli-motori. E la *civitas* celeste si profila per questo aspetto paradigma della *civitas* umana.

### 3. *La civitas celeste e la civitas umana*

Nello pseudo Dionigi le intelligenze celesti sono ordinate in gerarchie che condividono un fine unico: da queste intelligenze, infatti, dipende la vita e l'ordine del mondo. Il concetto di gerarchia intellettuale prende forma dalla *tearchia* cioè dal principio del divino da cui le intelligenze sono create e cui tendono, e si collega alla *taxis*: ordine. La città celeste disegnata dallo pseudo Areopagita era modello alla *Civitas* umana da lui identificata nella gerarchia ecclesiastica. Lo pseudo Dionigi, sappiamo, era lettore di Proclo, il tardo neoplatonico, tra gli ultimissimi della scuola di Atene, autore tra l'altro di un commento alla *Repubblica* di Platone, cui Dionigi si era ispirato per delineare la sua città celeste. La necessità della città ideale, uno dei predicati del Platone sia della *Repubblica* che del *Politico* passa a Proclo e a Dionigi<sup>10</sup>. Nella canzone *Voi ch'intendendo* troviamo evidenti tracce pseudo-dionisiane, ma troviamo anche una chiara consapevolezza aristotelica cui Dante viene introdotto negli anni ancora fiorentini e forse anche in virtù di quelle dispute dei filosofi di cui narrerà nel primo trattato del *Convivio*.

In *Voi ch'intendendo* l'amore per la nuova donna è di natura speculativa, in questa attività speculativa viene suggerita una parziale somiglianza con gli angeli intelligenze motori dei cieli. È chiaramente l'invenzione di un nuovo paradigma in cui, dentro il tema d'amore si discute problematicamente la natura dell'essere umano. Il commento, steso dieci anni dopo e che prende forma nel secondo trattato del *Convivio*, introdurrà l'idea dell'ordine del cosmo come risultato della speculazione angelica e da cui si genera azione, cioè il movimento dei cieli. Speculazione e *praxis* sono poste in continuità, anticipando una relazione che ritroviamo reiterata nell'*Epistola* a Cangrande della Scala e già prima nella *Monarchia*.

La struttura gerarchica delle intelligenze che in Dionigi sono società di

<sup>10</sup> R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps.Dionigi Areopagita*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 38-43.

una *polis* celeste porterà Dante nel commento a *Voi ch'intendendo* (*Conv.*, II) a creare una sorta di gerarchia intellettuale al cui apice si collocano enti separati puramente contemplativi, che hanno come funzione solo la contemplazione mentre la funzione di motori dei cieli viene assegnata agli angeli-intelligenze (*Conv.*, II, iv, 1-13).<sup>11</sup> Abbiamo in questo lo spaccato di una società che condivide un'unica tensione al divino, ma con compiti diversi, e prospetta una relazione tra il modello della *civitas* celeste e quella terrena. Questo tema ritorna e diventa un punto importante quando Dante richiamerà la canzone nel canto VIII del *Paradiso* (citando il primo verso *Voi ch'intendendo il terzo ciel movete*) nell'incontro con il principe angioino, Carlo Martello. Ma nel *Paradiso* VIII si tratta non di angeli intelligenze, ma di esseri umani e la *polis* cui si rimanda è assolutamente terrena. Ma che angeli-intelligenze muovano i cieli in un rapporto di continuità tra speculazione e azione non solo li suggerisce come modello per i principi terreni, ma sembra essere la sintesi cui la canzone scritta nella giovinezza avvia. Tutto questo tuttavia negli anni fiorentini era rimasto discorso aperto, che la seconda canzone *Amor che nella mente mi ragiona*, anche questa commentata anni dopo nel terzo trattato del *Convivio* e da leggere in continuità con la prima, riprende, matura avviando ad altre sintesi.

<sup>11</sup> Il percorso che Dante segue segnala qualcosa di importante nella prosa del commento steso negli anni dell'esilio. Nel secondo trattato (II iv 1-13) Dante sostiene che il numero delle intelligenze è infinito e non coincide con quello degli angeli motori dei cieli. Ci sono – dice – molte intelligenze che hanno come compito quello della contemplazione e nient'altro. Qui il testo pone un parallelo: come nella città alcuni cittadini si dedicano alla politica e altri no, allo stesso modo nella città celeste dobbiamo porre una divisione di compiti. Nella città – sostiene – abbiamo la divisione dei compiti e del lavoro. Che l'unità della città consista di differenti realtà è un punto proposto da Aristotle nella *Politica* e ripreso da Brunetto nel *Tresor*, nello stesso modo nel mondo delle pure intelligenze vige tale differenziazione. L'aspetto politico emerge lì dove la somiglianza tra la struttura del cosmo e quella della città è apertamente richiamata. Se la natura umana ha due beatitudini, quella della vita civile e quella contemplativa, sarebbe irrazionale pensare che anche le intelligenze non abbiano oltre il governo del mondo, esercitato attraverso il movimento dei cieli, quello della contemplazione. Tuttavia, poiché il loro intelletto è uno e perpetuo ci sono altre intelligenze che vivono solamente speculando. ARDIZZONE, *Reading as the Angels Read. Speculation and Politics in Dante's Banquet*, cit., pp.114-133.

#### 4. *Speculazione e politica*

*Amor che nella mente mi ragiona* si apre presentando un amore che parla dentro la mente (*locutio* mentale). Questa canzone – è quanto qui si intende sottolineare – introduce di fatto una comunità umana come soggetto cognitivo che si aggrega in virtù di un'attività speculativa cui viene dato il nome "amore". Seppure immesso quasi in sordina, il *topos* è di grande importanza e novità, allarga il discorso d'amore tipico sin dalle origini dei vernacolari, quello del sì in particolare, e modifica il tessuto del dibattito. Amore è ora conoscenza intellettuale, ma i modi attraverso cui questa prende forma sono assolutamente inediti al volgare. Dante non è il primo a correlare amore e conoscenza intellettuale, ma il modo con cui lo confronta aggiunge al discorso speculativo un elemento che anticipa quello che più tardi sarà politico. Quanto viene suggerito è il prendere forma di una comunità che è naturalmente aggregata in virtù di una attività speculativa. Vediamo dunque cosa questa seconda canzone che il *Convivio* commenterà introduce. Due sono gli elementi utili al nostro discorso. Il primo suggerisce un parallelo tra le intelligenze celesti che contemplano la donna gentile in cielo e gli esseri umani che la contemplano quaggiù. La città celeste e quella terrena sono pensate in parallelo. Il secondo apre a una idea di comunità accomunata dalla contemplazione. Apparentemente non c'è enfasi alcuna sull'essere insieme o sul formare una comunità. Tuttavia, la parola «gente», inserita al verso 24, dice che una pluralità di esseri umani condivide questa speculazione amore in un suggestivo parallelo con la pluralità degli intelletti celesti. Ecco i versi della canzone: «Ogni Intelletto di là su la mira, / e quella gente che qui s'innamora / ne' lor pensieri la truovano ancora / quando Amor fa sentir della sua pace» (vv. 23-26). La canzone apre senza dubbio a una pluralità di contenuti, ma il primo che ci interessa e fervido di futuri sviluppi (tra questi l'intuizione associativa su cui il commento in prosa ritornerà) è quello di stabilire la natura della mente che ama e contempla questa donna cosiddetta gentile. Questo è uno dei fuochi della canzone in cui si trova suggerito problematicamente un altro parallelo, cioè quello tra la natura intellettuale e divina della donna gentile e quella di chi è in grado di contemplarla in terra. Infatti, poiché la nuova donna, associata al campo del "gentile" nella canzone, viene suggerita essere una idea divina («costei pensò Chi mosse l'universo», v. 72), e poiché filosofi, tra cui Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sottolineano che solo esseri separati sono in grado di contemplare un essere separato, la conclusione cui siamo spinti è che –, così come gli intelletti che la contemplano lassù sono sostanze separate, la mente

umana che la contempla quaggiù potrebbe dunque essere suggerita come separata. Così quest'amore non solo propone una possibile somiglianza, parziale, tra gli enti della città celeste e quella degli abitanti della terra. Ma dal modo in cui Dante la formula in alcuni passi del *Convivio* si deduce un altro contenuto, e questo corrisponde al parallelo tra le intelligenze contemplanti e la mente umana anch'essa tesa a contemplare. Questo amore-speculazione – leggiamo nella canzone – difficile da realizzare per l'intelletto individuale viene suggerito come possibile a un soggetto uno e plurale. La parola «gente» suggerisce una pluralità di esseri umani che contemplano lo stesso oggetto. Che gli esseri umani si associno in virtù di una attività speculativa o teoretica che sono in grado di esercitare al meglio insieme e formando in questo *de facto* una *communitas* è un aspetto di importanza e da capire. E sembra preludere a quella invenzione di una comunità intellettuale universale che sarà propria al Dante della *Monarchia*. Credo di potere affermare che il passo richiamato della canzone *Amore che nella mente*, che circa dieci anni dopo sarà commentata nella prosa del *Convivio*, sia l'antefatto dell'idea di *Humanitas* come tracciata nella *Monarchia*. Vado dunque a citare il passo del *Convivio* che sembra permettere la ricostruzione e interpretazione che ho di sopra anticipata

### 5. *Una communitas intellettuale*

Questo territorio, che Dante inizia a mappare quando introduce il suo amore per la donna gentile lo porta a individuare una *communitas* come legame naturale tra gli esseri umani, qui di natura intellettuale. È questa una novità che confrontata con la *communitas* della politica di Aristotele e le varie naturali: uomo-donna, famiglia, villaggio, *polis*, ecc. tutte richiamate da Aristotele, e che verranno riprese da Dante sia nel *Convivio* (IV, iv) che nella *Monarchia* (I, v), avvia a una svolta formulata in volgare lì dove tratteggia l'esistenza di una *communitas* umana che è tale in forza di una attività speculativa-intellettuale.

Ma lì dove il modello pseudo-dionisiano disegnava come *communitas* intellettuale, una città celeste formata da pure intelligenze, Dante ne disegna una terrena come propria non a una comunità ecclesiastica (Dionigi, *De Ecclesiastica hierarchia*) ma a una pluralità indicata come «gente», contemplante la donna gentile o idea divina e in virtù di tale contemplazione unificata. Anche questa si profila come una *communitas* naturale. Il discorso

di Dante, qui tagliato a misura di verso, se confrontato con il discorso di Aristotele nella *Politica* sembra che aggiorni ed evolva l'idea del *logos* come base della *communitas* della *polis* (*Politica* 1 125 31-10).

Si avvia una riflessione che, iniziata nella canzone, sarà ripresa nella prosa del Terzo trattato del *Convivio*. La speculazione di cui è fatta oggetto la Donna gentile a partire dal testo di poesia propone un soggetto singolare contemplante, l'io narrante, e un soggetto espresso da un nome collettivo «gente». Sono entrambi soggetti che, nella metafora d'amore speculano o contemplano la stessa Donna. L'identità intellettuale comune, che si delinea naturalmente in virtù di *eros* e desiderio intellettuale esercitato sullo stesso oggetto, postula la comprensione da parte del lettore della natura o essenza della Donna gentile e da questa della natura della mente che la ama. Questa Donna, che già la canzone ha suggerito come eterna: «però fu tal da eterno ordinata» (v. 54), e idea divina: «Costei pensò Chi mosse l'universo» (v. 72) è infatti contemplata dalle intelligenze celesti: «ogni intelletto di lassù l'ammira» e da una comunità non definita, e indicata come : «gente», che condivide la contemplazione di tale Donna. Che le intelligenze celesti contemplino le idee nella mente di Dio, modelli da immettere nella natura, e ove si associa contemplazione e azione è in linea con un sapere largamente attestato nell'età di Dante<sup>12</sup>. Ma qui il nodo da sciogliere è nello stabilire la natura della mente che la contempla in terra.

Relato a tutto questo è quanto leggiamo nella Canzone lì dove l'io narrante confessa e esibisce la debolezza del proprio intelletto e della propria *locutio*. A un interiore desiderio sublime non corrisponde una conoscenza intellettuale, né una capacità linguistica per esprimerla, così come leggiamo nei seguenti versi che vado a citare: «Lo suo parlare si dolcemente sona [...] e certo e' mi conven lasciare in pria / s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei, / ciò che *lo mio intelletto non comprende*, / e di quel che *si intende* / gran parte, perché *dirlo non potrei*» (vv. 5-13). Sempre nel frammento citato notiamo che veniva introdotto al verso 12 un verbo in forma impersonale «s'intende» (in voluta evidenza nel settenario che lo pronuncia) che, in quanto impersonale poteva essere sia singolare che plurale. Per tale pronuncia la canzone sembra porsi in non casuale parallelo con un verso di forte pregnanza di *Donna mi prega* di Cavalcanti: «vien da veduta forma che *s'intende*» (v. 21)<sup>13</sup>. In questo segnalando al lettore avveduto che quei versi della canzone di Dante offrivano elementi da considerare con forte attenzione.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp.115-135 e *passim*.

<sup>13</sup> GUIDO CAVALCANTI, *Rime con le Rime di Iacopo Cavalcanti*, a cura di D. De Robertis, Einaudi, Torino 1986; M.L. ARDIZZONE, *Guido Cavalcanti: The Other Middle Ages*, Toronto University Press, Toronto & London 2002.

E vediamo dunque come il Fiorentino commenta questo frammento del testo di poesia nel terzo trattato del *Convivio*, lì dove nella prosa del capitolo 4 affronta il tema della contemplazione o speculazione della Donna gentile. In un discorso che esibisce dubbi e incertezze egli sostiene che la contemplazione di questa donna tentata da parte dell'intelletto individuale ne manifesta la debolezza. Tale debolezza, già la canzone – abbiamo visto – la dichiarava essere di natura insieme linguistica e intellettuale come ribadita nei seguenti passaggi in cui l'anima dell'io narrante diceva la propria impotenza e il narratore definiva di conseguenza debole il proprio intelletto e il proprio dire in poesia: «Oh me lassa! ch'io non son possente / di dir quel ch'odo della donna mia! / E certo e' mi convien lasciare in pria, / s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei, / ciò che lo *mio intelletto non comprende*, / e di quel che *s'intende* / gran parte, perché dirlo non savrei / Dunque, se le mie rime avran difetto / ch'entreran nella loda di costei / di ciò si biasmi il *debole intelletto* / e 'l parlar nostro, che non ha valore / di ritrar tutto ciò che dice Amore» (vv. 7-18). A distanza di circa dieci anni, la prosa del terzo trattato così commentava: «Poi quando dico: *“e di quel che s'intende”*, dico che non pur a quello che *lo mio intelletto non sostiene*, ma eziandio *a quello che io intendo sufficientemente, non [sono sufficiente]*» (III iv 3). Questi frammenti del commento ci dicono che la contemplazione di questa donna da parte dell'intelletto individuale ne manifesta la debolezza, ma esiste un altro modo di speculazione quale possibile a un intelletto che sia la canzone che il commento rendevano con un verbo in forma impersonale «s'intende» e che dunque è forse a un tempo uno e plurale. Difficile da capire, il tormentato passaggio, mentre dichiarava l'impotenza intellettuale individuale, suggeriva anche la partecipazione intellettuale individuale a quella collettiva. Come suggerito ancora nel seguente passaggio nella distinzione tra ciò che non perviene a “perfetto intelletto” e ciò che vi perviene<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> «Dunque, se 'l pensiero nostro, non solamente quello che a perfetto intelletto non vène ma eziandio quello che a perfetto intelletto si termina, è vincente del parlare, non semo noi da biasimare, però che non semo di ciò fattori» (III iv 12).

## 6. *Un nuovo soggetto logico*

Ed è qui tra testo di poesia e commento che in realtà Dante introduce un nuovo soggetto logico che oscilla e viene reso in forma duale (singolare da una parte, e in quanto impersonale, forse plurale, dall'altra) al fine di esprimere e distinguere quanto un soggetto singolare può conoscere, cioè quale sia il suo potere intellettuale, e quanto un ente plurale, ma uno nell'atto intellettuale, può. Secondo la mia lettura, dapprima nella Canzone e più tardi nella prosa, Dante presentando questa attività intellettuale in termini d'amore che è condiviso dai molti («gente») introduceva il primo bagliore o intuizione dell'idea di comunità che di fatto questo comune amore-intellezione circoscrive. È qui che il potere intellettuale della collettività si manifesta per Dante e prende forma<sup>15</sup>. Nel campo dell'aristotelismo radicale l'intelletto possibile era pensato come separato e la sua attività noetica era vista come risultato della sua *copulatio* con i fantasmi individuali degli esseri umani, dunque l'intelletto pensa meglio in virtù della sua plurale attualizzazione, e questo è un contenuto che Dante sembra riprendere nella *Monarchia*, la forma politica che abbraccia l'universalità degli esseri umani. È in questa struttura politica che la comunità umana si rivela essere in primis una comunità di esseri che pensano assieme, che in quanto tale è naturale e vive al suo meglio nell'impero universale o monarchia temporale. L'essenza naturale dell'essere umano non è solo quella biologica, l'essenza intellettuale dell'essere umano è anch'essa naturale e la sua attività intellettuale che si realizza, come scriverà Giovanni di Jandun, «collective»<sup>16</sup> crea di fatto una comunità intellettuale e universale. Secondo tale assunto è l'impero che risulta la struttura politica naturale e fondamento per il *bene esse* della umanità tutta.

Se questo è l'approdo, non c'è dubbio che il discorso del *Convivio* ne anticipa e traccia un percorso.

Al lettore si richiede di seguire la sottigliezza del ragionamento cui il testo ricorre e l'uso sapiente della *transumptio* quale si dà nelle figure retoriche come *nominatio*, *pronominatio*, *prosopopea* che utilizza. Ma che un'esperienza intellettuale al suo più alto livello si attesti come esperienza comune è discorso nuovo nella prosa volgare e parte di quell'imponente compito e finalità formativa che il *Convivio* si propone. Dante confronta

<sup>15</sup> Per motivi di spazio sono costretta a sintetizzare un discorso e una dimostrazione come li ho dati ai capitoli 2-4 del mio *Reading as the Angels Read*, cit., pp. 114-320.

<sup>16</sup> *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, vol. 2, Ricciardi, Milano-Napoli, 1979, p. 302.

la tradizione cristiana e quella che discende da Aristotele, non identifica il suo pensiero con quello del Commentatore, stabilisce un nuovo soggetto logico, non l'io, ma l'uno plurale, come prende corpo nella comunità umana considerata come ente cognitivo, è la nuova realtà che Dante pone. La prosa del *Convivio* III dimostra come sia sottile il modo con cui la discussione viene condotta quando distingue la debolezza intellettuale dell'individuo, dalla attività speculativa di un soggetto impersonale che suggerisce la comunità pensante, cioè un soggetto uno e plurale, sottigliezza di cui lui stesso ci informa quando nel terzo trattato ci dice della fabbrica di retorica che presiede al suo discorso (III iv 3). Per concludere, il *Convivio* si rivela un testo fondamentale nella riflessione dantesca e lì dove lega conoscenza intellettuale e comunità. La finalità politica si rivela una traccia importante alla luce di quanto anni dopo Dante scriverà nella *Monarchia*. È uso la parola politica a indicare dimensioni e valori terreni e pragmatici propri a individui che vivono nella *civitas*, o vengono identificati in quanto partecipi di una comunità, e raggiungono le loro finalità all'interno e in virtù della comunità stessa.

Queste relazioni che permettono di valutare come un discorso speculativo in divenire andrà a includere quello propriamente politico è un elemento di forte pregnanza. Fa parte di quella esigenza di vedere nell'essere umano una attitudine alla speculazione che tuttavia è finalizzata all'azione. Predicato aristotelico come chiaramente detto nell'*Etica Nicomachea* (2.2.1103b26-29, e 10.9.1179a 35-1179b), la *Monarchia* ne farà il paradigma del discorso politico. E la lettera a Cangrande lo riprenderà<sup>17</sup>. Se la politica è una scienza pratica, nel trattato politico dantesco è dalla deriva intellettuale quale si attua nella comunità, che prende forma la prassi<sup>18</sup>. Sono contenuti di spessore e da capire. Il *Convivio*, questo testo difficile e nodale già anticipava queste riflessioni e le pensava in un progetto grandioso e complesso di cui ci rimane solo una parte e che è quella che Dante ha realmente scritta. Studi recenti che sottolineano come il *Convivio* rimasto per decenni sconosciuto divenne

<sup>17</sup> *Epistola a Cangrande*, XIII xvi 40-41.

<sup>18</sup> Questo passaggio è di grande importanza, e per comodità del lettore lo riporto nuovamente: «Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que *De anima*. Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere. Quod dico propter agibilia, que politica prudentia regulantur, et propter factibilia, que regulantur arte: que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit; ex quo iam innotescit illud Politice: intellectu, scilicet, vigentes aliis naturaliter principari» (*Monarchia*, I iii 9-10).

subito dopo la morte di Dante un libro di culto tra pochi e avveduti lettori<sup>19</sup>, in realtà confermano l'importanza di quest'opera nel diagramma di tutta quanta l'attività di scrittura di Dante. Il trattato filosofico-dottrinale annoda e solidifica relazioni interne, pone le basi di un sistema non sistematico; capire il percorso del *Convivio* permette di cogliere aspetti nodali della riflessione dantesca. Il legame tra l'attività *speculativa* e la relazionalità tra gli esseri umani che la favorisce si formula dapprima in quest'opera non finita e ancora prima nelle due Canzoni che nel *Convivio* confluiranno.

Pensato e progettato con un fine educativo non di certo limitato ai Baroni e alle donne di cui parla nel primo capitolo, il *Convivio* è un libro che intende creare il suo lettore e dargli una consapevolezza della propria essenza, del suo potere e limite e alla luce di questi inizia una riflessione sulla realtà intellettuale e politica dell'essere umano che *Convivio* IV definirà come «compagnevole animale» (IV, iv, 1).

R. Gauthier nel suo studio *Trois Commentaires "averroïstes" sur l'Ethique à Nicomaque* tocca la relazione tra la felicità intellettuale e la politica come suggerita nell'area di un pensiero radicale. «La felicità – scrive a p. 288 – è insieme etica, intellettuale e politica»<sup>20</sup>. Ma che il *Convivio* avesse intuito e messo in atto qualcosa di formale nel pensiero di Dante appare meglio se guardiamo a come introduce un soggetto logico duale e oscillante, singolare da una parte e plurale, ma nell'unità, dall'altra e che nella sua logica ambigua ci consegna la prima intuizione di un modo nuovo di rappresentare il soggetto che conosce: non l'individuo da solo, ma l'individuo in relazione agli altri. Una pluralità che intelligence assieme fa di questa un nuovo soggetto di Storia. E su questa consapevolezza più tardi penetrerà nella *Monarchia* la parola *humanitas* che di fatto designa una comunità universale, così come *genus humanum*, o *universitas*, tutti nomi collettivi latini. Questa unità plurale la ritroviamo nel canto XIX del *Paradiso* lì dove l'Aquila, segno-simbolo dell'Impero Romano, nel suo discorso usa il singolare per esprimere una unità plurale. Ecco il passaggio: «E quel che mi convien ritrar testeso, / non portò voce mai, né scrisse incostro, / né fu per fantasia già mai compreso; / ch'io vidi e anche udi' parlar lo rostro, / e sonar ne la voce e "io" e "mio", / quand'era nel concetto e "noi" e "nostro" (vv. 7-12). E poi sotto a chiarire, leggiamo: «così *un sol* calor di molte brage / si fa sentir, come di *molti amori* / usciva *solo un* suon di quella image» (vv.18-21; miei i corsivi).

<sup>19</sup> L. AZZETTA, *La Tradizione del Convivio negli antichi commenti alla commedia: Andrea Lancia, L'Ottimo Commento e Pietro Alighieri*, in «Rivista di Studi Danteschi» V, 2005, pp. 3-34.

<sup>20</sup> R. GAUTHIER, *Trois Commentaires "averroïstes" sur l'Ethique à Nicomaque*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 16, 1947-1948, pp. 187-336.

Questi versi ci permettono di cogliere perfettamente il significato di quella *inventio* che il *Convivio* aveva dapprima abbozzato lì dove la dialettica tra l'individuale e il plurale che è uno, ma implica i molti, aveva messo a punto un soggetto logico che si delineava in un movimento oscillatorio che inglobava due soggetti conoscitivi, e dove tuttavia l'unità dei molti includeva non escludeva quell'uno, soggetto pensante debole, che invece si potenziava in relazione con i molti. Più tardi nella *Monarchia*, l'uno, che a occhio nudo si oppone ai molti, è anche pensato come un uno plurale dove si riconoscono sia l'uno che i molti, che si fanno uno. La parola «gente» nella canzone *Amor che nella mente mi ragiona* e poi nel commento del *Convivio* sembrerebbe avere in parte anticipato questi significati gettando un ponte tra la tensione alla speculazione propria all'essere umano e la convivenza politica come valore assoluto e naturale.

DIEGO QUAGLIONI

*Dante tra politica e diritto*

Nell'occasione del recente colloquio su «Dante politico. At the Crossroad of Arts and Sciences», svoltosi all'Università di Rochester, NY, tra il 16 e il 18 aprile scorso, per iniziativa di Donatella Stocchi-Perucchio, a me è toccato di parlare del confronto – eminentemente politico – di Dante con la letteratura canonistica nella disputa sui “duo magna luminaria”, e della difficoltà di bene intendere le posizioni “conciliatrici”, o supposte tali, assunte da Dante stesso a conclusione della *Monarchia*. In quella circostanza ho avuto come *discussant* Ken Pennington, il maggiore studioso di storia della canonistica medievale, e devo a lui, nella discussione, la riproposizione di una domanda diretta: «How much Dante really new about law?». Facile rispondere, in un rapido scambio di opinioni, «A lot», e molto confortante ricevere la risposta: «I also believe». Ma quel che è facile riconoscere e vedere riconosciuto in un dialogo estemporaneo tra storici del diritto medievale, non è ancora altrettanto facile vedere pacificamente accolto nella comune visione dell'universo dottrinale di Dante da parte di una vasta letteratura passata e presente<sup>1</sup>.

Certo né in passato sono mancati, né mancano al presente, studi che abbiano insistito e insistano sul legame profondo di Dante con il diritto e con la cultura giuridica del suo tempo<sup>2</sup>. Quand'anche ci si limitasse solo al *Convivio* o alla *Monarchia*, sarebbe difficile sottovalutare il peso che i riferimenti alle fonti normativo-dottrinali della tradizione di diritto comune hanno nei testi, insieme all'uso di un abbondante lessico

---

<sup>1</sup> Ho cercato di offrire un contributo alla conoscenza del ruolo di Dante nel rinnovamento della cultura giuridica del suo tempo, redigendo il capitolo *The Law* per l'*Oxford Handbook of Dante*, recentemente apparso per cura di M. Gragnolati, E. Lombardi e F. Southerden, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 257-272).

<sup>2</sup> Per una visione d'insieme della letteratura intorno alla relazione tra Dante e il diritto del suo tempo rinvio agli studi di C. DI FONZO, *Dante e la tradizione giuridica*, Carocci, Roma 2016. Utile in tal senso è anche la voce di P. ARMOUR, *Law*, in *The Dante Encyclopedia*, ed. by R. Lansing, Routledge, London and New York 2010<sup>2</sup>, pp. 557-560. Del tutto superata è invece la risalente voce di F. CANCELLI, *Diritto romano in Dante*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. I, pp. 472-479.

proveniente da quello stesso ambito. Ma è noto che ciò riguarda in primo luogo anche il *De vulgari eloquentia*, le Epistole e la stessa *Commedia*. Il libro di Justin Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, del 2013, è senz'altro una delle novità più interessanti degli ultimi anni nel vasto panorama della letteratura dantistica, e appare destinato a lasciare una traccia profonda negli studi di storia del pensiero politico così come in quelli di diritto e letteratura<sup>3</sup>. Steinberg ha mostrato l'intima relazione dell'opera di Dante con le strutture stesse del diritto e del linguaggio giuridico e del suo tempo, mettendo in luce il caratteristico modo di rapportarsi di Dante con il senso del diritto del suo tempo, e insieme, se così si può dire, la dimensione giuridica del suo mondo morale e letterario<sup>4</sup>.

C'è dunque qualcosa di più della *querelle* intorno alla conoscenza del diritto da parte di Dante o dei suoi rapporti con la scienza e la cultura giuridica del suo tempo, e non per la ragione che suggeriva al Kantorowicz di *The King's Two Bodies*, pur sicuro che l'interesse di Dante «toward Justinian and toward Roman Law in general» fosse senz'altro rilevante, la fulminante ma ambigua risposta al quesito circa il posto degli studi giuridici nella formazione del Poeta: «But who would care in any event to label Dante, the judge of the dead and the quick, a jurist?»<sup>5</sup>. Chi mai vorrebbe etichettare come giurista Dante, il giudice dei vivi e dei morti? Fu però Kantorowicz a sottolineare che la nostra difficoltà, con Dante, sta nel fatto che egli, nel riprodurre ad ogni pagina le conoscenze generali del suo tempo, offre su ogni questione una prospettiva sorprendentemente nuova, a tal punto che ogni prova della sua dipendenza da altri scritti serve solo a sottolineare la novità del suo atteggiamento e delle sue soluzioni. Il problema, pertanto, non è quello di sapere quanto Dante sapesse di

<sup>3</sup> J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013 (*Dante e i confini del diritto*, trad. di S. Menzinger, Viella, Roma 2016). Sul libro di Steinberg si veda la mia recensione nella «Rassegna europea di letteratura italiana», XLIII, 2014, pp. 125-130, insieme a quanto ho scritto nella mia nota dal titolo *The Poet-as-Judge*, in «Il Pensiero politico», XLVIII, 2015, pp. 501-509.

<sup>4</sup> Si veda anche l'importante premessa, svolta nel libro dello stesso J. STEINBERG, *Accounting for Dante. Urban Readers and Writers in Late Medieval Italy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007 (*Dante e il suo pubblico. Copisti, scrittori e lettori nell'Italia comunale*. Prefazione di L. Leonardi, trad. di A. Carocci, Viella, Roma 2018).

<sup>5</sup> E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957, pp. 452-453; su cui si veda D. QUAGLIONI, *Between Law and Theology: From 'Convivio' to Monarchy*, in *Dante as Political Theorist. Reading Monarchia*, ed. with an Introduction by M.L. Ardizzone, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge 2018, pp. 151-166.

diritto, e tanto meno «whether or not Dante studied Law», cosa del tutto incerta («quite uncertain»), se è vero che a differenza del suo amico poeta-giurista Cino da Pistoia è ignoto, ma non del tutto improbabile, che Dante abbia avuto una regolare formazione giuridica in diritto civile e canonico, dal momento che i riferimenti ai testi legali non sono proprio così sporadici come spesso si è voluto far credere, soprattutto quando si concentrano nelle opere dottrinali come il *Convivio* e la *Monarchia*<sup>6</sup>.

Per andare oltre questo complesso di interrogativi occorre, per usare un'immagine foucauldiana, “diagonalizzare” le opere dottrinali di Dante, sia in volgare sia in latino, come il *Convivio*, il *De vulgari eloquentia* e la *Monarchia*, per tentare una lettura in filigrana della loro struttura letteraria e concettuale, se è vera la tesi di Steinberg, che si estende anche alla *Commedia*, circa la consustanzialità di letteratura e diritto nel mondo di Dante: «Dante's literary-theoretical framework is simultaneously and manifestly a legal one»<sup>7</sup>. Un'intima relazione unisce l'opera di Dante al senso del diritto e al linguaggio giuridico del suo tempo, sicché si può parlare di una dimensione giuridica del suo mondo morale e letterario e finanche di una manifesta simultaneità della struttura teoretico-letteraria della sua opera con la natura sapienziale e aperta alle interferenze più varie del diritto comune<sup>8</sup>.

È questa struttura, simultaneamente normativa e letteraria, a rendere la lettura del Dante politico così attrattiva per il nostro tempo, che non può dimenticare che la lingua di Dante, che in gran parte è ancora la lingua del nostro tempo, include in sé anche la lingua del diritto e quella di una nascente dimensione politica delle dottrine teologiche e giuridiche. La lingua della politica, in Dante, si nutre della lingua della teologia e del diritto (in qualche modo lo riconobbero, subito dopo la sua morte, gli estensori dei primi epitafi, che non a caso cominciano l'uno con le parole *Iura monarchie*, l'altro con l'appellativo *Theologus Dantes*)<sup>9</sup>. Ciò

<sup>6</sup> Vedi ancora QUAGLIONI, *The Law*, cit., p. 258.

<sup>7</sup> STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, cit., p. 1.

<sup>8</sup> Vedi l'importante contributo di P. FIORELLI, *Il senso del diritto nella 'Monarchia'*, in «Lecture Classensi», XVI, 1987, pp. 79-97; e cfr. D. QUAGLIONI, «Arte di bene e d'equitate». Ancora sul senso del diritto in Dante (*'Monarchia'*, II v 1), in «Studi danteschi», LXXVI, 2011 [ma 2012], pp. 27-46.

<sup>9</sup> Sulle iscrizioni del sepolcro di Dante si veda la voce *Epitafi* di A. CAMPANA, in *Enciclopedia dantesca*, II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 710-711, con gli aggiornamenti e le precisazioni di G. INDIZIO, *Problemi di biografia dantesca*, presentazione di M. Santagata, Longo, Ravenna 2013, pp. 403-448 e di A. PIACENTINI, *Dante tra Virgilio e Scipione l'Africano nell'epitaffio 'Theologus Dantes' di Giovanni del Virgilio e in Boccaccio*, in «Aevum», LXXXIX, 2015, pp. 361-370.

implica il problema del rapporto di Dante con il linguaggio dei giuristi (meglio sarebbe dire con il linguaggio della scolastica giuridica del suo tempo). Si può parlare infatti da una parte del modo con cui Dante fa uso del linguaggio della scolastica giuridica e della prassi giuridica del suo tempo (la lingua del diritto in Dante), e dall'altra del modo con cui Dante apporta il suo personale contributo alla creazione di una lingua del diritto (il linguaggio giuridico di Dante in un senso, vorrei dire, più proprio)<sup>10</sup>.

Da questo punto di vista un esame del linguaggio giuridico di Dante può ancora contribuire alla soluzione di non pochi problemi dell'interpretazione e della costituzione stessa delle opere politiche di Dante per eccellenza. Il breve spazio di tempo concesso, insieme al titolo stesso di questo convegno ("Dante e la politica. Dal passato al presente") mi hanno indotto a collegare la mia relazione, il cui titolo generico ha meritato giustamente la sua inclusione nella sezione "Testi e contesti politici danteschi", alla sezione sull'uso politico di Dante nella prima metà del Novecento. L'esempio che porto appartiene infatti ad un momento genetico particolarmente importante della scienza giuspubblicistica europea, quello in cui un giovane non ancora addottorato, studente all'Università di Vienna, pone le premesse di un ribaltamento della scolastica del diritto pubblico del suo tempo e in particolare della tradizione scientifica che si incarnava nell'ultimo erede della scienza giuridica ottocentesca, Georg Jellinek, dedicando a Dante e alla *Monarchia* una monografia sulla quale anche di recente si è appuntata la curiosità di diversi studiosi<sup>11</sup>.

Si tratta naturalmente di Hans Kelsen e del suo ampio saggio dal titolo *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, apparso nel 1905, soli sei anni prima degli *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* (*Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico esposti a partire dalla dottrina della proposizione giuridica*), del 1911, l'opera con la quale Kelsen sottopone a critica radicale la tradizione del diritto pubblico tedesco dell'Ottocento e di Georg Jellinek in particolare.

<sup>10</sup> Mi permetto di rinviare, su questo punto, alla mia relazione dal titolo *Il latino giuridico di Dante*, svolta al XXIII Convegno annuale della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, "Il latino di Dante" (Bologna, 19 dicembre 2020), i cui Atti sono in corso di pubblicazione a cura di P. Chiesa.

<sup>11</sup> Non è un caso che due delle relazioni al Convegno "Dante Alighieri e il Diritto pubblico" (Milano, Scuola di Giurisprudenza dell'Università Bocconi, 26 novembre 2021), siano dedicate a tale singolare momento del *revival* dantesco a cavaliere del secolo XX (M. PATRONO, *Il Kelsen del 'De Monarchia' di Dante e la dottrina pura del diritto*; P.G. MONATERI, *Il Dante di Kelsen tra teologia politica e "systema juris"*).

Nella sua ricostruzione e nella sua attualizzazione del contenuto dottrinale della *Monarchia*, Dante è individuato come il costruttore di una sia pur incompiuta teoria organica dello Stato come ordinamento giuridico e della stessa sovranità come *differentia specifica* rispetto ad ogni altra organizzazione sociale o politica<sup>12</sup>.

È proprio il rapporto tra politica e diritto in Dante a catturare l'attenzione di Kelsen, che articola il suo saggio intorno agli snodi fondamentali della *Monarchia*, proponendo, insieme ad un'ampia sintesi della pubblicistica del XIII secolo, un'analisi dei fondamenti della dottrina dantesca dello Stato, della sua forma, dei rapporti di potere interni ed esterni al suo ordinamento, dell'Impero come supremo potere giurisdizionale, cioè come *officium* e principio d'ordine universale, e dell'imperatore stesso come un suo organo. L'intreccio di politica e diritto nell'opera di Dante era mostrato da Kelsen anche con particolare riguardo alle Epistole (in special modo la V, a tutti i potentati d'Italia, e la VI, "agli scelleratissimi concittadini fiorentini", sulla soggezione dei poteri particolari all'universale giurisdizione dell'imperatore e sull'imprescrittibilità dei diritti dell'Impero)<sup>13</sup>. Ma è dalla *Monarchia* che egli traeva ovviamente le più ampie citazioni, la più lunga ed importante delle quali riguarda un passaggio cruciale del trattato dantesco, al quale Kelsen annetteva un rilievo tutto particolare per la comprensione dell'idea dantesca della sovranità statale, contrapponendolo ad ogni interpretazione di tipo "assolutistico" («Doch steht einer derartigen Interpretation – egli scrive – die im folgenden zitierte Stelle entgegen, welche für die Entscheidung der Frage, wie Dante sich das Kompetenzverhältnis zwischen dem Universal Staate und den eingegliederten Verbänden gedacht hat, die weitaus wichtigste ist»)<sup>14</sup>, anche se poi il giurista riduce tale importanza

<sup>12</sup> H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, F. Deuticke, Wien-Leipzig 1905 («Wiener Staatswissenschaftliche Studien», Bd. 6, Heft 3). Una discussione sull'importanza della lettura dantesca per la formazione del sistema kelseniano è stata rinnovata dai recenti contributi di O. LEPSIUS, *Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy*, in «The European Journal of International Law», XXVII, 2017, pp. 1153-1167, e di M. PATRONO, *Kelsen Before Kelsen. Reflections on Hans Kelsen's Die Staatslehre des Dante Alighieri*, in «Victoria University of Wellington Law Review», L, 2019, pp. 420-432. Si veda anche M. CAU, *Hans Kelsen et la théorie de l'État chez Dante*, in «Laboratoire italien», V, 2005, pp. 125-150 [*Droit et Littérature*. Sous la direction de M. Cau et G. Marchetto]; ID., *To the Roots of the Universal Juridical Order: Hans Kelsen and the Staatslehre of Dante Alighieri*, in *Hans Kelsen and the Natural Law Tradition*, ed. By P. Langford, I. Bryan, and J. McGarry, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 94-117.

<sup>13</sup> KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, cit., p. 116 e specialmente pp. 132-134.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 129.

alla dimensione strettamente legislativa, quella dell'attribuzione della regolamentazione degli affari locali all'autorità locale, con riserva della legislazione comune al monarca universale, mentre Dante ha in mente l'interpretazione dello statuto – *ius proprium* – mediante il ricorso alle norme di diritto comune)<sup>15</sup>. Si tratta del capitolo XIV del libro I, e del luogo in cui Dante spiega che l'esercizio del potere normativo del monarca universale non consiste nella soppressione degli ordinamenti particolari, scrivendo (*Monarchia*, I XIV 4-5)<sup>16</sup>:

Per la qual cosa bisogna considerare bene, che quando si dice 'il genere umano può essere retto da un solo principe sovrano', ciò non si deve intendere nel senso che ogni minimo caso di ciascun municipio sia direttamente giudicato da quel solo reggitore: anche perché talvolta le leggi municipali sono manchevoli e necessitano di un principio direttivo [...]. Hanno infatti i popoli, i regni e le città tra di loro delle particolarità, che conviene regolare con leggi differenti: la legge infatti è una regola direttiva della vita.

Kelsen si serviva dell'edizione critica della *Monarchia* approntata da Carl Witte (grande filologo, ma anche grande storico del diritto intermedio) nel 1874<sup>17</sup>, nella quale appunto il testo di Dante si legge in questo modo<sup>18</sup>:

<sup>15</sup> Rimando al mio commento alla *Monarchia*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*. Edizione diretta da M. Santagata, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Mondadori, Milano 2014, pp. 807-1415: 1026-1032; poi in Dante Alighieri, *Monarchia*. Edizione commentata a cura di D. Quaglioni, Mondadori, Milano 2015 («i Meridiani paperback»), pp. 128-134, ristampata con aggiornamenti bibliografici negli «Oscar Classici» (242), Mondadori, Milano 2021, da cui cito.

<sup>16</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, cit., pp. 128-133: «Propter quod advertendum sane quod cum dicitur 'humanum genus potest regi per unum supremum principem', non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscunque municipii ab illo uno immediate prodire possint: cum etiam leges municipales quandoque deficiant et opus habeant directivo [...]. Habent nanque nationes regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet: est enim lex regula directiva vite».

<sup>17</sup> DANTIS ALLIGHERII *De Monarchia libri III, codicum manuscriptorum ope emendati* per Carolum Witte, Sumptibus Guilielmi Braumüller, Vindobonae 1874<sup>2</sup>, edizione sulla quale si veda ora l'importante contributo di A. COLOMBO, «Litigia inter curiam romanam saecularesque principes». Per la *'Monarchia'* di Karl Witte (1863-1874), in «Studi sul Settecento e l'Ottocento», XVI, 2021 [*Dante 2021. Tradizione e fortuna*], pp. 111-121.

<sup>18</sup> DANTIS ALLIGHERII *De Monarchia libri III, codicum manuscriptorum ope emendati* per Carolum Witte, cit., p. 28.

Propter quod advertendum sane, quod, quum dicitur, humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non sic intelligendum est ut minima judicia cuiuscumque municipii ab illo uno immediate prodire possint; quum etiam leges municipales quandoque deficiant, et opus habeant directivo [...]. Habent namque nationes, regna, et civitates, inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet. Est enim lex regula directiva vitae.

Del saggio di Kelsen fu realizzata un'edizione italiana nel 1974, subito dopo la morte del giurista, che da Berkeley ne aveva autorizzato la pubblicazione «come pura e semplice ristampa della monografia pubblicata nel 1905»<sup>19</sup>. l'Editore dichiarava però in una nota preliminare, che il «piccolo problema» - dice proprio così, il «piccolo problema» - delle modifiche intervenute nella lettura dei testi danteschi «in base ai risultati della filologia ottenuti dalla data di pubblicazione del saggio ad oggi» era stato risolto decidendo «di lasciare senza alcuna correzione i testi danteschi riportati dal Prof. Kelsen, eccezion fatta, in certi casi, per la punteggiatura»<sup>20</sup>.

Tale affermazione non corrisponde al vero. È infatti palese che, nel caso del brano cui Kelsen annetteva una capitale importanza per la ricostruzione del pensiero politico di Dante e che abbiamo sopra citato, l'Editore italiano scelse di riprodurre la recente edizione critica della *Monarchia* data alle stampe da Pier Giorgio Ricci per la Società Dantesca Italiana nel centenario del 1965<sup>21</sup>, che proprio in quel passaggio considerato da Kelsen di primaria importanza per la comprensione del pensiero politico di Dante, ne deformava il senso introducendo una indebita correzione (*intra se* in luogo di *inter se*), sicché il testo dantesco accolto nella traduzione italiana di Kelsen suona in questo modo<sup>22</sup>:

<sup>19</sup> Nota dell'Editore, in H. KELSEN, *La teoria dello Stato in Dante*. Con un saggio di V. Frosini su *Kelsen e Dante*, M. Boni Editore, Bologna 1974, p. v. Di questa traduzione è stata recentemente prodotta una riedizione: H. KELSEN, *Lo Stato in Dante*, presentazione di P.G. Monateri, postfazione di T.E. Frosini, Mimesis, Milano 2021. Sull'importanza dell'opera giovanile di Kelsen nella diffusione del suo pensiero in Italia, oltre alla risalente rassegna di M.G. LOSANO, M. MARCHETTI, R. ORSINI, D. SORIA, *La fortuna di Hans Kelsen in Italia*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», VIII, 1979, pp. 465-500, vedi diffusamente A. MERLINO, *Storia di Kelsen. La recezione della "Reine Rechtslehre" in Italia*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.

<sup>20</sup> Nota dell'Editore, in KELSEN, *La teoria dello Stato in Dante*, cit., p. vi.

<sup>21</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P.G. Ricci, Mondadori, Milano 1965 (*Le opere di Dante Alighieri*. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, V)

<sup>22</sup> KELSEN, *La teoria dello Stato in Dante*, cit., p. 156.

Propter quod advertendum sane, quod cum dicitur; ‘humanum genus potest regi per unum supremum Principem’, non sic intelligendum est ut minima iudicia cuiuscumque municipii ab illo uno immediate prodire possint; cum etiam leges municipales quandoque deficiant, et opus habeant directivo [...]; habent namque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet. Est enim lex regula directiva vitae.

Ricci infatti aveva creduto di individuare uno dei pochi errori d’archetipo proprio in *Monarchia*, I xiv 5. Contro la lezione unanime dei codici allora conosciuti e della *princeps, inter se* (ma anche Ficino traduce «tra loro») <sup>23</sup>, adottata dai precedenti editori, Ricci seguiva la lezione attestata da un volgarizzamento quattrocentesco («intra di sé») <sup>24</sup>:

Il secondo errore si trova in I, xiv, 5 [...]: *Habent nanque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet*. Dante sta illustrando come esattamente si debba intendere il governo di un principe supremo nei confronti del genere umano; ed osserva che dal principe non debbono attendersi le leggi particolari, adatte alle locali esigenze di ciascuna comunità. *Intra se*, dunque, non *inter se*, dato che qui non s’accenna minimamente a rapporti intercorrenti tra le varie comunità, ma invece alle caratteristiche (*proprietates*) che ciascuna ha in se stessa (*intra se*). Che lo scambio tra *intra* e *inter* sia nato da un’abbreviazione non bene sciolta, è, d’altra parte, cosa che s’intende facilmente.

Il problema parrebbe ben posto e la soluzione parrebbe plausibile, tant’è che in tempi più recenti la Shaw, dimenticando, in questo caso,

<sup>23</sup> *La Monarchia di Dante tradotta di latino in lingua toschana da Marsilio Ficino Fiorentino*, in P. SHAW, *La versione ficiniana della ‘Monarchia’*, in «Studi danteschi», LI, 1978, pp. 289-407; riprodotto in DANTE, *Monarchia*, traduzione di N. Marcelli e M. Martelli; COLA DI RIENZO, *Commentario*; MARSILIO FICINO, *Volgarizzamento*; introduzione e commento di F. Furlan; note alla traduzione italiana della *Monarchia* di M. Martelli, Mondadori, Milano 2004, pp. 367-490: 397 («tra llo»), e ora riedito a cura di D. Ellero come *Appendice IV* nella *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, IV. *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, con la collaborazione di D. Ellero, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 469-536, da cui si cita (p. 486).

<sup>24</sup> P.G. RICCI, *Introduzione*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P.G. Ricci, cit., p. 48. Si veda anche P. SHAW, *Il volgarizzamento inedito della ‘Monarchia’*, in «Studi danteschi», XLVII, 1970, pp. 59-224: 147. La correzione era stata suggerita per la prima volta da D. BIGONGIARI, *Notes in the Text of Dante*, in «The Romanic Review», XLI, 1950, pp. 1-13, 81-95: 86; poi in ID., *Essays on Dante and Medieval Culture*, Olschki, Firenze 1964, pp. 25-38: 37.

quella tendenza di Ricci, da lei stessa riconosciuta, «a trarre conclusioni affrettate e quindi formularle in modo perentorio»<sup>25</sup>, ha giudicato ineccepibile il caso e persuasiva la spiegazione di Ricci sull'origine dell'errore (pp. 245-246)<sup>26</sup>:

A I xiv 5 quando si fa riferimento alle caratteristiche delle differenti nazioni, regni e città che possono essere tranquillamente affidate alla giurisdizione locale e non richiedono la guida e l'intervento sovrastanti del monarca universale, la frase corretta è *habent ... intra se proprietates* e non *habent ... inter se proprietates* come si trova in tutti i testimoni. Dante qui sta parlando delle locali caratteristiche interne delle singole comunità (*intra se*), non delle relazioni tra le comunità (*inter se*). L'origine dell'errore è facilmente ravvisabile in un'abbreviazione fraintesa o negligenzemente trascritta (l'abbreviazione per *intra* è confusa con quella per *inter*). Qui il testo Ricci, che adotta una proposta avanzata da Bigongiari, è un chiaro miglioramento di quello del Rostagno, il quale (al pari di Bertalot e Witte prima di lui) non lo identificò come errore.

In realtà questa apparentemente minima modifica del testo conduce a un grave travisamento del pensiero politico di Dante. Ricci correggeva a torto un luogo in cui Dante si esprime con perfetta aderenza, lessicale e concettuale, ai moduli correnti delle dottrine di diritto comune pubblico, tanto è vero che Bruno Nardi, sulla base del successivo accenno di Dante alle differenze tra ordinamenti, rifiutò di accogliere la correzione proposta da Ricci<sup>27</sup>. E aveva ragione, perché Dante in quel luogo della *Monarchia*, che è di poco preceduto dall'affermazione secondo cui gli statuti, le *leges municipales*, sono talvolta manchevoli e necessitano di un principio direttivo (I xiv 4), non ha in mente alcun carattere "intrinseco", alcuna connotazione "identitaria", ma il concetto

<sup>25</sup> P. SHAW, *Introduzione*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. Shaw, Le Lettere, Firenze 2009 («Società Dantesca Italiana. Edizione Nazionale»), pp. 204-334: 215.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 245-246. Per la lezione stabilita da i precedenti editori vedi DANTIS ALAGHERII *De monarchia libri III* rec. L. Bertalot, In Aedibus L.S. Olschki, Gebennae 1920, p. 32; *Monarchia*, a cura di E. Rostagno, in *Le opere di Dante*. Testo critico della Società Dantesca Italiana, a cura di M. Barbi, E.G. Parodi, F. Pellegrini, E. Pistelli, P. Rajna, E. Rostagno, G. Vandelli, Nella sede della Società, Firenze 1960<sup>2</sup> [= *Le opere di Dante*. Testo critico 1921 della Società Dantesca Italiana. Con un saggio introduttivo di E. Ghidetti, Le Lettere, Firenze 2011], pp. 329-381: 342.

<sup>27</sup> Vedi il commento di Bruno Nardi a *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, III, 1, Ricciardi, Milano-Napoli 1996<sup>2</sup>, pp. 355-356. Riconobbe la genuinità della lezione tradizionale anche G. FAVATI, *Sul testo della «Monarchia» di Dante: proposta di nuove lezioni*, in «IDE», II, 1970, pp. 1-29: 7, nota 15.

relazionale di *iura propria*, di “diritti propri”, appunto *proprietates*, che sono tali per ciascun *populus* solo in rapporto agli *iura communia*, secondo uno schema allora risaputo, mutuato da un vulgato luogo di Gaio nel Digesto di Giustiniano (Dig. 1, 1, 9), divenuto nella scienza giuridica del tempo la *sedes materiae* di ogni discussione sulla potestà di statuire degli organismi particolari (*potestas condendi statuta*)<sup>28</sup>. È appunto la questione di cui Dante tratta in *Monarchia* I xiv 5, avendo in mente, se non sotto gli occhi, il luogo gaiano che recita<sup>29</sup>:

Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi proprium ipsius civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.

Sono queste le *proprietates*, le particolarità, le differenze specifiche dei popoli “tra di loro”. Appunto: *nationes, regna et civitates inter se*. Insomma, l’Editore italiano del saggio di Kelsen, adottando la lezione dell’edizione Ricci, è riuscito nel difficile risultato di fare un torto insieme a Dante e a Kelsen, alle parole della politica e del diritto in Dante e in Kelsen, e in definitiva al pensiero politico di entrambi<sup>30</sup>.

L’esempio qui proposto non è il solo da cui si possa trarre un

<sup>28</sup> Vedi il classico libro di M. SBRICCOLI, *L’interpretazione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell’età comunale*, Giuffrè, Milano 1969. Per gli sviluppi della dottrina nell’età di Dante vedi D. QUAGLIONI, *Legislazione statutaria e dottrina della legislazione nel pensiero giuridico del Trecento italiano: le “Quaestiones statutorum” di Alberico da Rosate (c. 1290-1360)*, in *L’educazione giuridica, V. Modelli di legislatore e scienza della legislazione, 2. Modelli storici e comparativi*, a cura di A. Giuliani e N. Picardi, ESI, Napoli 1988, pp. 109-160; poi in Id., «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medio Evo ed Età Moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Maggioli, Rimini 1989, pp. 35-75.

<sup>29</sup> *Corpus Iuris Civilis*, I, *Digesta*, recognovit Th. Mommsen, Apud Weidmannos, Berolini 1872, p. 1.

<sup>30</sup> Per una più dettagliata storia dell’interpretazione di questo luogo vedi il mio commento a DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, cit., pp. 131-132, e quanto ho esposto in *Un nuovo testimone per l’edizione della ‘Monarchia’ di Dante: il Ms. Add. 6891 della British Library*, in «Laboratoire italien», XI, 2011, pp. 231-279, accolto anche da P. C[HIESA] e A. T[ABARRONI], *Nota al testo*, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, IV, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, cit., p. cxxxv e pp. 58-59 per la messa a testo, con l’ottima traduzione «Nazioni, regni e città hanno l’una rispetto all’altra caratteristiche proprie, che devono essere regolate con leggi differenti».

insegnamento circa la necessità di valutare il grado di aderenza della lingua della politica in Dante alle locuzioni, alle formule e alle elaborazioni della scolastica giuridica del suo tempo, civilistica e canonistica, fino all'implicito ma chiaro appiglio a massime e a brocardi correnti. Si potrebbe continuare a lungo. Ciò non significa naturalmente che il sapiente uso della lingua della giurisprudenza del suo tempo, fino all'altrettanto sapiente trasformazione di questa nella costruzione delle autorità necessarie allo sviluppo del suo pensiero politico, faccia di Dante un giurista o induca ad attribuirgli la *forma mentis* del giurista, questione intorno alla quale in altri tempi si è disputato e che mi pare sia stata chiusa dall'ironia di Ernst Kantorowicz<sup>31</sup>. Ciò che invece importa è che in Dante la lingua del diritto, di cui egli si serve e che egli riplasma come espressione di una indefettibile «regola di ragione» e della sua funzione eminentemente salvifica, è impressa nel lessico politico di Dante come un'impronta distintamente leggibile.

---

<sup>31</sup> Vedi *supra*, nota 5.



MARIO ASCHERI

*Siena nella Commedia: una presenza politica irritante*<sup>1</sup>

1. *Un titolo che non desta meraviglia*

Un rapporto difficile tra Siena e Firenze, infatti, è accertato almeno dal primissimo 1100<sup>2</sup> e tutti sanno come Dante ricordò la battaglia di Montaperti, che è divenuto anche per i secoli successivi, e non solo per le due città, un sicuro simbolo di quella inimicizia.

Dante parla di Siena con scherno, ma non differenziandosi molto da quanto fece per altre città, soprattutto toscane<sup>3</sup>. Quel rapporto difficile lo ereditò in tutta la sua profondità formandosi in quei densissimi anni del secondo Duecento in cui Siena continuò ad avere un suo rilievo, nonostante

---

<sup>1</sup> Dedicato a Gian Maria Varanini, con affetto e l'augurio di un 'riposo' sicuramente operoso.

<sup>2</sup> Per una storia dettagliata della Toscana di questi anni resta sempre fondamentale R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, 4 voll. in 8 tomi, Sansoni, Firenze 1972-73. Ho cercato di ricostruire quel rapporto in modo sintetico in una conferenza al museo etrusco di Chianciano: si veda il video <https://www.youtube.com/watch?v=CHB3aZm0khU>, e si veda M. BUSSAGLI, *Dante e Siena: amore-odio*, in «Accademia dei Rozzi», 55, 2021, pp. 45-57. Tra le molte iniziative svolte a Siena che hanno lasciato tracce online segnalo i filmati di Daniele Magrini di [radiosienatv.it](http://radiosienatv.it), Patrizia Turrini in "Noi. Frammenti di Siena". Si considerino anche: Luca Bonomi con Patrizia Turrini a <https://www.youtube.com/watch?v=alJv3tAzeZA>; gli interventi al teatro di Castelnuovo Berardenga al link <https://www.teatrovittorioalfieri.com/leta-di-dante/>; gli incontri con il 'polo' universitario di Siena a Grosseto <https://m.visittuscany.com/it/eventi/la-maremma-per-dante-1321-2021/>; per la Biblioteca Comunale degli Intronati <https://www.radiosienatv.it/dante-e-siena-lo-speciale-di-raffaele-ascheri-alle-16-su-siena-tv/>. Tra gli articoli, segnalo Luigi Oliveto al link [http://www.toscanalibri.it/it/scritti/dante-e-la-citta-di-siena\\_2122.html](http://www.toscanalibri.it/it/scritti/dante-e-la-citta-di-siena_2122.html). Quanto a me ho sintetizzato a caldo, subito dopo il presente convegno, la mia relazione al convegno a <https://www.gazzettadisiena.it/dante-e-siena-qual-e-il-suo-sentire-profondo/>. Nelle note che seguono ho cercato di essere strettamente coerente con il tema, per evitare un eccesso di rinvii.

<sup>3</sup> Tema oggetto di ampie analisi durante i molti approfondimenti stimolati dal centenario. A Siena ne ha parlato recentemente D. BALESTRACCI, *Dante, Siena e i senesi*, in *Sguardi su Dante*, a cura di D. Balestracci, M. Caciorgna, E. Mecacci, Accademia Senese degli Intronati, Siena 2021, pp. 48-66 (rispetto al miscelaneo *Dante e Siena*, Siena, Accademia dei Rozzi, 1921, che qui e altrove viene ricordato, essendo ristampa parziale più utile accedere direttamente al «Bulettno senese di storia patria», 28, 1921).

la sconfitta del 1269.

Dante lo leggiamo ora come cittadino del mondo ma lui era *in primis* un fiorentino che scriveva ormai maturo, con un giudizio da tempo consolidato sulla sua patria e sulle realtà simili<sup>4</sup>. Perché per lui Siena è così ‘vana’, vuota, superficiale e *inutile* (più che ‘vanitosa’ in senso odierno)?

Per anticipare le conclusioni del nostro discorso in modo sintetico, Dante la avvertì così folle Siena perché poteva ancora credere che un disegno politico seriamente comunale fosse non solo possibile ma anche da perseguire, così come aveva considerato tale quello imperiale. Perciò Siena era per lui, anche solo inconsapevolmente, irritante: era una piccola grande realtà non tormentata dai complicati, drammatici, problemi politico-istituzionali fiorentini<sup>5</sup>, che rendevano un valido disegno politico comunale ormai non proponibile per essa – come peraltro avrebbe considerato nella sua tipologia dei governi cittadini il grande Bartolo da Sassoferrato, suo ammiratore, pochi anni dopo la morte di Dante<sup>6</sup>.

Era più grande e potente Firenze, più oggetto di mille attenzioni da tutte le parti, dal Papato all’Impero e dai molti poteri vicini e lontani, e con una complessità culturale, politica, sociale ed economica incomparabile, per cui non ci meraviglia che non sapesse comporre i propri dissidi interni come avveniva più facilmente a Siena. Sembra conclusione di facile buon senso, ma come poteva esserlo per l’appassionato Dante? Per lui un giudizio pacato non era facile per cui divenne tale, anche implicitamente, il suo

<sup>4</sup> Cenni nel mio *Le istituzioni comunali: una questione centrale per Dante*, in *Dante e il diritto pubblico*, a cura di G.F. Ferrari, Giappichelli, Torino 2022, pp. 81-88. Il problema del suo rapporto con la Toscana riemerge persino sulla questione della lingua, sulla quale si lascia andare a giudizi di stupefacente generosità con altri mondi piuttosto: come in *De vulg. Eloq.* I, 6, 3: «Nos autem, cui mundus est patria, [...] ratiocinantesque in nobis situationes varias mundi locorum et eorum habitudinem ad utrunque polum et circulum equatorem... censemus et magis nobiles et magis delitiosas et regiones et urbes quam Tusciam et Florentiam, unde sum oriundus et civis, et plerasque nationes et gentes delectabiliores atque utiliores sermone uti quam Latinos» (ed. A. Marigo). Per giudizi articolati sulla sua fortuna, come delle *Lecturae Dantis*, utile, tra i tanti contributi recentemente apparsi, C. CARUSO, *La lingua volgare dopo Dante: teorie e prassi linguistiche nel Rinascimento senese*, in «Accademia dei Rozzi», 55, 2021, pp. 14-23.

<sup>5</sup> Sulla Firenze dantesca sono apparsi naturalmente molti studi e trasmissioni accessibili online, a partire da quelle della Deputazione toscana di storia patria; non resta che attendere la pubblicazione degli atti dei convegni per verificare l’approfondimento dei molti problemi affrontati, del resto in parte già impostati ed affrontati nel 2015 e dintorni per i 750 anni dalla nascita di Dante.

<sup>6</sup> Bibliografia enorme. Per parte mia ho riassunto un discorso molto complesso concludendo con la nota a <https://ilpensierostorico.com/a-feud-on-italian-city-states-again-on-lorenzettis-buogoverno/>.

giudizio su Siena. Qui qualche motivo di riflessione, senza poter affrontare i singoli, molti episodi in cui Siena è menzionata da Dante nella *Commedia*<sup>7</sup>.

## 2. Immagini principali della Siena dantesca

Il sentimento di cui parliamo non ha nulla a che fare con la certezza, di cui Dante era ben consapevole, che molti senesi ‘dotti’ del tempo<sup>8</sup> lo tenevano in gran conto. E non solo Cecco Angiolieri, col quale non a caso il rapporto fu anche difficile a prescindere dalla ‘nazionalità’. Lo stesso accadeva certamente anche per forestieri operanti a Siena. L’esempio più importante è quello di Cino da Pistoia, che come giurista fu per qualche tempo al servizio del Comune di Siena in quegli anni<sup>9</sup>, e che è stato ricordato per le suggestioni che molto probabilmente poté esercitare sul testo delle celebri iscrizioni in volgare che corredano il più importante affresco pubblico degli inizi del Trecento senese: la *Maestà* di Simone Martini<sup>10</sup>.

La Siena filo-dantesca, per così dire, è documentata quindi, e giustamente, tenuto conto che Siena è la città nel poema più ricordata dopo Firenze e Roma, per citazioni dirette o meno. Non è difficile però rilevare la valutazione complessiva di Dante: sostanzialmente, ed esplicitamente anche, negativa. Un’immagine è eloquente per tutte: dei capolavori architettonici di Siena Dante ricorda solo i giganteschi torrioni di Monteriggioni, «orribili

<sup>7</sup> Naturalmente già oggetto di varie considerazioni otto-novecentesche, non solo localmente; per una prima veduta d’insieme sempre utile la voce di G. VARANINI e P.V. MENGALDO, *Siena*, in *Enc. Dantesca*, ma si aggiungano ora almeno i saggi raccolti in *L’Universo di Dante. Documenti – Incunaboli – Cinquecentine – Xilografie 1321-2021*, a cura di C. Cardinali, P. Tiezzi Maestri, Società Bibliografica Toscana, Montepulciano 2021; a questo si aggiungeranno i volumi curati dall’Accademia Senese degli Intronati (*Sguardi su Dante*, nota 3) e dai Rozzi (vol. 55 della rivista già ricordata).

<sup>8</sup> Si sa molto dei tanti amici poeti importanti e della buona partecipazione alla trasmissione di importanti testimoni del poema dantesco compresi suoi compendi e la sua *lettura* già entro il Trecento.

<sup>9</sup> Si v. il mio *Cino Sinibaldi da Pistoia, amico di Dante, poeta e giurista e, forse, ispiratore della Maestà di Simone?*, in *L’Universo di Dante* cit., p. 128. Si noterà anche che l’affresco reca in grande evidenza (nel cartiglio srotolato dal Bambino) il versetto biblico *Diligite iustitiam qui iudicatis terram* di *Par.*, XVIII 88-93.

<sup>10</sup> Per l’importanza politico-istituzionale dell’affresco rinvio al mio *Costituzionalismo medievale a Siena: la Madonna ‘Regina’ e ‘Avvocata’ della Repubblica*, in «Initium. Revista catalana d’història del dret», 24, 2019, pp. 455-486, e ora da ultimo R.M. DESSI, *Rituali civici senesi: celebrare la Maestà dipinta e il sovrano*, in *La Cattedrale nelle città medievali. I rituali*, a cura di V. Lucherini, G. Boto, Viella, Roma 2020, pp. 201-224.

giganti», e per farne emblema dell'*Inferno* (XXXI, 40-44)!

Bruciava eccome la disfatta relativamente recente di Montaperti<sup>11</sup>, ma egli non volle cogliere il *contrappasso* della sconfitta di Colle val d'Elsa del 1269<sup>12</sup>. Vittoria peraltro che gli interessò, forse anche perché soprattutto angioina anziché fiorentina. Gli interessò dar forma al fascino che aveva avvertito per Provenzan Salvani<sup>13</sup>, il ghibellino più famoso di Toscana («Toscana sonò tutta» di lui, *Purg.* XI, 110) con l'altro *leader* ghibellino cui fu riservata una posizione centrale: Farinata, naturalmente<sup>14</sup>.

Provenzano viene messo in Purgatorio, però, non tanto per la follia dimostrata lanciandosi in battaglia, quanto per un'opera di clamorosa misericordia, di amicizia profondissima, che dovette costargli molto («si condusse a tremar per ogni vena», v. 138), e che viene data da Dante come avvenuta nel «Campo». Al tempo della *Commedia* questo non aveva ancora assunto la conformazione attuale<sup>15</sup>: egli puntò comunque su una realtà in via di consolidamento da tempo, e più di quanto non fosse al tempo di Provenzano.

Dante celebra il Campo, quindi, ma senza volerlo espressamente, e senza perdere l'occasione di ricordare che a Siena di Provenzano ormai «a pena [...] sen pispiglia» (v. 111). Per Dante egli diviene un paradigma della ingratitudine. In questo caso dei senesi addirittura verso chi aveva vinto la battaglia probabilmente più partecipata mai combattuta in tutta la storia del territorio toscano. Colui che era stato il «sire», capace di bloccare la «rabbia fiorentina», ora era appena ricordato sottotraccia.

Deplorazione moralistica questa che non meraviglia, ma che non tiene conto della vigile sorveglianza operata dalla Parte Guelfa a Siena dove, come a Firenze, essa era filtro per accedere alle cariche pubbliche di cui Dante era ben consapevole. Negli anni in cui egli scriveva, il ghibellinismo era tutt'altro che debellato, nonostante la morte improvvisa di Enrico VII del 1313<sup>16</sup>, tanto è vero che il governo senese dopo la morte dell'imperatore

<sup>11</sup> Sulla quale, recente la sintesi di D. BALESTRACCI, *La battaglia di Montaperti*, Laterza, Roma-Bari 2017, della quale ho curato una presentazione dettagliata: <https://www.academia.edu/video/jR3OL1>.

<sup>12</sup> Episodio sul quale si v. ora *La battaglia di Colle val d'Elsa*, a cura di S. Busini e G. Baldini, Pacini, Ospedaletto 2022.

<sup>13</sup> Si v. ora P. TURRINI, *Provenzano di Ildibrandino di Salvano*, in *L'Universo di Dante* cit., pp. 112-113, e P. CAMMAROSANO, *Giudizio umano e giustizia divina*, Cerm, Trieste 2021, ad ind.

<sup>14</sup> Scheda aggiornata su di lui di M.A. CEPPARI, in *L'Universo di Dante* cit., pp. 67-69.

<sup>15</sup> Qualche riflessione aggiornata nel mio *A Siena tra palazzi comunali vecchi e 'nuovi'*, in «Accademia dei Rozzi», 53, 2020, pp. 90-93.

<sup>16</sup> Alcuni dati del suo rapporto con Siena ho riassunto nel mio *Alto Arrigo e Siena: un rapporto molto difficile al tempo del Costituto*, in «Accademia dei Rozzi», 40, 2014, pp. 6-15.

volle fare pace con il suo braccio destro, il valoroso e attivo Niccolò Buonsignori, cominciando con consentire al figlio e poi a lui di rientrare in città<sup>17</sup>. Questo è il Niccolò, giustamente credo, non più identificato con il Niccolò dei famosi chiodi di garofano della *brigata spendereccia* presentati come un altro e clamoroso esempio di vanità senese<sup>18</sup>.

I Buonsignori, massimi banchieri a metà Duecento operanti non solo a Siena ma a livello europeo, sono poi con Niccolò reiterati condottieri ghibellini contro Siena, ma non sembrano ricordati. Eppure Niccolò ebbe importanza centrale con l'imperatore e probabilmente anche prima, al tempo della 'dantesca' convergenza antiflorentina di ghibellini toscani ed esuli Bianchi. Tra questi primeggiò per le pubbliche relazioni il nostro poeta, come si sa, ed è ben possibile che sia stato in contatto anche stretto con Niccolò e non ne abbia tratto impressioni negative. Il senese Niccolò dell'*alto Arrigo* non gli dette però occasione d'intervento, così come l'aiuto senese poco convinto alla Firenze *leader* dello schieramento anti-imperiale. Ma su altri silenzi di Dante torneremo più avanti.

Quanto a Provenzano, a Dante interessava in quel contesto sottolineare soprattutto il passaggio di Firenze dalla «rabbia [...] superba» di Montaperti (Provenzano fu invece «presuntuoso», v. 122) alla condizione attuale di «putta» (v. 114). E si sa che il suo compagno di disavventure politiche, Dino Compagni (*Cron.* III, 34), ricordasse come Siena «puttaneggiava», per indicare il rapporto tutt'altro che lineare tra le due città pur capitali del guelfismo, ribadito poi al tempo di Enrico.

Un momento difficile fu anche quello che vide alleati Siena e Bonifacio VIII contro la Margherita e Guido Aldobrandeschi, accordatisi pericolosamente a fine secolo anche con un matrimonio (pur essendo parenti stretti) che unificò le due parti del dominio aldobrandesco<sup>19</sup> e provocò una

<sup>17</sup> Sulle pacificazioni vedasi la voce a lui dedicata da Giuliano Catoni in *Diz. Biogr. Ital.* (Open Access) che però lo mette tra i mariti di Margherita Aldobrandeschi e nella brigata spendereccia; Renato Piattoli, *Enc. Dantesca* (VI, p. 332), dà per prevalente, com'era quando scriveva lui (1970), l'identificazione con Niccolò Salimbeni che non aveva i problemi politici e bancari del Buonsignori allora...

<sup>18</sup> In cui viene coinvolto probabilmente con Stricca un omonimo Tolomei che nel 1294 è a Siena un frate gaudente, che risulta nel rendiconto della Pia Guastelloni vedova di Baldo de' Tolomei e tutrice dei suoi figli: R. PIATTOLI, alla voce *Stricca*, *Enc. Dantesca*, 15, p. 222.

<sup>19</sup> Per il complesso contesto si v. ora M. VENDITTELLI, E. BULTRINI, *Pax vobiscum. La Crociata di Bonifacio VIII contro i Colonna di Palestrina (maggio 1297-ottobre 1298)*, UniversItalia, Roma 2021, e naturalmente A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Einaudi, Torino 2003. Per particolari sempre importante S.M. COLLAVINI, "*Honorabilis domus et spetiosissimus comitatus*". *Gli Aldobrandeschi da "conti" a "principi territoriali"* (secoli IX-XIII), ETS, Pisa 1998, con preziose mappe di corredo.

campagna militare cui partecipò lo stesso vescovo di Siena Rinaldo Malavolti nel 1297. Di qui probabilmente la sua nomina a rettore del Patrimonio di S. Pietro in Tuscia per un anno, tra metà 1298 e 1299, durante il quale, dalla sua sede di Montefiascone, realizzò comunque una preziosa rilevazione dei diritti pontifici usata poi dall'Albornoz<sup>20</sup>. A conclusione di anni molto convulsi che Dante visse anche in prima persona, come si sa, Margherita pare esser stata costretta ancora una volta da papa Bonifacio a sposarsi nel 1303. Questa volta lo sposo fu il suo avversario bellico recente Nello de' Pannocchieschi, da cui però si sarebbe separata subito dopo per la morte di Bonifacio, che consentì a Nello di imperversare nella contea. Lei non ci sarebbe più tornata, soggiornando prima a Roma e poi ad Orvieto<sup>21</sup>.

### 3. *L'istruttiva vicenda della Pia*

Queste vicende furono ignorate da Dante pur nella loro drammaticità, cui non poteva sfuggire invece Guido di Montfort (*Inf.*, XII 118-120), il feroce vicario angioino in Toscana divenuto un marito della gran contessa Margherita. Di lui fu braccio destro il Pannocchieschi ricordato, messo dai commentatori danteschi anche antichi (ma quali sono i più fededegni tra i tanti?) in rapporto con la Pia<sup>22</sup>. Questa fu lasciata nell'affascinante ambiguità che l'ha resa indimenticabile (*Purg.*, V 130-136), ma come Provenzano forse anch'essa non era più ricordata ormai a inizio Trecento e le mancavano le preghiere necessarie per entrare in Purgatorio? Eppure qualcuno avrà pur saputo del suo 'disfacimento' in Maremma, e certo di esso sapeva («salsi») almeno colui che aveva avuto a che fare con il suo matrimonio. Ora lo avrebbe saputo e ricordato anche Dante, che la ascoltava.

Ma la fine di Pia è presentata come rimasta oscura, e perciò forse fu veramente tale e non eccitò quelle reazioni che avrebbero potuto altrimenti

<sup>20</sup> T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Bonifacio VIII e il Patrimonio di San Pietro in Tuscia*, in *Bonifacio VIII nello Stato della Chiesa*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 112, 2010, pp. 389-427. Sui molti Malavolti attivi in questi anni ad alti livelli si vedano i cenni con bibliografia nei saggi raccolti in *Il Palazzo Malavolti-Bovalini di Siena*, a cura di M.A. Ceppari Ridolfi, Il Leccio, Siena 2015. Sulle famiglie eminenti senesi si attende la grande ricerca di Edward English.

<sup>21</sup> Si v. la voce a lei dedicata da L. MARCHETTI, in *Diz. Biogr. Italiani* (1960, online).

<sup>22</sup> Ho raccolto qualche idea in una lezione al link <https://www.academia.edu/video/l89vLk>, che ho integrato ora nella mia scheda dedicata a *Nello de' Pannocchieschi, presunto responsabile del 'disfacimento' della Pia dantesca*, in *L'Universo di Dante* cit., pp. 94-97.

provocarsi, a partire dalla vendetta della famiglia di appartenenza. La sua morte poté apparire, o essere lasciata apparire, ‘naturale’ a Siena, forse per non suscitare ulteriori animosità tra famiglie nobili già troppo propense alla vendetta anche più atroce<sup>23</sup>?

A Dante, però, anche involontariamente sensibilissimo a quanto poteva gettare un sottile discredito su Siena, la misteriosa Pia offriva proprio l’occasione giusta. A Siena e altrove il suo nome poteva richiamare, pur con qualche incertezza per i Tolomei là variamente operanti tra i castelli, la Malavolti sposa di un Tollo di Prata che la città non aveva saputo liberare dai parenti omicidi del marito. Ma allora avrebbe potuto richiamare anche, *se si voleva*, il nobile condottiero proveniente da quell’area noto per le sue avventure e per i reiterati matrimoni, e infine (forse) di nuovo addirittura con la famosa Margherita da cui aveva comunque avuto un figlio naturale sepolto, senza alcun segreto, a Massa Marittima nel 1300<sup>24</sup>. Cioè tra i commentatori non si poteva utilmente richiamare un Nello de’ Pannocchieschi divenuto un guelfo e terribile avversario dei ghibellini e dei loro alleati Bianchi come Dante? Proprio lui, sposo infine di una Tosinghi ma rimasto senza un figlio maschio che lo difendesse dopo la morte, nel 1322?

L’ipotesi calunniosa lanciata neppure tanto *underground* dai commentatori bastava a gettare un’ombra grave su di lui anche se era stato a Lucca podestà guelfo nel 1313, prima che tornasse in mani ghibelline; ma anche sui senesi, che non sapevano proteggere i loro cittadini in quella Maremma da cui loro tanta ricchezza avevano tratto a differenza dei fiorentini, incapaci di occuparla.

In più, il ‘disfacimento’ doveva aver richiesto un certo tempo per poter passare infine come morte ‘normale’ a Siena<sup>25</sup>. Il che sembra però incompatibile con la ricca vita matrimoniale di Nello e i suoi reiterati impegni fuori sede, per così dire, anche fiorentini. Di mogli e figli, anche fiorentini, si parla largamente nel suo ricco testamento<sup>26</sup>, senza che la Pia faccia la sua

<sup>23</sup> Nel 1305, ad es., si sa di una pace tra Tolomei e Malavolti grazie alla mediazione del vescovo Malavolti già ricordato: si v. la ricca voce di B. BONUCCI, *Malavolti Rinaldo*, in *Diz. Biogr. Ital.* ad voc., online.

<sup>24</sup> Su questi dati rinvio a libri in corso di pubblicazione di Mario Sica e Piero Simonetti, che hanno allargato gli accertamenti di A. LISINI, G. BIANCHI BANDINELLI, *La Pia Dantesca*, Accademia per le Arti e per le Lettere, Siena 1939, nuova ed. accresciuta, a cura di M. e R. Bianchi Bandinelli, Kindle, Wraclaw 2021.

<sup>25</sup> Nella questione affascinante ma intricatissima non si può non rilevare lo strano silenzio senese: come avrebbe potuto sottrarsi l’omicidio di una senese, per di più nobildonna e di famiglia di primo piano in città?

<sup>26</sup> Esposto alla mostra all’Archivio di Stato di Siena, esso fu trascritto per il suo evidente interesse da G. MILANESI, *Documenti intorno alla Pia de’ Tolomei ed a Nello de’ Pannocchieschi suo*

comparsa: lui che vi si pentiva di episodi anche minori di simonia o che prevedeva una fondazione ospedaliera per i francescani non poteva pentirsi anche di una qualche trascuratezza con la Pia de' Malavolti che aveva allora in carica il potente, capacissimo e violento vescovo di famiglia Donusdeo<sup>27</sup>? Per concludere, Nello non sembra il personaggio giusto da associare alla Pia anche se ai commentatori egli poté apparire il più funzionale per una narrazione anti-senese in linea con l'opzione dantesca.

Quanto alla Pia, che non sia da ritenersi una Tolomei è accertato ormai da tempo<sup>28</sup>, preferendosi parlare da chi è aggiornato – mentre molti scrittori specialisti, anche per il centenario, lo ignorano – di una Malavolti figlia di Ranuccio del ramo Fortebracci, meno rilevante del ramo Orlandi<sup>29</sup>, la quale contrasse matrimonio con Tollo signore di Prata, personaggio la cui morte avvenne con una scenografia drammatica e certo ampiamente nota, ma non tale da eccitare Dante.

I Malavolti stessi, del resto, nonostante i personaggi ricordati, sono sconosciuti nella *Commedia*, salvo per il Catalano del ramo bolognese, tra i promotori dei frati gaudenti e collega come podestà anche a Firenze nel 1266 di Loderingo degli Andalò con cui è messo nella bolgia degli ipocriti. Essi sono accusati da Dante di tradimento della città, «tali ch'ancor si pare intorno dal Gardingo» (XXIII 107-108), dove fu poi eretta la Signoria, abbattuto che fu nel 1266 il palazzo degli Uberti<sup>30</sup>.

Vero che i rapporti tra alcuni Malavolti e la città non furono sempre sereni, fino alla guerra di fine Trecento per la loro opzione filo-fiorentina, ma l'importanza bancaria, sociale ed ecclesiastica della famiglia era evidente.

---

*marito*, in «Giornale storico degli archivi toscani», 3, 1859, pp. 15-45. Pensare a un condono (da ritrovare tra i tanti) è possibile, ma che le sue malefatte con Siena non abbiano lasciato tracce documentarie o cronistiche è difficile pensarlo; più facile una scarsa conoscenza dei fatti da parte di Dante, che parla della vicenda in modo assolutamente geniale e ambiguo, quasi *en passant* ma tale da gettare un'ombra che incoraggiò i commentatori nel momento in cui si diffondeva notizia della generosità filo-senese di Nello.

<sup>27</sup> Ovviamente al centro di molta ricerca recente, essendo al centro di decenni centrali per la storia di Siena; interessante il contesto di G. PICCINNI, *Il sistema senese del credito nella fase di smobilizzazione dei suoi banche internazionali*, in *Fedeltà ghibellina affari guelfi*, a cura di G. Piccinni, vol. I, Pacini, Pisa 2008, pp. 209-289. Donusdeo è più volte ricordato negli studi recenti di Michele Pellegrini cui senz'altro rinviamo.

<sup>28</sup> Non sembrano decisivi, salvi ulteriori accertamenti, i dubbi proposti a favore della tradizionale Tolomei da M. MORDINI, *La Pia Senese*, in *L'Universo di Dante* cit., pp. 97-98. Si vedano i miei cenni in *Squilibri da eccesso... di successo? Dall'hortus conclusus di Siena*, negli *Studi in onore di Paolo Tiezzi*, a cura di M. Sodi e mia, Olschki, Firenze in pubblicazione.

<sup>29</sup> Fondamentale è stato il volume di LISINI, BIANCHI BANDINELLI, *La Pia dantesca* cit.

<sup>30</sup> Documento importante all'Archivio di Stato di Siena: v. la mia scheda in *L'Universo di Dante* cit., pp. 81-82.

Perciò Siena in Maremma ebbe una presenza importante dopo la morte di Dante, anche utilizzando le proprietà castellane già acquisite sia da alcuni Tolomei che da certi Malavolti<sup>31</sup>.

#### 4. *Da Talamone al fiero' Ghino.*

Il fatto è che l'età di Dante fu quella di un rapporto intenso di Siena con Firenze, da città alleate ma con rapporti poco calorosi, di 'amici' per necessità, sotto un'ombra cementata quasi dagli Angioini, e perciò non chiara. I rapporti con gli Angiò, per i quali è molto utile la recente analisi con molte preziose precisazioni di Rosa Maria Dessì<sup>32</sup>, si condividano o meno le sue ipotesi di interventi iconografici a Siena e San Gimignano, furono diversamente coltivati e motivo di dissapori.

Ma Dante dileggia anche gli sforzi senesi per Talamone (*Purg.*, XIII 152), fingendo di ignorare che il porto fu realizzato rapidamente e bene, e che gli stessi fiorentini ne usarono con profitto per far affluire truppe contro l'*Alto Arrigo!* E non li dileggia anche per la *Diana*, cioè per il problema della carenza idrica che andavano risolvendo con successo proprio allora, nel corso dei decenni danteschi, ultimando con superba maestria la rete dei bottini<sup>33</sup>?

Che poi i commentatori andassero ben oltre Dante risulta per altri versi. La vicenda di Ghino di Tacco (*Purg.*, XVI 14) è molto istruttiva. Ormai sembra dimostrato che la vicenda della vendetta ai danni del giudice Benincasa, *l'Aretin*, è stata almeno in parte raccontata erroneamente<sup>34</sup>. Benincasa non fu ucciso a Roma, forse, ma certamente lo fu prima di quanto solitamente indicato; in più, la stessa vicenda boccacesca dell'abate di Cluny curato da Ghino a Radicofani è sulla linea del dileggio anti-

<sup>31</sup> Sia consentito un rinvio generico ai molti studi recenti di Maura Mordini e di Roberto Farinelli. Qui interessa che dalla rottura anche bellica con la città madre divenuta viscontea i Malavolti subirono danni enormi (rinvio al libro della CEPPARI, *Il Palazzo Malavolti*, cit.): esclusi da Siena per decenni e riammessi poi con prudenza, la loro ripresa definitiva si ebbe solo in età medicea con Orlando, il primo grande storico della città: quello che giudicava Cosimo *pater patriae*.

<sup>32</sup> R.M. DESSÌ, *Les spectres du Bon Gouvernement*, PUF, Paris 2017.

<sup>33</sup> Per Talamone si v. la scheda di M.A. CEPPARI RIDOLFI in *L'universo di Dante*, cit., pp. 119-122. Per i problemi idrici v. ora D. BALESTRACCI, *L'acqua degli sciocchi sognatori. Siena, la Diana e Dante Alighieri*, in «Accademia dei Rozzi», 55, 2021, pp. 58-63.

<sup>34</sup> Dopo varie anticipazioni, si v. ora M. MORDINI, *Tra fonti letterarie e fonti giuridiche: una nuova biografia di Benincasa d'Arezzo iuris professor*, in «Rivista internazionale di diritto comune», XXXII, 2021, pp. 75-115.

senese come la storia dell'albergatrice del Villani che con le sue generose 'prestazioni', per così dire, avrebbe fatto ottenere il vescovado a Siena<sup>35</sup>.

Dante non parla di Radicofani, né per ora possiamo esibire alcun documento che vi attesti una signoria di Ghino, anche se chi si firmava 'Ghino' pochi decenni orsono nei suoi interventi giornalistici più pungenti l'avrebbe gradito - come oggi il Comune del luogo, che giustamente utilizza il mito di Ghino per stimolare la visita dell'importante sito viario e militare tra l'Amiata e la val di Chiana<sup>36</sup>.

Piuttosto Dante presenta quasi positivamente (il 'fiero' però indicare anche il 'feroce') questo combattente ghibellino, dando l'avvio alla lettura tradizionale del brigante gentiluomo coronata dalla riabilitazione boccaccesca. Essa ebbe una funzione importante: confermava da parte fiorentina l'incapacità senese di controllare il territorio contro la tendenza senese ad affidare alla *damnatio memoriae* il pugnace combattente della val di Chiana (e non dell'Amiata?).

E qui possiamo tentare una conclusione.

## 5. Per una conclusione

Dante l'abbiamo visto saltuariamente critico dei governi senesi, ma soprattutto lo possiamo considerare, cosa più istruttiva, reticente su troppe questioni che avrebbero messo in buona luce la città. Pier Pettinaio gli fu indispensabile per Sapia (*Purg.*, XIII 109), ma non parlò dell'Andrea Gallerani famoso per essersi fatto 'umiliato' dopo aver ucciso

<sup>35</sup> Leggende anti-senesi sulle quali (come sul giudizio di Siena 'figlia della strada' divenuto riduttivo) ho attratto l'attenzione più volte: si v. comunque la mia *Storia di Siena dalle origini ai giorni nostri*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 2013 (ed. inglese con B. Franco, Routledge, London-New York 2019).

<sup>36</sup> Il Comune ha anche favorito ora la riedizione con tutti i crismi della paleografia di uno statuto duecentesco, ma nelle pagine storiche di accompagnamento si ribadiscono su Ghino solo informazioni desuete del 1990: si v. *Lo statuto duecentesco del Comune di Radicofani*, a cura di M. Marrocchi, Clueb, Bologna 2019. Su Ghino si v. la conclusione della scheda di P. TURRINI, in *L'Universo di Dante* cit., pp. 101-103; i fatti storici sicuri in riferimento al periodo di Radicofani mancano del tutto. Su Radicofani, pur non aggiornato ai recenti studi sul Patrimonio di San Pietro in Tuscia, ad esempio, il volume più ricco rimane *La città fortificata di Radicofani. Storia, trasformazione e restauro di un castello toscano*, a cura di C. Avetta, Nuova Immagine, Siena 1998, sostanzialmente ignorato ne *Lo statuto duecentesco* cit. Il Comune di Torrita (Siena) ha organizzato entro il suo programma dantesco un dibattito su Ghino a La Fratta, che ha condotto alla pubblicazione *Ghino di Tacco tra mito e realtà*, a cura di A. Codogno e R. Micheli, con la mia collaborazione, Betti, Siena 2022.

un bestemmiatore e alle origini di un ente meritorio come la Misericordia<sup>37</sup>. Ugualmente assente è il Santa Maria della Scala, esemplare centro sanitario-assistenziale organizzatore di altri ospedali e imponente impresa agraria presente non solo in Toscana già nei suoi anni<sup>38</sup>.

Dante parla di Giotto, ma non dell'ugualmente famoso Duccio, la cui *Maestà* era stata portata in duomo solennemente nel 1311. Né parla del *Costituto* volgarizzato, un monumento della lingua italiana, il primo statuto cittadino di quel tipo che criticava a fondo gli operatori del diritto: quelli che danneggiano la giustizia<sup>39</sup>. Dante, furioso con Baldo d'Aguglione – pur «giudice sagacissimo» a giudizio del 'suo' Dino Compagni<sup>40</sup> – non poteva trarre stimolo dal precedente di Siena, la città che sciolse e vietò per decenni l'arte dei giudici e dei notai?

Il rapporto di Dante con Siena fu difficile, quindi, perché avvertiva intimamente che Siena era riuscita nonostante tutto laddove Firenze aveva trovato difficoltà insormontabili. Cioè nel trovare un compromesso onorevole dei 'popolari' con i potenti della città e nel darsi quindi un sistema politico stabile di cui il Campo e il Palazzo dei Signori (non 'pubblico', che è dizione recente<sup>41</sup>), terminato nel 1310 appunto, erano prove monumentali evidenti come la grande cattedrale, a quel punto definita, e in che modo<sup>42</sup>.

L'ultima 'dimenticanza' forse è la più pungente: dal Duecento, anche prima di Montaperti (cui invece si assegna la novità), la Madonna era

<sup>37</sup> Ente di grande importanza sul quale v. almeno *La Misericordia di Siena attraverso i secoli: dalla Domus Misericordiae all'Arciconfraternita di Misericordia*, a cura di M. Ascheri, P. Turrini, Protagon, Siena 2004. Sul contesto complessivo si veda *Beata Civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, a cura di A. Benvenuti, P. Piatti, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (mia recensione in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 73, 2019, pp. 579-585).

<sup>38</sup> Istituzione oggetto di molteplici studi anche grazie alla sua trasformazione auspicata in 'Acropoli dell'arte senese'; una commissione di cui ha fatto parte come medievista Gabriella Piccinni ha pubblicato molti studi e ha aperto un'apposita collana, con interventi di Michele Pellegrini.

<sup>39</sup> Tema evidenziato (ma poi non approfondito dagli studi successivi) in M. ASCHERI, C. PAPI, *Il Costituto del Comune di Siena in volgare (1309-1310). Un episodio di storia della giustizia?*, Aska, Firenze 2009, ove anche il problema dell'arte è naturalmente affrontato.

<sup>40</sup> Sul quale segnale (tra altri giuristi danteschi come Lapo Saltarelli), perché può andare facilmente perduto data la sede, M. CHIANTINI, *Il consilium sapientis nel processo del secolo XIII. San Gimignano 1246-1312*, Il Leccio, Siena 1996, pp. LXXXIII, 38-39.

<sup>41</sup> Si v. nota 15.

<sup>42</sup> Della possibile visita di Dante alla cattedrale di Siena nel 1300 parla ora A. CORNICE, *Siena: con Dante in visita alla Cattedrale al tempo del Giubileo*, in «Accademia dei Rozzi», 55, 2021, pp. 99-110.

divenuta *l'Advocata* e Regina ufficiale della Repubblica<sup>43</sup>: era stata una grande idea o una banale vacuità? E proprio nel 1312-1314 ci fu una rivolta di 'spirituali' tra i francescani di Siena, Arezzo ed Asciano che ora Michele Pellegrini ha evidenziato in relazione alla sua scoperta di Bernardo Tolomei subito dopo rintracciato membro di un *ordo fraticellorum de Ravacciano*<sup>44</sup>.

Insomma, Dante non parla degli anonimi governanti senesi, succedutesi in Signoria per decenni, anzi, per essere più precisi, non ne nomina neppure uno! Né ricorda che non furono costretti a prendere provvedimenti gravemente discriminatori come quelli cui lui fu sottoposto: Siena aveva avuto un grande domenicano come Ambrogio Sansedoni, teologo coltissimo, di origine ghibellina che aveva saputo interpersi e imporre la pace oltretutto la remissione dell'interdetto dal Papato<sup>45</sup>.

Siena era riuscita dove Firenze aveva fallito agli occhi di Dante. Da guelfi *poco* guelfi nel cuore erano stati capaci di compromessi duraturi. In futuro lo stesso Pio II avrebbe rivendicato alla saggezza della nobiltà senese quel compromesso antico che aveva consentito la fortuna di Siena<sup>46</sup>.

Gente *vana*, quindi? C'erano gli scialacquatori perché c'era ricchezza, e c'erano i personaggi irriverenti alla Cecco persino quando appartenenti al 'regime' come Bindo Bonichi<sup>47</sup>, mentre vescovi come Donusdeo Malavolti erano pronti a sfidare Comune e sede apostolica con attivismo e ricchezza.

La vanità era piuttosto *ostentazione*, anche di progetti grandiosi e irrealizzabili, come l'ipotesi di trarre l'acqua dalla Montagnola, o come per la nuova, grande, cattedrale progettata dopo Dante: rimasta bloccata al 'facciatone'. Ma intanto si sapeva trarre ispirazione anche da Dante per rendere

<sup>43</sup> Sono ritornato sul tema in *Costituzionalismo medievale a Siena: la Madonna 'Regina' e 'Advocata' della Repubblica*, in «Initium. Revista catalana d'història del dret», XXIV, 2019, pp. 455-486.

<sup>44</sup> M. PELLEGRINI, *La conversione di frate Bernardo. Realtà e memorie delle origini olivetane nella Toscana del primo Trecento*, in *Bernardo Tolomei e le origini di Monte Oliveto*, a cura di G. Andenna, M. Tagliabue, Centro storico benedettino italiano, Cesena 2020, pp. 29-71.

<sup>45</sup> Si v. la bella raccolta di contributi di O. REDON, *Una famiglia, un santo, una città*, a cura di S. Boesch Gajano, Viella, Roma 2015.

<sup>46</sup> Naturalmente è riflessione che affidò ai *Commentari*, cui ci si accosta sinteticamente con la mia recensione a E.S. PICCOLOMINI, PAPA PIO II, *I commentari*, a cura di L. Totaro, in «Bullettino senese di storia patria», XCIII, 1986, pp. 549-554.

<sup>47</sup> Paradossalmente il 'regime' dei Nove fu rovesciato per eccesso di repressione, ma negli anni precedenti la peste, quanto meno, un Bonichi dimostra che il fluido ceto di governo (non un'oligarchia mercantile 'grassa', come si è detto fino a poco tempo fa) consentiva una notevole libertà di espressione: si v. il mio *La Siena del 'Buon Governo' (1287-1355)*, in *Politica e cultura nelle Repubbliche italiane dal Medioevo all'età moderna: Firenze – Genova – Lucca – Siena – Venezia*, a cura di S. Adorni-Braccesi, M. Ascheri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, pp. 81-107.

culturalmente robusta la narrazione dei ‘manifesti’ nel Palazzo della Signoria.

L'accusa di vanità, che diverrà poi più chiaramente di ‘follia’ nel Quattro-Cinquecento, dette unità d'intenti alla città e la fece resistere indipendente, pur dopo la disfatta di Colle val d'Elsa, alla città ben più potente ancora per quasi tre secoli.

Firenze (e Dante) rafforzò pur senza volerlo l'identità civica di Siena. Resistere alla preponderante concorrenza della città del Giglio divenne un imperativo d'onore e culturale per la ‘piccola’ ma orgogliosa Siena, mentre per Firenze Siena divenne un problema secondario, che si poteva fingere di ignorare.

I silenzi di Dante sono imbarazzati e significativi. Siena gli dimostrava che la politica ‘popolare’ poteva avere sbocchi meno drammatici che a Firenze e non si rendeva conto – come avrebbe chiarito a breve Bartolo da Sassoferrato – che i governi di ‘popolo’ non sono adatti a tutte le città.

Brunetto Latini non aveva insegnato la politica soltanto ai Fiorentini. Forse però loro avevano imparato meno dei senesi?



LUCA MARCOZZI

### *Politica e poesia nella Commedia*

Negli ultimi anni si è progressivamente imposta negli studi danteschi non solo italiani un'interpretazione che è stata definita della "contingenza", secondo la quale passaggi, contesti, episodi letterari presenti nelle opere di Dante sono non solo riflesso della sua biografia ma direttamente determinati, per consapevole scelta dell'autore, da motivi e obiettivi politici presenti nei diversi passaggi succedutisi nella sua vita<sup>1</sup>. Il punto di partenza di questa tendenza può essere rintracciato nell'opera di Umberto Carpi, *La nobiltà di Dante* del 2004, che ha favorito un'interpretazione complessiva della *Commedia* – in particolare dell'*Inferno* – in correlazione con gli avvenimenti e i personaggi in essa presenti, secondo cui nel poema si riverberava l'intera sequenza delle passioni e delle prese di posizione politiche di Dante ed esse erano registrate nel momento stesso in cui l'autore le provava o assumeva<sup>2</sup>. Sulla base di questo approccio, Dante viveva (ed esprimeva all'istante nella sua opera) una mutazione pressoché costante di prospettive e finanche di scelte di parte: da quelle che a Carpi apparvero palesi dichiarazioni di guelfismo emergenti soprattutto dalla combinazione dei giudizi riservati a personaggi fiorentini dell'*Inferno* (la condanna di Farinata e l'elogio di Guido Guerra), determinate dal desiderio, ancora vivo nel 1306–1307 secondo Carpi, di ottenere il

<sup>1</sup> La definizione nella recensione di A.M. MANGINI a M. TAVONI, *Qualche idea su Dante*, Il Mulino, Bologna 2015, apparsa in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 58, n.s. 49, 2017, pp. 145-149; con la replica di Tavoni dapprima in *Lesilio dantesco fra testi e documenti (sul De vulgari eloquentia, Bologna e il "paradigma critico della contingenza")*, in «Medioevo Letterario d'Italia», 14, 2017, pp. 23-33 [= *Filologia materiale fra testo e documento. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Verona, 8-9 giugno 2017)*, a cura di H. Wayne Storey e M. Zaccarello]; e successivamente in *Dante e il "paradigma critico della contingenza"*, in «Dante Studies», 136, 2018, pp. 201-212, in cui difende l'innovatività del lavoro di Carpi (cit. *infra* alla nota 2) e il principio, in esso esposto, di «indagare le idee e gli scritti di Dante in rapporto con la sua situazione biografica del momento, anno per anno (peraltro nella ben nota scarsità di documenti e informazioni certe), avendo però sempre presente anche una evoluzione di pensiero di lungo periodo che si dispiega attraverso il mutare dei condizionamenti contingenti» (p. 201).

<sup>2</sup> U. CARPI, *La nobiltà di Dante*, Polistampa, Firenze 2004.

perdono da parte dei Neri e poter ritornare a Firenze, al ghibellinismo filoscaligero dei canti centrali del *Paradiso*.

Questo approccio ha meritoriamente contribuito a rinnovare la visione complessiva dell'opera di Dante, interpretata in precedenza come un sistema complesso ma allo stesso tempo tetragono, in cui tutto doveva tenersi rispondendo a logiche di equilibrio interno, alla ricerca non dell'evoluzione delle diverse prospettive ideali, politiche e poetiche dantesche, ma di una immagine quanto più possibile sintetica del suo pensiero che potesse essere condensato in una univoca definizione asincrona. Ora, invece, si ritiene piuttosto utile e corretto evidenziare l'evoluzione del pensiero di Dante in rapporto al suo sviluppo storico, e studiare, ad esempio, non il suo concetto ideale di nobiltà ma il dipanarsi storico delle sue considerazioni sul tema<sup>3</sup>; e lo stesso, in prospettiva diacronica, può essere fatto per assi portanti della sua cultura, quale ad esempio il suo rapporto con i classici<sup>4</sup>.

In questa critica della contingenza, che prende in esame in prospettiva diacronica la progressione del pensiero di Dante e le diverse fasi che esso attraversa, il tema delle prese di posizione politiche dell'autore è uno di quelli che risulta meglio misurabile per la sua apparente oggettività; esso, anzi, ha costituito il campo di forze in cui più spesso questa tendenza critica si è esercitata, nonostante le diverse interpretazioni che gli studiosi hanno proposto di alcuni eventi su cui il pensiero politico di Dante si incardina, prima tra tutte la datazione della *Monarchia*<sup>5</sup>. Proprio gli studi

<sup>3</sup> Per una rassegna si veda P. RIGO, *La nobiltà (e la politica) in Dante. Alcune considerazioni intorno a una feconda stagione di studi*, in «Chroniques Italiennes», 33, n. 2, 2017, pp. 1-30; il problema dovrebbe tener conto della definizione giuridica della nobiltà, in via di formazione all'epoca di Dante, per cui vd. C. DI FONZO, *La questione della nobiltà da Dante al dantismo giuridico*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di F. Meier, E. Zanin, Longo, Ravenna 2019, pp. 161-173 e P. FALZONE, *La nobiltà di Dante, tra contingenza biografica e storia delle idee*, in *Lectura Dantis Lupiensis, vol. 5, 2016*, a cura di V. Marucci, V.L. Puccetti, Longo, Ravenna 2018, pp. 29-62.

<sup>4</sup> Ho scritto della diacronia nell'acquisizione dei classici da parte di Dante in *Dal poeta dei Remedia al maestro della «bella scola»: l'evoluzione del percorso ovidiano di Dante tra Vita Nova, Convivio e Commedia*, in *Miti figure metamorfosi. L'Ovidio di Dante*, a cura di C. Cattermole, M. Ciccuto, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 67-79.

<sup>5</sup> L'annosa questione che fu già all'attenzione di Bruno Nardi è stata riproposta con nuove prospettive filologiche e contestuali da Diego Quaglioni, sia nella sua edizione, sia nei diversi saggi che convergono sul problema della retrodatazione del trattato all'epoca dell'impresa arrighiana: *La Monarchia, l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, a cura di G. Petralia, M. Santagata, Longo, Ravenna 2016, pp. 323-335, e A. BELLONI, D. QUAGLIONI, *Un restauro dantesco: Monarchia I xii 6*, in «Aevum. Rassegna di scienze

sul pensiero politico e in particolare sulla sua esacerbata esposizione che avviene nelle epistole hanno infatti costituito la leva per scardinare, in tempi recenti, la tendenza antistorica a sistematizzare quello che ai critici del passato era parso di poter definire “il pensiero di Dante”, che si è preteso per decenni fisso e immutabile<sup>6</sup>. Così, non solo la pluralità di stili, ma la pluralità di intenti e di obiettivi retorici, politici e civili da parte di Dante ha iniziato a costituire a partire dagli ultimi anni una chiave di lettura importante anche per la *Commedia*. A questo traguardo hanno contribuito vari fattori, in particolare il fatto che l’attenzione dei dantisti, e più in generale degli studiosi, è stata negli anni recenti sempre meno concentrata sulla *Commedia*, poiché anche gli italianisti e gli esperti di poesia hanno compreso che un ritratto particolareggiato dell’autore non sarebbe stato possibile senza la totale comprensione delle altre opere che ne rifrangono il pensiero e le diverse prospettive nel corso del tempo. Nella ricezione novecentesca di Dante non è sempre stato così, per ragioni legate prevalentemente all’eredità idealistica della critica e alla pretesa autosufficienza della lingua poetica, che si pretendeva immune da influssi esterni e scartava gli aspetti considerati (arbitrariamente) solo strutturali<sup>7</sup>. Ma ora che il contributo della storiografia, del diritto, della storia politica alla costituzione del tessuto narrativo e metaforico della *Commedia* è giunto finalmente a essere chiarito, va anche ribaltato il campo, per cercare di capire se questi aspetti non abbiano indebitamente preso il sopravvento su un’esegesi che tenga al centro lo specifico linguaggio poetico della *Commedia*, e per stabilire quello che le discipline ancillari possano offrire agli interpreti del testo di Dante in termini di una sua comprensione più profonda.

Tuttavia, benché più fine rispetto alla visione “sistematica” precedente, l’interpretazione della contingenza non è a sua volta esente da alcuni problemi metodologici, primo fra tutti il fatto che, nella quasi totale assenza

---

storiche, linguistiche e filologiche», 88, n. 2, 2014, pp. 493-501; a parere di chi scrive la questione è inquadrata rettamente da E. FENZI, *Ancora sulla data della Monarchia*, in *Per beneficio e concordia di studio. Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant’anni*, a cura di A. Mazzucchi, Bertinello Artigrafiche, Cittadella (PD) 2015, pp. 377-410.

<sup>6</sup> Si veda a titolo d’esempio il ricco volume *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco, G. Milani, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.

<sup>7</sup> Nel centenario del volume *La poesia di Dante* di Benedetto Croce, che tanta parte ha avuto in questo tipo di lettura discriminante tra poesia ed altri aspetti, si rimanda a un attento studio sull’accoglienza non sempre pacifica che le idee del filosofo abruzzese ebbero tra i più acuti lettori di Dante della generazione successiva alla sua: P. FALZONE, *Il discepolo indocile. Sapegno, Croce e la critica della poesia*, Aragno, Torino 2020; e già U. MOTTA, *La poesia di Dante. Da Croce a Contini*, in «Testo. Studi di teoria e storia della letteratura e della critica», n.s., 32, 2011, pp. 45-63.

di documenti storici relativi a Dante nella seconda parte della sua vita (quella cioè coincidente con la composizione della *Commedia*) molte delle vicende che lo riguardano e che dovrebbero essere legate alla maturazione del poema e ai valori (politici, morali, poetici) in esso progressivamente prevalenti non possono che essere frutto di ipotesi, o, come ha scritto G. Inglese, di un “incastellamento” di ipotesi che prendono forza le une dalle altre senza poter essere mai rigorosamente smentite (né confermate) stante l’assenza di documenti<sup>8</sup>. A seguito del susseguirsi di ipotesi non verificabili che sono concrescute le une sulle altre, l’interpretazione della contingenza, spesso oltre le intenzioni degli studiosi, si è trasformata progressivamente in una visione della *Commedia* come libro di attualità (secondo la definizione di Marco Santagata)<sup>9</sup> o “instant book”, come l’ha chiamata non senza ironia Pellegrini<sup>10</sup>, cioè di un poema in cui trovava immediato riscontro la storia contemporanea e così pure lo sviluppo del pensiero politico di Dante. Con le conseguenze che, siccome nell’*Inferno* è più fitta la trama dei riferimenti fiorentini, dunque questa cantica per alcuni sarebbe stata scritta in parte – rivalutando la leggenda di Boccaccio – a Firenze<sup>11</sup>; allo stesso tempo, un dato poetico-strutturale che spiega la prevalenza fiorentina della prima cantica, ovvero il moto “ascensionale” della riflessione politica di Dante, da Firenze all’Italia all’impero, non è considerato un argomento di pari forza ed evidenza rispetto alla lettera. Insomma, pur di far coincidere alla lettera quanto della storia emerge nel testo della *Commedia* con la vita di Dante si rispolvera persino la lettera di frate Ilaro.

La questione potrebbe riguardare solo i biografi, ma la circostanza che costoro siano costretti a trarre dalla *Commedia* – non potendolo fare dai documenti – gli elementi per la ricostruzione della vita di Dante e delle sue prospettive politiche fa necessariamente inclinare il poema verso un’interpretazione che tiene sempre più conto della sua portata storica (o al più autobiografica), a detrimento della dimensione poetica che passa in secondo piano nelle letture critiche basate su questo schema; a volte, cercando di piegare i versi di Dante in direzione di dichiarazioni politiche esplicite, gli interpreti lasciano infatti in secondo piano la dimensione prettamente poetica del testo della *Commedia*, che invece condiziona pesantemente l’espressività dantesca con il suo sistema di riferimento

<sup>8</sup> G. INGLESE, *Una biografia impossibile*, in «Dante Studies», 136, 2018, pp. 161-166.

<sup>9</sup> M. SANTAGATA, *L’io e il mondo. Un’interpretazione di Dante*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>10</sup> P. PELLEGRINI, “*De profundis*” per l’“*Instant Book*”, in «Dante Studies», 136, 2018, pp. 176-186.

<sup>11</sup> SANTAGATA, *L’io e il mondo*, cit., p. 293 sgg.

alle fonti, con i suoi caratteri di arte allusiva e con le sue implicazioni metaforiche.

Come ho già avuto modo di scrivere in passato, la *Commedia*, probabilmente anche nella volontà dello stesso Dante (una volontà progressivamente costituitasi), rappresenta il punto di maggiore sintesi e più acuta rivelazione di diversi campi di significato, compresi quelli politici, anche rispetto alla *Monarchia* e al *Convivio*<sup>12</sup>. Non che la *Commedia* non sia a sua volta soggetta a mutazioni di tono e di prospettiva dettate dalla contingenza (basti pensare alla riflessione di Dante sulla nobiltà, o alle diverse prospettive che egli assume nei confronti di Firenze, dall'aspra invettiva del sesto dell'*Inferno* alla posizione che potrebbe essere vista come conciliante e irenica di *Paradiso* XXV). Allo stesso tempo, però, l'opera esprime, per peculiarità di linguaggio e per intenti pedagogici e parenetici da parte dell'autore, la *summa* del suo pensiero su diversi aspetti, sia pure questo pensiero mutevole e dettato di volta in volta dalle contingenze, dagli interessi di Dante, dalle sue esperienze di lettore.

Se dunque si ammette che per la natura della sua veste espressiva la *Commedia* non può essere collegata in modo biunivoco alla contingenza. qual è, in questo quadro, il "tessuto" politico all'interno della lingua poetica del poema? Si può estrarre un pensiero "politico-poetico" dalle peculiarità espressive della lingua di Dante, senza necessariamente porlo in correlazione con la contingenza biografica e la successione delle sue prese di posizione politiche? A quali diverse e mutevoli prospettive esso fa riferimento? Con quali tonalità e registri si esprime nel poema il pensiero politico di Dante? E soprattutto, c'è una retorica di riferimento per questa espressione? E, se è possibile reperirla e categorizzarla, a quali precedenti essa rimanda?

Le questioni politiche che Dante affronta nella *Commedia* sono di diversa natura, e si possono però raccogliere in tre grandi filoni: la questione fiorentina, cui è connesso il tema del proprio esilio così come diversi momenti di "profetismo"; le contese di fazione e le guerre di strada che insanguinano l'Italia contemporanea, tema che può comprendere anche il riaccendersi di guerre tra entità sovramunicipali, e che comprende lo svolgimento presente e recente della lotta politica, da Montaperti alla morte di Manfredi fino alla guerra del Vespro; la questione imperiale, con i corollari della mancata sanzione ecclesiastica della piena autorità imperiale, della condanna della donazione di Costantino, dell'aspetto

---

<sup>12</sup> Ho discusso di questi aspetti di tipo interpretativo in un mio saggio dal titolo *Politica e poesia nel VI canto del "Paradiso"*, in «Tenzzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», 19, 2018, pp. 33-53.

provvidenziale dell'antico dominio di Roma sul mondo, con le ripetute invocazioni alla testimonianza di Virgilio sulla ineluttabilità e l'eternità dell'Impero. Ciascuno di questi tre grandi temi si articola in diversi momenti, non solo nel registro più comune per la poesia politica, cioè quello dell'invettiva, ma anche in quello dell'encomio, o ancora dell'elegia, intesa come nostalgia di una *aurea aetas* di pace e prosperità da collocare nel passato (si pensi al rimpianto per la vita serena delle corti di Romagna e Veneto nel XVI del *Purgatorio*), o di *laudatio temporis acti* (tutto il tritico di Cacciaguida si situa sotto questa categoria retorica, tanto da aver fatto pensare a un Dante "reazionario"). Questo registro elegiaco tocca quindi, verso la fine del *Paradiso*, anche il tema fiorentino, che nel resto del poema era stato soggetto, al contrario, a modalità retoriche legate all'invettiva e alla polemica. Nel momento in cui i fili della questione fiorentina vengono al capo, invece, il poeta apre ai toni più stemperati della poesia sentimentale, con il nostalgico ricordo del «bell'ovile» al quale vorrebbe ritornare per cingersi d'alloro. Questo celebre passaggio, in *Paradiso* XXV, merita di essere affrontato partitamente perché la questione del rapporto con Firenze che vi si dipana offre la possibilità di fare alcune considerazioni più generali sul rapporto tra pensiero politico ed espressione poetica. Ricordo per comodità del lettore il passaggio in questione:

Se mai continga che 'l poema sacro  
al quale ha posto mano e cielo e terra,  
sì che m'ha fatto per molti anni macro,  
vinca la crudeltà che fuor mi serra  
del bello ovile ov'io dormi' agnello,  
nimico ai lupi che li danno guerra;  
con altra voce omai, con altro vello  
ritornerò poeta, e in sul fonte  
del mio battesimo prenderò 'l cappello; (*Par.*, XXV 1-9)

Una delle questioni più dibattute relative a esso è quella dell'effettiva realizzabilità del desiderio di Dante di prendere l'alloro in Firenze, e dunque al realismo di questa sua ambizione, tema che apre a una riflessione più generale sul rapporto di Dante con la plausibilità di alcune sue prese di posizione inerenti alla sfera politica. La discussione tra i critici avvenuta nel recente passato su cosa sia il «cappello» che Dante intende «prendere» a Firenze è indicativa di come lo sbilanciamento interpretativo del rapporto tra parola poetica e documentazione storica (in favore di quest'ultima) sia

stato foriero di vere e proprie fughe in avanti verso il crinale della spettacolarizzazione della figura di Dante, dell'“arcipersonaggio” Dante<sup>13</sup>. Sembra ormai abbandonata l'interpretazione suggestiva, basata su interpretazioni tendenziose di una circostanza storica esistente ma esterna alla realtà dantesca, secondo cui il “cappello” sarebbe stato il concreto strumento di espiazione e di sottomissione di Dante all'autorità di Firenze. Questa interpretazione nasce da una disamina non priva di meriti dei possibili significati della parola “cappello” (un crudo elemento vernacolare in un discorso dal registro molto elevato)<sup>14</sup> e del gesto di “prendere il cappello” avanzata anni fa da Paola Rigo, secondo cui entrambi (parola e gesto) si riferirebbero al desiderio di Dante di riottenere la cittadinanza fiorentina attraverso una sorta di auto da fé. Questa interpretazione, – che peraltro ha un precedente nel secolare commento – si basava sull'analogia dell'espressione dantesca con quella latina *sumere pilleum* che indicava, nell'antica Roma, l'ottenimento della piena cittadinanza attraverso la vestizione di un copricapo, il *pilleum* appunto<sup>15</sup>. Essa è stata talvolta accolta in modo romanzesco, come espressione della volontà di Dante di farsi “offerire in San Giovanni”; ma pare oramai uscita dal senso comune e nonostante qualche riverbero rimane al rango di una curiosità erudita, come una di quelle escrescenze della critica dantesca la cui traccia nella storia dell'esegesi sarà solo quella di appesantire qualche nota a piè di pagina. Essa, nel voler perseguire un'ipotesi biografica e un possibile sviluppo irenico della vicenda politica di Dante (analogamente a quanto in altri secoli avevano tentato il Bruni e il Landino, entrambi tendenziosi nel voler forzare il dato biografico in senso filoflorentino)<sup>16</sup> non ha tenuto però conto né della

<sup>13</sup> La definizione è di Santagata nel vol. cit., p. 11.

<sup>14</sup> Sul significato di questo elemento vd. K. BROWNLEE, *Why the Angels Speak Italian: Dante as Vernacular Poet in Paradiso XXV*, in «Poetics Today», 5, 1984, pp. 597-610.

<sup>15</sup> P. RIGO, «Prenderò 'l cappello», in EAD., *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Olschki, Firenze 1994, pp. 135-163.

<sup>16</sup> Continuo a nutrire molti dubbi, che presto esporrò partitamente, sulla reale partecipazione di Dante alla battaglia di Campaldino; si veda però quanto ne scrive A. BARBERO, *Dante a Campaldino, fra vecchi e nuovi fraintendimenti*, in *Lecture classensi. 48. Dante e le guerre: tra biografia e letteratura*, a cura di A. Casadei, Longo, Ravenna 2020, pp. 45-58 (e all'inizio del suo *Dante*, Laterza, Roma-Bari 2020). Sugli aspetti retorici delle biografie dantesche e sulla difficoltà di disceverare il vero storico in esse solo parzialmente contenute è già intervenuto J. BARTUSCHAT, *Le biografie di Dante tra dati documentali e costruzione retorica*, in *Dante. Fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, a cura di E. Malato, A. Mazzucchi, Salerno editrice, Roma 2016, vol. I, pp. 171-197. E si veda anche ID., *Leonardo Bruni biografo di Dante*, in *Lecture classensi. 42. Fra biografia ed esegesi: crocevia danteschi in Boccaccio e dintorni*, a cura di E. Pasquini, Longo, Ravenna 2014, pp. 79-104.

lingua del tempo di Dante e della stessa *Commedia*, in cui per esempio «s'incappelli» (*Par.*, XXXII 72) vale 'inghirlandarsi'<sup>17</sup>; né del fatto che questo passaggio è riverberato in modo preciso nella prima *Egloga*, probabilmente contemporanea per composizione agli ultimi canti del poema, in cui emergono identiche la speranza del ritorno, il desiderio dell'incoronazione, e assieme a esse, però, la certezza della loro irrealizzabilità:

Nonne triumphales melius pexare capillos  
 et patrio, redeam si quando, abscondere canos  
 fronde sub inserta solitum flavescere Sarno?  
 [...] Cum mundi circumflua corpora cantu  
 astricoleque meo, velut infera regna, patebunt,  
 devincire caput hedera lauroque iuvabit (*Ecl.* I, 42-44, 48-50).

L'ipotesi interpretativa suesposta non tiene conto – ed è questo il dato più consistente – nemmeno di aspetti poetici: non è difficile, infatti, leggere nel passo un registro retorico come l'antifrasi proprio della polemica politica. Si tratta di un procedimento comune in Dante – un maestro del ribaltamento parodico –, che eleva il parlar contrario a un rango quasi strutturale nell'*Inferno*. Esso consiste in questo caso in un rovesciamento glorioso del rituale umiliante – che a Dante poteva anche essere stato proposto<sup>18</sup>, che si lega al fatto storico accertato per cui i carcerati graziati e penitenti in San Giovanni portavano una mitria (che, peraltro, è cosa ben diversa da un *pileum*). Ma al contrario di quanto romanticamente ipotizzato dalla Rigo e ripreso da Santagata<sup>19</sup>, e nonostante diverse altre interpretazioni che si sono succedute<sup>20</sup>, il «cappello» e cioè la laurea, è proprio quanto Dante oppone in risposta all'umiliante mitria che forse

<sup>17</sup> Ha una diversa opinione C. VILLA, *Corona, mitria, alloro e cappello: per Par. XXV*, in «Studi Danteschi», 70, 2005, pp. 119-137; poi in EAD., *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, SISMELE - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, pp. 183-200.

<sup>18</sup> J. BARTUSCHAT, «Poi che fu piacere delli cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno»: intorno alla rappresentazione dell'esilio nel Convivio, in *Lecture classensi. 44. Dante e l'esilio*, a cura di J. Bartuschat, Longo, Ravenna 2015, pp. 9-29.

<sup>19</sup> M. SANTAGATA, *Dante, egocentrico elo profeta?*, in «Forum Italicum. A Journal of Italian Studies», 47, 2013, 1, pp. 3-14.

<sup>20</sup> S. PRANDI, *Canto XXV. «Ritornerò poeta»*, in *Cento canti per cento anni: Lectura Dantis Romana*, a cura di E. Malato, A. Mazzucchi, III. *Paradiso*, Salerno Editrice, Roma 2015, to. 2, pp. 723-746, che alle pp. 731-734 a partire dalla citazione del Battistero di san Giovanni (vv. 8-9), ha avanzato l'ipotesi che possa trattarsi della corona che veniva conferita al battezzato simbolo di vittoria sul peccato.

gli era stata prospettata come rituale di espiatione (ammesso che fosse così, perché questo rito toccava solo ai carcerati, mentre gli sbanditi riammessi in città ne erano esenti)<sup>21</sup>. L'interpretazione erranea di questo episodio, dunque, dimostra come siano fallaci le ipotesi critiche che non tengano conto dello specifico registro retorico e delle virtù proprie del linguaggio poetico, facendo di questo brano – e anche di altri – un passaggio documentario, nella cui esegesi si fa prevalere una circostanza storica purchessia – peraltro di non univoca interpretazione – sulla lingua di Dante, sull'*usus scribendi* e sul comune buon senso. In questo e altri casi la sovrapposizione dell'esegesi basata su dati storico-politici su quella ancorata allo "stile" ha generato una esegesi tendenziosa e fondamentalmente errata, esterna a Dante e alla sua lingua poetica. Né le interpretazioni "storicizzanti" o "contingenti" tengono nel dovuto conto la particolare strumentazione retorica dei passi più implicati con le prese di posizione politiche e delle caratteristiche che ivi assume la lingua poetica dell'autore. Nel brano considerato, il tono invettivo si stempera in un vago riferimento di matrice esopica, in cui Dante, definendosi con un termine negativo che rare volte adopera per sé stesso, e cioè «nimico» dei «lupi che *li* fanno guerra» parrebbe assumere una parte di responsabilità per l'annoso conflitto che lo oppone a Firenze. Negli ultimi anni, incrociando questo dato testuale con la lettera all'amico fiorentino, la prima ecloga a Giovanni del Virgilio e con altre testimonianze indirette, è parso plausibile ad alcuni che Dante potesse nutrire all'epoca della composizione di questo canto (1319-1320, gli stessi anni delle due *Egloghe*) un'effettiva fiducia in una composizione di quel doloroso dissidio, dell'esilio che è all'origine stessa del suo ruolo poetico e intellettuale. Non possiamo sapere se ci siano documenti perduti che possano attenuare l'impressione di implausibilità che noi posteri abbiamo del desiderio di Dante; implausibilità da cui potrebbe derivare persino un giudizio severo sul realismo del suo pensiero politico e delle sue ambizioni. Ma non va dimenticato un aspetto che gli storici tendono a non sottolineare, e cioè il contesto poetico in cui questo desiderio viene manifestato. Il canto XXV del *Paradiso*, nel cui esordio Dante si augura l'incoronazione poetica a Firenze (se mai un giorno gli sarà possibile rientrare grazie alla fama che gli ha assicurato il poema), è dedicato alla virtù teologale della speranza<sup>22</sup>. E poiché essa contempla

<sup>21</sup> La questione è sviluppata in BARBERO, *Dante*, cit., p. 327.

<sup>22</sup> Su questo tema valgono gli studi di una finissima interprete come E. ARDISSINO, *La poesia della speranza e la speranza della poesia*, in EAD., *L'umana Commedia di Dante*, Longo, Ravenna 2016, pp. 91-107. Si veda anche C.E. HONESS, «Ritornero poeta...»: *Florence, exile, and hope*, in «*Se mai continga...*». *Exile, politics and theology in Dante*, a cura

la certezza della beatitudine futura, per quanto di difficile realizzazione, anche un'aspirazione apparentemente irrealizzabile come il ritorno a Firenze può essere posta nel novero di questa virtù.

La complessa organizzazione ideale del poema non può tenere conto sempre delle contingenze storiche: i grandi temi dei canti, in particolare del *Paradiso*, esercitano una forza di attrazione sugli elementi che ne costituiscono la trama, che dovrebbero essere letti nell'ottica complessiva del tema portante. Non è dunque necessario, nel contesto di un discorso poetico-teologico sulla speranza e la sua irriducibilità al realismo, interrogarsi sulle reali possibilità che Dante avesse di rientrare a Firenze o su una sua concreta speranza di farlo – improbabile dopo il 1315 – o su eventuali circostanze a noi ignote che potessero far cessare il suo esilio. L'espressione del desiderio di essere incoronato a Firenze non può essere letta come un concreto fatto storico o un desiderio reale, disgiunto dalla circostanza in cui è espresso, ma solo come un dato poetico in un contesto di alto impegno teologico: anzi, più è infondato il desiderio, più è forte la speranza, irrobustita dalla fede. Il desiderio di tornare è un atto di speranza, e la speranza, nelle parole di Dante, è «uno attender certo / de la gloria futura, il qual produce / grazia divina e precedente merito». Nelle parole successive, pure pronunciate da Beatrice (ai vv. 49-50) si legge poi che nessuno al mondo ha più speranza di Dante («La Chiesa militante alcun figliuolo / non ha con più speranza»). Il primo dei tre grandi filoni politici, quello fiorentino, in questo canto mostra la conclusione della sua variegata trama con l'invito rivolto da San Giacomo a Dante personaggio a sollevare lo sguardo e dimenticare le miserie terrene.

Ho scelto questo come esempio – tra i molti possibili – per mostrare come il testo poetico non possa essere mai del tutto riducibile a una corrispondenza biunivoca con il pensiero politico di Dante, perché la sua espressione nella *Commedia* è condizionata da molteplici fattori, di carattere strutturale, retorico e linguistico, che allontanano la riflessione dai problemi contingenti e, soprattutto nel *Paradiso*, la indirizzano verso un sistema ideale più etereo e rastremato, quasi mistico. Inoltre, la *Commedia* presenta anche – con la sovrapposizione tra Dante autore e personaggio – l'esibizione del progetto autobiografico dell'Alighieri; ed è evidente che volendo mostrare – all'interno di questo progetto – la trasformazione sapienziale cui il personaggio è soggetto, l'autore (che con esso coincide) non può non concludere la trama politica relativa a Firenze con un atteggiamento conciliante e rappacificatore, perché il fine ultimo

---

di C.E. Honess, M. Treherne, Longo, Ravenna 2013, pp. 85-103.

del viaggio di Dante è l'abbandono del risentimento e del sarcasmo contro i fiorentini. Come sono lontani, dai cieli paradisiaci, quella "baratta" dei neri diavoli che pur di azzuffarsi fra loro lasciano scappare il barattiere Ciampolo (*Inf.*, XXI), chiara allusione – almeno così l'ha letta talvolta la critica – ai fiorentini intrinseci che tramano alle spalle di coloro che hanno bandito e si accapigliano per incamerare i loro beni. Non è detto, e non è necessario pensare, che questo atteggiamento irenico che si manifesta nella terza cantica riguardi altri che il Dante personaggio, e che esso possa essere proiettato sulla realtà concreta dell'Alighieri tanto da farne un punto del suo pensiero politico; esso è piuttosto un momento della sua espressione poetica, o se vogliamo una delle molte sfaccettature del suo rapporto con la realtà comunale, che viene filtrato e condizionato dal fatto di essere in un poema, anzi, nel *Paradiso* in cui tutte le misure terrene cambiano, e che – in questo caso più che altrove – non è direttamente collegabile, se non con qualche forzatura, a quanto Dante poteva effettivamente pensare, o alle idee che nella contingenza di quei tardi anni potevano condizionare i suoi comportamenti e altri tipi più ufficiali di espressione. D'altra parte, come ricorda il personaggio di San Giacomo, tutto quello che proviene dalla terra deve perfezionarsi alla luce del paradiso: «Leva la testa e fa che t'assicuri: / che ciò che vien qua sù del mortal mondo, / convien ch'ai nostri raggi si maturi». Lo stesso accade al rapporto tra Dante e Firenze, la cui espressione "matura" poeticamente alla luce del paradiso.

Può però accadere anche il contrario, e cioè che la specifica consistenza della lingua poetica della *Commedia* porti a un'enfaticizzazione gnomica alcuni particolari aspetti della riflessione politica di Dante che da un'articolazione complessa e sillogistica tendono a condensarsi in un'espressione sentenziosa e definitiva. Ho già mostrato altrove come questo accada nel sesto del *Paradiso*, in cui lo specifico ordinamento del linguaggio poetico condiziona la riflessione autoriale sul tema della giustizia. Prendiamo ora a esempio uno dei temi politici più importanti nella riflessione di Dante, quello della donazione di Costantino. Ricordiamo solo che la *Commedia* si apre non solo con Virgilio, cioè il poeta che aveva celebrato l'eternità dell'Impero e la provvidenzialità del viaggio di Enea, protetto da Dio per "l'alto effetto" che doveva sortire dal suo viaggio (*Inf.*, II 20–21), ma con il Virgilio poeta storico, poiché è assente ogni riferimento che non sia all'*Eneide*, a testimonianza di un ruolo cardine di questa idea fin dalla prima cantica in cui si fa cenno solo al poema che narra cose realmente accadute. La *Commedia* esordisce dunque all'insegna di una solida visione imperiale, confermata dalla presenza di Giulio Cesare gli spiriti magni del Limbo

(*Inf.*, IV 123), ove si trova quale fondatore dell'Impero (la questione, come noto, era dibattuta, e la scelta di Cesare anziché di Augusto è assai significativa). Torniamo al tema. Secondo Dante, come è noto, la «dote» offerta dall'imperatore alla chiesa avrebbe da un lato attentato all'integrità e all'autorità dell'Impero, e dall'altro originato la potenza politica del papato e con essa l'accumulo di ricchezze destinato a generare simonia e corruzione, entrambi sovvertitrici del buon ordine del mondo che doveva essere ripristinato secondo il disegno provvidenziale. Inoltre, secondo uno degli argomenti che Dante riprende dal dibattito giuridico, l'imperatore non avrebbe potuto recare un pregiudizio all'Impero (*Mon.*, III, x, 5): il che rendeva la donazione nulla sul piano giuridico, anche se creduta vera sul piano storico (a parte la questione della "dote", appunto, cioè dei territori non ceduti ma "affidati" da Costantino alla chiesa, che invece pretendeva di poter esercitare un pieno possesso di quei beni). Ma senza voler approfondire oltre questo tema notissimo, è il caso di passare al trattamento poetico di un così complesso argomento, che è forse la radice stessa – almeno da un certo punto in poi – della riflessione politica di Dante, perché da questo evento discende, a suo dire, ogni male del mondo, fin dal XIX dell'*Inferno*:

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,  
non la tua conversion, ma quella dote  
che da te prese il primo ricco patre! (*Inf.*, XIX 112-117)

Qui siamo solo all'adesione a una linea, quella civilistica, che per l'appunto riteneva la donazione una "dote". Le conseguenze, che qui sono definite in termini generici (un «mal»), saranno esaminate partitamente nel sedicesimo canto del *Purgatorio*, quando Dante, deposti ormai i cascami del proprio conflitto con Firenze, inizia a considerare in un'ottica diversa e più ampia il tema della provvidenzialità dell'istituto imperiale. Apro un inciso: la mia impressione è che il sostengo all'impresa arrighiana, come dimostrano le epistole V e VI, si situi anch'esso nel contesto della contesa con la propria patria, anche se già dal *De vulgari eloquentia* è chiusa la stagione della giovinezza, ristretta entro l'orizzonte cittadino e ancorata a posizioni guelfe, e aperta nel segno imperiale la sua vicenda da esiliato: mi riferisco a *De vulgari eloquentia* I XII, 3–5, in cui Dante rende omaggio a Federico II e Manfredi in tono vibrante, inveendo nel contempo contro una serie di principi del tempo suo, ed è questa, databile al 1304–1305, la prima sua esplicita presa di posizione che nelle sue opere

appare di appartenenza a una fazione politica. Molte altre – non sempre simili a questa – ne seguiranno<sup>23</sup>. Quanto alla provvidenzialità dell'impero, Dante arriva progressivamente alla sua concezione procedendo in una più ampia visione del mondo e della sua complessità che è uno degli effetti benefici, per eterogenesi dei fini, del definitivo abbandono delle speranze fiorentine. Ma per tornare alla donazione di Costantino, quello che Dante ne afferma nella specifica veste poetica reitera costantemente la sua visione che prevede la correttezza dell'intenzione dell'imperatore e il traviamiento che di essa è stato fraudolentemente operato dalla Chiesa. Ne discende un connotato di innaturalità che può essere finanche misurato nello specifico della lingua poetica. La congiunzione del potere spirituale con il temporale assume nel sedicesimo canto del *Purgatorio* le forme antitetiche di una dittologia antinomica, che domina retoricamente i riferimenti ivi operati alla donazione: «è giunta la spada / col pastorale», *Purg.*, XVI 109-110; «la Chiesa di Roma, / per confondere in sé due reggimenti, / cade nel fango», vv. 127-129»; quasi che il doppio peso retto dalla chiesa contravvenga non tanto a un equilibrio ideale ma alle stesse leggi della fisica, evocate per metafora: il peso, che tornerà nella processione edenica: «O navicella mia, com'mal se' carca!», *Purg.*, XXXII 129), la caduta, l'assenza di una delle due luci poste dalla provvidenza a rischiarare il cammino dell'umanità, di cui una è oscurata: «Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. / L'un l'altro ha spento», *Purg.*, XVI 106-109. In un canto in cui denuncia l'infrazione al delicato bilanciamento tra i poteri e le sue conseguenze, il poeta si serve pervasivamente di dittologie e antitesi, di un andamento speculare e binario e di ripetute anafore, che ricreano nella parola poetica – auspice della ideale perfezione provvidenziale – quell'equilibrio che il mondo ha invece abbandonato finendo in balia della corruzione. Anche tutti gli altri argomenti storici che ruotano attorno alla figura di Costantino risentono di questo connotato di innaturalità: «Costantin l'aquila volse / *contra 'l corso del ciel*» (*Par.*, VI 1-2); Costantino «per cedere al pastor si fece greco» (*Par.*, XX 57), che significa alla lettera che fondò Costantinopoli, ma che reca sotto il profilo allegorico il senso di un mutamento artificioso e di un traviamiento della propria più intima natura, quella della lingua e della patria.

Dunque, è la poesia al centro della riflessione politica di Dante, perché non solo rastrema il senso delle sue posizioni, ma le correda di ulteriori

<sup>23</sup> Le elenca e le commenta da par suo E. FENZI, *Dante politico: note per un profilo*, in «Dante Studies», 137, 2019, pp. 23-59.

connotati formali e semantici (il peso, lo squilibrio, l'infrazione alle leggi fisiche, l'innaturalità...): e se nella *Monarchia* Dante può affermare, e in effetti afferma, che Costantino è «infirmator imperii» e la sua «pia intentio» un atto di cui il mondo deve dolersi, è solo nello specifico del linguaggio poetico, e nelle metafore – che Dante sceglie per il loro grado di innaturalità tra gli eventi contrari alle leggi universali della fisica – che si può apprezzare la contrarietà della donazione verso l'unica norma che governa gli uomini – nell'ottica dantesca dell'eteronomia del mondo – cioè la provvidenza. E, dunque, se nella *Monarchia* le conseguenze della «buona intenzion», possono essere esaminate in punta di diritto, alla ricerca anche semmai di una loro ritrattazione, nella *Commedia* questo non è possibile, perché si procede per iperboli, oltre che per metafore; e dunque, una azione che contravviene non alle leggi (e proprio perché di errore si trattò e non di colpa, di un'offerta fatta «forse con intenzion sana e benigna», *Purg.*, XXXII 138, Costantino è tra gli spiriti giusti del cielo di Giove, nell'arco del ciglio dell'aquila), non alle leggi, dicevo, ma alla natura stessa, cui la donazione ha recato nocimento; ciò ha come conseguenza poetica non l'infrazione alle leggi degli uomini, ma a quelle del cosmo, quindi nientemeno che la distruzione del mondo:

L'altro che segue, con le leggi e meco,  
 sotto buona intenzion che fé mal frutto,  
 per cedere al pastor si fece greco:  
 ora conosce come il mal dedutto  
 dal suo bene operar non li è nocivo,  
 avvegna che sia 'l mondo indi distrutto. (*Par.*, XX 55-60).

Ho scelto questo esempio per mostrare come anche nelle più scottanti questioni relative al diritto, oggetto di universale dibattito, i caratteri propri della lingua poetica conducono il discorso esperito nella *Commedia*, attraverso le scelte metaforiche, a traguardi espressivi assai più dinamici rispetto al trattato, e di gran lunga più persuasivi per il più vasto pubblico dei lettori di poesia. Insomma, esiste e va individuato uno specifico pensiero politico-poetico di Dante, che non è mai del tutto sovrapponibile a quello che trova manifestazione in forme espressive diverse.

Resta da trattare, dopo il tema municipale e quello universale, un esempio del terzo filone cui abbiamo accennato, quello cioè delle contese e delle lotte di fazione che insanguinano l'Italia. Qui la questione si fa complessa, in merito alla contingenza, poiché l'espressione poetica di

questo tema, nell'arco del lungo processo compositivo della *Commedia*, vede Dante alle prese, per l'appunto, con diversi accadimenti, alleanze o patronati, e con diverse simpatie o antipatie, tutte a vario titolo connesse con lo sviluppo del tema e che rendono difficile dar conto non solo in questa ma anche in più ampie sedi di una così mutevole materia, e trovare un filo consequenziale nel suo trattamento, stante la penuria di documentazione per la seconda parte della vita dell'autore. Per cui l'unico spazio che pare lecito al critico percorrere non è altro che quello relativo al trattamento poetico di tale tema, affidato sostanzialmente alla memoria di Stazio e della sua *Tebaide*, il sanguinolento poema delle guerre fratricide la cui cruda materia affiora spesso alla memoria di Dante nell'*Inferno*. Benché con un'etichetta riguardante il suo stile risalente a Giovenale, transitata negli *accessus* medievali al suo poema maggiore e sostanzialmente misinterpretata da Dante, Stazio sia definito nel *Convivio* «lo dolce poeta», ben poco di dolce affiora dalle contese fratricide di Eteocle e Polinice e di Tideo e Menalippo, dichiaratamente all'origine delle immagini degli eversori di Troia, Ulisse e Diomede, e dei combattenti di Pisa Ugolino e Ruggieri, nonché della "atmosfera" del regno della Frode, Malebolge, ricalcata sull'oltretomba della *Tebaide*, in quanto espressione degli inganni e dei tradimenti che concregono nell'Italia non governata dall'imperatore, il giardino abbandonato ricordato nel VI del *Purgatorio* che di questo tema è la *summa* poetica.

Il pervicace attaccamento alla polemica sui temi del presente – e soprattutto su quelli di spicciola polemica di dimensioni comunali o locali, le stesse in cui eccellevano i due poeti appena citati – per molti critici del passato, molto, e forse troppo attenti al discordante valore poetico dei versi di Dante, ha costituito un limite del poema, non attenuato nemmeno nel *Paradiso*<sup>24</sup>. Nella terza cantica, infatti, dove i temi politici sono affrontati con una visione ascensionale che avrebbe dovuto consentire il distacco dalle situazioni più pressanti per favorire l'accesso a una comprensione più universale delle grandi questioni della vita civile, non mancano riferimenti molto terreni, come per esempio quelli presenti nel canto XVI dedicato alla decadenza di Firenze. È vero che quella lunga lista di famiglie

<sup>24</sup> Valga per tutti il giudizio fortemente negativo che del XVI canto del *Paradiso* diede De Sanctis, il quale lo giudicò «aridissimo», e «di nessuno interesse» per i lettori, e quella di Momigliano che lo giudicò «la più lunga e più arida pagina di cronaca di tutto il poema» (rispettivamente in F. DE SANCTIS, *Lezioni e saggi su Dante*, a cura di S. Romagnoli, in *Id.*, *Opere*, a cura di C. Muscetta, vol. V, Einaudi, Torino 1955, p. 503; e in *La Divina Commedia* con commento di A. Momigliano, Sansoni, Firenze 1979, nota a *Par.* XVI 91; per ulteriori valutazioni del canto vd. CARPI, *La nobiltà di Dante*, cit., p. 19).

travolte dal tempo è incorniciata da una riflessione astratta sul declino della nobiltà e sugli effetti corrosivi del trascorrere del tempo, ma versi come «sariesi Montemurlo ancor de' Conti», con il riferimento niente meno che a un cambio di possesso di un castello periferico nel contado, stanno a dimostrare che nonostante la poetica ascensione che lo scioglie da ogni «cura de' mortali», il pensiero di Dante continua a essere rivolto a contingenze ben radicate sulla terra che il suo viaggio celeste pretende di contemplare da una distanza tale che gli impedirebbe di considerare la grettezza umana. D'altra parte quando i conflitti terreni, le questioni di interesse, le contese tra gli uomini o le fazioni emergono nell'espressione poetica, lo fanno spesso richiamando in auge, anche nella terza cantica, il linguaggio dell'*Inferno*. Prendiamo solo un paio di esempi, dal canto XVI, nell'invettiva di Cacciaguida contro la «cittadinanza mista» della Firenze contemporanea contrapposta a quella pura della città nella «cerchia antica», in cui riemergono suoni e parole e rime proprie della prima cantica:

Oh quanto fora meglio esser vicine  
 quelle genti ch'io dico, e al Galluzzo  
 e a Trespiano aver vostro confine,  
 che averle dentro e sostener lo puzzo  
 del villan d'Aguglion, di quel da Signa,  
 che già per barattare ha l'occhio aguzzo! (*Par.*, XVI 52-57)

Si può ulteriormente accennare alle fonti e ai precedenti, e alla novità della *Commedia* in tema di invettiva. È evidente che non ai precedenti classici si deve guardare. L'epica alla quale Dante si accostava non comprende tra i suoi elementi costitutivi la polemica politica contingente, poiché nelle opere che sono il fondamento del poema dantesco, sostanzialmente l'*Eneide* e le *Metamorfosi*, l'unica prospettiva poetica è quella encomiastica. Può assumere, certo, una valenza politica il discorso etico-morale e la condanna del corrotto presente, un tema caro a Dante che lo trae piuttosto dai satirici, in particolare Giovenale, anche se per via indiretta e per florilegio (Giovenale era assai presente alla cultura di Dante, seppure in forma mediata, come dimostrano le numerose citazioni presenti nel *Tresor* di Brunetto Latini). Ma è piuttosto ai precedenti volgari, individuabili nella *cantio rectitudinis* di Guittone e, più indietro, di Bertran de Born, che bisogna guardare per ricostruire il materiale al quale l'invettiva dantesca si accosta, sebbene questo registro costituisca un modello dal quale Dante stesso si distacca, condannando all'oblio i due suoi poeti di

riferimento (Guittone “vinto dal ver” e Bertran de Born e con lui la poesia politica squartato e smembrato all’inferno come seminatore di discordia).

Al termine di questa breve serie di esempi (pochi dei molti possibili) con i quali ho cercato di mostrare alcune delle modalità retoriche in cui nella *Commedia* Dante trasferisce in lingua poetica le sue passioni e le sue argomentazioni politiche, resto dell’idea che questa espressione sia capillarmente condizionata dallo specifico contesto artistico del poema. In alcuni casi, quelli che hanno più a che fare con argomenti di portata universale, il pensiero politico di Dante acquista determinazione e acutezza, concretizzandosi in versi di somma memorabilità alla cui origine risiede la lezione di Virgilio e l’appropriazione mediata della letteratura classica che attraverso le selezioni dei florilegi lo conduce a un gusto sentenzioso. In questi casi va applicato il paradigma interpretativo secondo cui il poema è la massima significazione del pensiero politico di Dante, sia per la vastità del pubblico cui esso è rivolto, sia per la pregnanza dell’espressione. In altri casi, invece, le necessità strutturali del poema condizionano le riflessioni dell’autore che dovrebbero essere interpretate sia in quella prospettiva sia in quella parallela dell’immagine che Dante intende presentare di sé – e della propria ricerca di perfezione morale – nel poema<sup>25</sup>. In tutti i casi, però, siamo di fronte a una novità straordinaria, nell’espressione poetica del pensiero politico, sia rispetto ai predecessori romanzi sia rispetto ai classici.

---

<sup>25</sup> Si veda in questa prospettiva il recente volume di E. BRILLI e G. MILANI, *Vite nuove. Biografia e autobiografia di Dante*, Carocci, Roma 2021.



FRANCO M. DI SCIULLO

*La mendicizia come problema politico nell'età di Dante*

In via preliminare, è opportuno chiarire che nelle considerazioni svolte in queste pagine la mendicizia non è intesa come mera forma o manifestazione della povertà. “Mendicante” non è qui un equivalente di “povero disperato”. Come ho già avuto modo di affermare altrove, la parola *povero* è densa di effetti emotivi: non indica semplicemente un gruppo o una condizione sociale e il suo portato espressivo subisce modifiche con le trasformazioni della società. Ad esempio, si può essere *una persona povera* (aggettivo), ma si diventa *un povero* (sostantivo) se e in quanto esista una specifica categoria sociale di riferimento. *Un povero* è allora una persona identificabile in base a caratteristiche di volta in volta definite dalla cultura dominante. Vale pertanto la pena di ricordare, con Devisse, Le Jan-Hennebique, Bosl, Mollat (per citare i più noti), che per secoli la povertà è, in primo luogo, la condizione di chi è indifeso, esposto alle congiunture naturali, alla prepotenza dei signori o all’avidità degli usurai; è uno stato di “passività” sociale. Ciò non comporta l’inserimento in una specifica categoria di chi si trova empiricamente in tale condizione. Inoltre, per buona parte del Medioevo la vera contrapposizione risulta essere tra *pauper* e *potens*, non tra *pauper* e *dives*. In quell’età appare difficile individuare una categoria di poveri nel senso economico del termine; la produzione culturale di una marginalità in questo senso sembra ardua, se si accetta la visione di un ambiente sociale ancora condizionato dalla classica tripartizione funzionale<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si veda, tra gli altri, M. MOLLAT, *La notion de la pauvreté au Moyen Age: position des problèmes*, in «Revue d’Histoire de l’Eglise de France», LII, 1966, pp. 5-21, trad. ital., *Il concetto della povertà nel Medioevo: problematica*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Patron, Bologna 1974, pp. 1-34; J. DEVISSE, «*Pauperes*» et «*Paupertas*» dans le monde carolingien. Ce qu’en dit Hincmar de Reims, in «Revue du Nord», XLVIII, 1966, pp. 273-287, trad. ital., «*Pauperes*» e «*Paupertas*» nella società carolingia. Il pensiero di Hincmar di Reims, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 35-76; R. LE JAN-HENNEBIQUE, J. DEVISSE, *L’enquête sur les pauvres et la pauvreté au haut Moyen Age*, «*Pauperes*» et «*paupertas*» aux IXe et Xe siècles, in «Revue du Nord», L, 1968, pp. 169-187, in particolare pp. 176-180; K. BOSL, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche*

Intendo dire che quanti scrivono, anche in contributi recenti e di non poco valore, dell'impegno delle autorità teso a regolare il fenomeno della povertà per porre fine alle sue peggiori conseguenze sociali (criminalità, alcolismo e prostituzione)<sup>2</sup>, tendono spesso a non cogliere un aspetto che a me pare decisivo, ossia la specificità di *una* categoria di persone, che è in effetti quella che desta sentimenti arcaici di avversione: una categoria che presenta tratti persistenti e ben delineati, anche se è stata di volta in volta definita in modi diversi. A seconda delle epoche e dei contesti, si sono usati termini quali vagabondi, migranti, erranti, nomadi, mendicanti, clandestini, o altro ancora. Si tratta però sempre delle stesse figure: forestieri abili al lavoro, ma privi di dimora e di occupazione stabili. È questa la tipologia che ha destato sfiducia e ostilità nella storia delle società europee<sup>3</sup>. Lo sradicamento territoriale connesso con la mancanza di occupazione era considerato per gli abili al lavoro dimostrazione di disordine morale e degenerazione (e dunque motivo di pericolosità sociale) ben prima dell'età moderna<sup>4</sup>.

Ritengo insomma confuso, sul piano della ricerca, inglobare, semplicemente, questa figura in un insieme indistinto, denominato *poveri*. Infatti, il povero rassegnato, noto nel suo circondario, ha un ruolo rilevante nella società tradizionale. In primo luogo, è un esempio di sopportazione e pazienza, ossia di virtù cristiana; in secondo luogo, in quanto oggetto di donazioni caritatevoli e pratiche assistenziali, consente l'esercizio della rinuncia anche ai ricchi e ai potenti<sup>5</sup>; lo stesso può dirsi dei cosiddetti

---

*Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum «Pauperismus» des Hochmittelalters: in Alteuropa und die moderne Gesellschaft: Festschrift für Otto Brunnes, Göttingen, 1963, pp. 60-87, trad. ital., «Potens» e «Pauper». Studi di storia dei concetti, a proposito della differenziazione sociale nel primo Medio Evo e del «Pauperismo» dell'alto Medio Evo, in La concezione della povertà nel Medioevo, cit., pp. 95-151. Per un inquadramento della questione nell'ambito della cultura medievale il riferimento d'obbligo è, ovviamente, G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978, trad. ital., *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1980.*

<sup>2</sup> Si veda, in particolare, F. GRAUS, *Randgruppen der Städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», VIII, 1981, pp. 385-437; R. JÜTTE, *Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit. Sozial-, mentalitäts- und sprachgeschichtliche Studien zum Liber Vagatorum*, Böhlau Verlag, Köln-Wien 1988; ID., *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

<sup>3</sup> S. ROMANO, *Moralising Poverty: the 'Undeserving' Poor in the Public Gaze*, Routledge, London 2018, pp. 18-20.

<sup>4</sup> M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Âge. Etude sociale*, Hachette, Paris 1978, trad. ital., *I poveri nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 12.

<sup>5</sup> J.A. MARAVALL, *La literatura picaresca desde la historia social*, Taurus, Madrid 1986, trad.

“poveri vergognosi”, vittime di congiunture sfavorevoli, ma appartenenti a strati sociali solitamente non intaccati dal fenomeno<sup>6</sup>. Al contrario, lo sradicato, il nomade, lo straniero alla ricerca di opportunità in luoghi diversi, colui del quale è impossibile accertare la reale provenienza e le cause che lo hanno ridotto nel suo stato, suscitano sospetto e diffidenza: il rifiuto della povertà sottomessa è una minaccia per l'ordine sociale. Coloro che incarnano questo rifiuto, che cercano una via d'uscita, che non sono disposti a subire passivamente la loro condizione, sono immagini viventi di una sintassi sociale non riducibile ai canoni convenzionali.

Per questa ragione, oltre che per il rapporto tra bisogno, anonimie e tendenza a delinquere<sup>7</sup>, è questa categoria che va effettivamente *governata*, o, in altri termini, che va *respinta, rigettata e repressa*, secondo quanto la politica ha inteso nel corso dei secoli – ed evidentemente continua a intendere.

Ma anche con riferimento alla politica ritengo che sarebbe necessario un supplemento di indagini. Come ho provato a sottolineare in alcuni scritti, è a partire dal XVI secolo, con lo sviluppo delle moderne teorie della sovranità, che la presenza degli stranieri erranti assume il carattere di problema *politico* nel senso attuale dell'espressione, in quanto rientra nel processo politico-culturale di *naturalizzazione dei confini e dell'appartenenza statale*. Tuttavia, se intendiamo per *politico* ciò che è connesso con l'ordine e il buon governo delle città, allora dobbiamo ammettere che la questione dei senza fissa dimora era questione prettamente politica già molto prima, anche se non mi sentirei ora di inserirla in un ambito, per così dire, *governamentale*.

Siamo infatti in presenza di atteggiamenti radicati in una tradizione spirituale antica e autorevole. Già nella *Regula Magistri* è manifesta l'avversione per quanti, anche tra gli uomini di fede, rifiutano la disciplina del lavoro e conducono una vita da mendicanti<sup>8</sup>: il Maestro sollecita a guardarsi da «viandanti [si osservi la terminologia] che nella loro miserabile indolenza, non stando mai fermi in nessun luogo, divorano senza far niente il pane ben meritato di chi lavora». La Regola chiarisce che «fare elemosina a gente di tal specie per più di due giorni [...] è un danno», a meno che i «*forestieri*» non accettino di svolgere un lavoro<sup>9</sup>. La

---

ital., *La letteratura picaresca. Cultura e società nella Spagna del '600*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1990, vol. I, pp. 24-29.

<sup>6</sup> Ringrazio Mario Ascheri che, nella discussione intercorsa durante il convegno del maggio 2021, mi ha suggerito di fare esplicita menzione di questa categoria.

<sup>7</sup> L.K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Paul Elek, London 1978, p. 25.

<sup>8</sup> *Regola del Maestro*, a cura di M. Bozzi e A. Grilli, 2 voll., Paideia, Brescia 1995, vol. I, p. 378.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 155. Per il testo latino si veda vol. II, p. 130.

sfiducia nei confronti degli erranti si evidenzia anche nella disposizione che stabilisce che i nuovi ospiti devono essere sorvegliati «senza che lo sospettino» e alloggiati in un locale separato, nel quale «non si pongano oggetti del monastero o arnesi o utensili»<sup>10</sup>.

Più aperto è l'atteggiamento dimostrato da san Benedetto, secondo il quale occorre sollecitudine nei confronti dei poveri pellegrini, perché in loro si accoglie il Cristo. D'altra parte, questa diversa sensibilità non incide sulla valutazione morale della mobilità territoriale. La *Regula Benedicti* condanna aspramente i monaci «girovaghi», «vagabondi e instabili»: l'autosufficienza del monastero serve anche a favorire la *stabilitas* ed evitare ai monaci di «andar girando fuori», cosa nociva all'anima<sup>11</sup>.

Certo non si riscontra una univocità di pensiero nell'età medievale. Come ha scritto Mollat, la povertà e il povero restano nei secoli segni di contraddizione sociale e pietre di paragone morali. Alcuni studiosi ricordano il *Capitulare missorum generale* dell'anno 802<sup>12</sup> o gli scritti di Incmaro di Reims (806-882)<sup>13</sup> e affermano che la cultura dell'età carolingia cerca un equilibrio tra *stabilitas* e accoglienza.

Altri sottolineano che, nel secolo X, Raterio (890-974), vescovo di Verona, include i mendicanti tra le categorie professionali, trattando quindi la mendicizia alla stregua di uno *status* sociale e ribadendo un'etica fondata sul lavoro. Significativamente, nei *Praeloquia*, si susseguono citazioni di severo ammonimento, a partire dal classico richiamo alla seconda lettera ai Tessalonicesi (III, 10): «mendico, ascolta l'Apostolo: chi non vuole lavorare, neppure mangi»<sup>14</sup> e non si mostra comprensione né compassione per quanti vivono di elemosine: essi sfruttano l'operosità e la generosità altrui<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> *Ivi*, vol. I, pp. 156 e s.; per il testo latino, si veda vol. II, pp. 130 e s.

<sup>11</sup> *La regola di san Benedetto e le regole dei padri*, a cura di S. Pricoco, Mondadori – Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1995, rispettivamente pp. 232 e s. e 262 e s.; MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, cit., pp. 55-59.

<sup>12</sup> *Capitulare missorum generale*, in *Monumenta Germaniae Historica. Capitularia Regum Francorum*, t. I, Hahn, Hannover 1883, pp. 91-99, ora reperibile anche in: [https://www.dmgh.de/mgh\\_capit\\_1/index.htm#page/91/mode/1up](https://www.dmgh.de/mgh_capit_1/index.htm#page/91/mode/1up).

<sup>13</sup> DEVISSE, «*Pauperes*» e «*Paupertas*» nella società carolingia, cit., in particolare pp. 42-47; LE JAN-HENNEBIQUE, DEVISSE, *L'enquête sur les pauvres et la pauvreté au haut Moyen Âge*, cit., in particolare pp. 176-180.

<sup>14</sup> RATHERII VERONENSIS EPISCOPI, *Praeloquiorum libri sex*, I, XIX, 43, in *Opera Omnia*, Paris, 1853, coll. 145-344, ora anche in RATHERII VERONENSIS *Praeloquiorum libri VI – Phrenesis – Dialogus Confessionalis – Exhortatio et Preces – Pauca de Vita Sancti Donatiani – Fragmenta nuper reperta*, ed. by P.L.D. Reid, F. Dolbeau, B. Bischoff, C. Leonardi, Brepols, Turnhout 1984, pp. 3-196, cit. da p. 43.

<sup>15</sup> *Ivi*, I, XIX, pp. 44 e s. Per alcune scarse notizie su Raterio si veda RATHERII VERONENSIS

Nel secolo XI san Pier Damiani, cercando una difficile sintesi, sostiene che il cristiano è tenuto a dare l'elemosina e ad alleviare le sofferenze dei poveri<sup>16</sup>, ma condanna duramente il vagabondaggio e la mendicizia, visti come stili di vita. Nell'*Apologeticum de contemptu saeculi*, egli contrappone alla *stabilitas* la *vagatio*, che è «vizio» e «multis fuit occasio pereundi». Questo «pestiferae vagationis morbus» è opera di demoni, che attirano gli uomini nella vertigine dell'instabilità<sup>17</sup>.

Tutti sappiamo che Benedetto e Pier Damiani sono collocati da Dante nel Cielo di Saturno. Come è stato più volte notato, le anime dei due Santi, oltre a formulare la condanna della corruzione ecclesiastica, esaltano la superiorità della vita contemplativa e della stabilità. È Benedetto a pronunciare l'elogio dei confratelli che, resistendo alla tentazione della *mobilitas*, «dentro ai chiostri / fermar li piedi e tennero il cor saldo» (*Par.*, XXII 50-51): espressione che, come ha opportunamente notato Inglese, ha qui un significato materiale prima che metaforico<sup>18</sup>.

Per cogliere i processi di marginalizzazione ed esclusione occorre guardare, più che alla povertà economica, alla mobilità territoriale. È sul forestiero errante che si concentra la cultura del sospetto, in modo sempre più chiaro a partire dal XIII secolo. E dal sospetto all'ostilità il passo è breve<sup>19</sup>.

Paradigmatico è il caso del *Roman de la rose*. Non mi soffermo qui sulla questione della povertà, perché, appunto, non è sui poveri in generale che

*Opera Minora*, ed. P.L.D. Reid, Brepols, Turnhout 1976, pp. VI-VII. Brevi ma interessanti considerazioni in BOSL, «Potens» e «Pauper», cit.

<sup>16</sup> S. PETRI DAMIANI, *De Eleemosyna* in *Opera Omnia*, 2 t., Brepols, Turnhout 1979 (1ª ed. Paris, 1853), t. II, coll. 207-222.

<sup>17</sup> S. PETRI DAMIANI, *Apologeticum de contemptu saeculi*, capp. IX, XX, XXIV, in *Opera Omnia*, cit., coll. 251-291, in part. col. 277.

<sup>18</sup> D. ALIGHIERI, *Commedia, Paradiso*, cura e commento di G. Inglese, Carocci, Roma 2016, pp. 281 e s. Questo naturalmente non esclude affatto le implicazioni spirituali sottolineate da E. LANDONI, *S. Benedetto e il modello di lettura della Commedia: Par. XXII*, in «L'Alighieri», XXVIII, 2006, pp. 91-111, oltre che dal classico commento di N. Sapegno, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, vol. III, *Paradiso*, La Nuova Italia, Firenze, 1970 (1ª ed., 1957), p. 256.

<sup>19</sup> B. GEREMEK, *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra medioevo e età moderna*, Einaudi, Torino 1992, p. 3; G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 33 e ss. Per un orientamento generale sul tema rinvio a MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, cit.; B. GEREMEK, *Litosc i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia w Europie*, 1978, trad. ital., *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 3-67; T. RIIS (ed.), *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, Le Monnier, Firenze 1981, pp. 77-115; G. ALBINI, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Carocci, Roma 2016. Rapide ma interessanti considerazioni in L. COCCOLI, *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna*, Jouvence, Milano 2017, pp. 76-94.

intendo fissare l'attenzione. Piuttosto, è significativa la lunga e articolata condanna della mendicizia, nella quale si ribadisce l'obbligo del lavoro, si sottolinea che né Cristo né gli apostoli chiesero mai l'elemosina e (ai versi 11315 e ss.) si ricordano le disposizioni contenute nel codice di Giustiniano:

E Giustiniano che scrisse i nostri  
 Libri antichi proibisce  
 Che un uomo che sia forte di corpo  
 In nessun modo mendichi il suo pane,  
 Se può trovare dove guadagnarlo.  
 Si dovrebbe piuttosto mutilarlo  
 O farne apertamente giustizia  
 Che sostenerlo in questa furberia<sup>20</sup>.

A essere richiamato, pur senza essere citato, è l'editto *de mendicantibus validis*, originariamente risalente a Graziano, Valentiniano e Teodosio, che costituì un riferimento obbligato per gran parte del Medioevo. La norma disponeva che avrebbe dovuto essere vagliata l'integrità fisica di tutti coloro che si spostavano mendicando. L'esame delle condizioni fisiche si ricollegava all'idea di «incerta mendicizia» – secondo la terminologia dell'editto –, poiché la *mendicizia* integrava, oltre all'elemento dell'indigenza, quello dell'infermità. Il *mendicus* non era semplicemente *pauper* o *egens*, era una persona la cui indigenza era derivata dall'impossibilità fisica di guadagnarsi da vivere lavorando e la cui condizione era pertanto di totale aleatorietà<sup>21</sup>. La mendicizia degli abili al lavoro era – piuttosto – incerta in quanto si trattava di uno *status* giuridico difficile da definire<sup>22</sup>. L'editto dunque stabiliva che, in mancanza di comprovati elementi di incapacità fisica, questi soggetti avrebbero dovuto essere tolti dalla strada e posti sotto il dominio o ridotti in condizione di colonato perpetuo del denunziante<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> G. DE LORRIS et J. DE MEUNG, *Le roman de la rose*, trad. ital., *Il romanzo della rosa*, a cura di M. Liborio e S. De Laude, con testo a fronte, Einaudi, Torino 2014, pp. 534-535.

<sup>21</sup> Per una sintetica ma puntuale spiegazione si veda C. CORBO, *Imperatori e poveri nel diritto tardoantico: alcune linee di lettura*, in *Il 'privilegio' dei 'proprietari di nulla'. Identificazione e risposte alla povertà nella società medievale e moderna*, a cura di A. Cernigliaro, Satura, Napoli 2010, pp. 41-58, in particolare, p. 45.

<sup>22</sup> Su questo punto si veda A. THOMPSON, *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe*, in *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, ed. by D.S. Prudlo, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 3-30, in particolare p. 26.

<sup>23</sup> Cfr. *Codex Iustinianus*, Weidmann, Hildesheim 1997, p. 435 (XI, XXVI, 1). Sulla politica di controllo e repressione dei poveri a Costantinopoli si veda MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, cit., pp. 20 e ss.

Il punto, compreso il riferimento al diritto romano, è ripreso e reso fedelmente nel sonetto 110 del *Fiore*, dove si legge che

Ancor sì non comanda la scrittura  
 Che possent' uon di corpo cheggia pane,  
 Né che si metta a viver d'altrù' ane

Il sonetto asserisce che «non piace a Dio» l'elargizione «de le limosine alle gient' istrane»; E ricorda che Giustiniano

questo fecie scriver nelle *Legie*:  
 Che nesun dia limosina a huon sano,  
 Che truovi a guadagniare, e-ttu t'avegi  
 Ch'a lavorare e' non vuol metter mano;  
 Ma vuol che-ttu 'l gastighi e cacci e fegi<sup>24</sup>.

Il poemetto affronta inoltre la questione degli ordini mendicanti. Ricordiamo che il loro riconoscimento si ebbe tra la fine del XII secolo e la prima metà del XIII<sup>25</sup>, un'epoca che faceva seguito a un susseguirsi di calamità, epidemie e scarsi raccolti che avevano flagellato l'Europa, provocando un notevole aumento del numero dei poveri<sup>26</sup>. Dopo una prima fase, nella quale gli ordini mendicanti si erano ispirati agli spostamenti tipici degli strati sociali più umili, essi si stabilirono nelle città e le figure

<sup>24</sup> *Il fiore*, 110, in D. ALIGHIERI, *Fiore, Detto d'Amore*, a cura di P. Allegretti (Edizione Nazionale delle Opere di Dante Alighieri, vol. VIII), Le Lettere, Firenze 2011, p. 358.

<sup>25</sup> L. BARBAGLIA, *Mendicanti, Ordini*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, cit., vol. V, 1978, pp. 1163-1211. Per una contestualizzazione sociale e culturale del fenomeno della diffusione di questi ordini cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Ebering, Berlin 1935, trad. ital., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1980 (1<sup>a</sup> ed., 1974), pp. 35-168; R. MANSELLI, *San Francesco*, Bulzoni, Roma 1982 (1<sup>a</sup> ed., 1980), pp. 9-27; A. RIGON, *Mendicant Orders and the Reality of Economic Life in Italy in the Middle Ages*, in *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, cit., pp. 242-275, in particolare pp. 248-249; M.C. ROSSI, *Religiones novae e Ordini Mendicanti*, in *Storia del Cristianesimo*, a cura di E. Prinzivalli, 4 voll., Carocci, Roma 2015, vol. II, *Letà medievale (secoli VIII-XV)*, a cura di M. Benedetti, pp. 215-242.

<sup>26</sup> MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, cit., pp. 68-73.

dei frati si integrarono così nel paesaggio sociale urbano<sup>27</sup>. I cronisti del tempo, come Matthew Paris e Jacques de Vitry, enfatizzano la rapidità con la quale i Predicatori e i Minori incrementarono il loro numero e si diffusero<sup>28</sup>. Nel volgere di alcuni decenni, in non pochi casi, i membri degli ordini mendicanti furono in condizioni di esercitare un'influenza crescente e talvolta considerevole sulle università e sulla vita municipale, tanto che in talune realtà urbane l'adesione dei giovani a questi ordini rappresentava per le famiglie di appartenenza una sorta di «ascensore sociale»<sup>29</sup>. Nel *Paradiso* Dante nota amaramente che, dopo che gli ordini ebbero preso piede, «il

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 143 e ss.; F. GRAUS, *Pauvres des villes et pauvres des campagnes*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilizations», XVI, 1961, pp. 1053-1065, trad. ital., *Poveri delle città e poveri delle campagne*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 69-94; G. DUBY, *Les pauvres des campagnes dans l'occident medieval jusqu'au XIII siècle*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», LII, 1966, pp. 25-32; *Id.*, *The Diffusion of Cultural Patterns in Feudal Society*, in «Past and Present», n. 39, 1968, pp. 3-10; BARBAGLIA, *Mendicanti, Ordini*, cit.; LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, cit., pp. 173 e ss.; D.M. PALLISER, T.R. SLATER, E.P. DENNISON, *The Topography of Towns, 600-1300*, in *The Cambridge Urban History of Britain, vol. I. 600-1540*, ed. By D.M. Palliser, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 153-186; J. BARROW, *Churches, Education, and Literacy in Towns, 600-1300*, in *The Cambridge Urban History of Britain, vol. I.*, cit., pp. 127-152. E si veda anche P. CLARK, *European Cities and Towns, 400-2000*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 78-79.

<sup>28</sup> MATTHAEI PARIENSIS, *monachi Sancti Albani, Chronica Majora*, 7 voll., 1872-1883, vol. II, p. 511; JACOBI DE VITRIACO *Historia Orientalis et Occidentalis* (ed. Moschus, 1597), libro II, rispettivamente cap. 27, p. 334 e cap. 32, pp. 351 e s.; trad. ital. del cap. 32 in: <http://www ofs-monza.it/files/testimonianzecontemporanee.pdf>. Circa la rilevanza della testimonianza di Jaques de Vitry cfr, tra gli altri, P. GEMELLI, *Giacomo da Vitry e le origini del movimento francescano*, in «Aevum», XXXIX, 1965, pp. 474-495; LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, cit.

<sup>29</sup> L. PELLEGRINI, *Insedimenti rurali e insediamenti urbani dei francescani nell'Italia del XIII secolo*, in: *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio*, Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Roma 1976, 3 voll., vol. I, pp. 197-210; *Id.*, *Gli insediamenti francescani nella evoluzione storica degli agglomerati umani e delle circoscrizioni territoriali dell'Italia del secolo XIII*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*, Herder, Roma 1979, pp. 195-237; D.R. LESNICK, *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, University of Georgia Press, Athens 2012 (1ª ed., 1989); A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1990, pp. 119-161; LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, cit., pp. 152 e 158; D. FOOTE, *Mendicants and the Italian Communes in Salimbeni's Cronaca*, in *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, cit., pp. 197-238. Il fenomeno non è certo riferibile solo all'Italia. G. ASTILL, *General Survey 600-1300*, in *The Cambridge Urban History of Britain, vol. I.*, cit., pp. 27-50, a p. 48 nota che «the relative importance of towns within Britain is also indicated by the locations chosen for the foundations of the mendicant orders».

pecuglio [...] di nova vivanda» si era «fatto ghiotto» (*Par.*, XI 124 e ss.).

È chiaro che gli ordini mendicanti attribuiscono valore alla povertà non quale condizione economica ma come disposizione dello spirito («altissima» disposizione, secondo la celeberrima espressione francescana)<sup>30</sup>. È anche vero che il valore della mendicizia e il modo di viverla variano a seconda degli ordini, delle regole e dei contesti<sup>31</sup>: ad es., l'approccio al tema di san Tommaso ha un elevato grado di complessità e finezza intellettuale ed è ben diverso da quello emotivamente dirompente e intellettualmente disarmante di san Francesco<sup>32</sup>, così come l'idea e la pratica di mendicizia dei Predicatori sono diverse da quelle dei Minori<sup>33</sup>.

Resta il fatto che nel XIII secolo il loro riconoscimento riabilitava a tutti gli effetti sul piano morale tanto la figura del povero che chiede la carità quanto la *mobilitas*. I membri degli ordini mendicanti non restano «saldi» nei conventi. Secondo Jacques de Vitry, si sentono residenti in

<sup>30</sup> Su questo punto rinvio, in particolare, a THOMPSON, *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe* cit.; F. ARICI, *La gestione 'antieconomica' di una missione apostolica*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2015, soprattutto alle pp. 9-15, enfatizza la specifica accezione dell'espressione «incerta mendicizia» per gli ordini mendicanti. Prima di loro, VAUCHEZ, *Ordini mendicanti*, cit., pp. 244-276, aveva scritto efficacemente che «questa rottura economica [...] era ispirata da una rottura spirituale [...]». Per san Francesco, dunque, e per i suoi, la povertà è la base di un'esperienza evangelica integrale. I cristiani devono comportarsi come pellegrini e stranieri in questo mondo [...]. Così il francescanesimo appare come un'esperienza di fiducia totale in Dio, che si esprime in una disappropriazione assoluta» (pp. 245-246). Per un'articolata riflessione filosofica sul valore e le implicazioni della povertà nella regola e nella letteratura francescana si veda G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011; per una verifica della possibilità di superare la separazione tra lettura filosofica e indagine storico-economica si veda RIGON, *Mendicant Orders and the Reality of Economic Life in Italy in the Middle Ages*, cit.

<sup>31</sup> LESNICK, *Preaching in Medieval Florence*, cit.; D.S. PRUDLO, *The Living Rule: Monastic Exemplarity in Mendicant Hagiography*, in *Shaping Stability. The Normation and Formation of Religious Life in the Middle Ages*, ed. by K. Pansters, A. Plunkett-Latimer, Brepols, Turnhout 2016, pp. 229-244.

<sup>32</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, 6 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996-1997, vol. III, rispettivamente pp. 246 e s., 262 e s., 269-277; vol. IV, pp. 768-774. Il testo è ora consultabile anche in: [www.edizionistudiodomenicano.it/](http://www.edizionistudiodomenicano.it/). Sulla mentalità di s. Francesco rinvio, per chiarezza e brevità, a M.D. LAMBERT, *Povertà francescana*, Milano, Biblioteca Francescana, 1995, in particolare pp. 42-47.

<sup>33</sup> Per una ricostruzione della storia della dottrina della povertà nell'ordine dei Minori, LAMBERT, *Povertà francescana*, cit.; per una sintetica illustrazione dell'evoluzione del concetto nell'ambito dell'ordine dei Predicatori si veda A.J. LAPPIN, *From Osma to Bologna, from Canons to Friars, from the Preaching to the Preachers: the Dominicans Path towards Mendicancy*, in *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, ed. by Prudlo, cit., pp. 31-58.

un chiostro più ampio: il mondo<sup>34</sup>. Inoltre, la *Regola non bollata* di san Francesco chiarisce (IX, 30-31) che i Minori «devono essere lieti quando vivono [...] tra i mendicanti lungo la strada» e prescrive ai frati che «quando sarà necessario, vadano per l'elemosina. E non si vergognino», un punto recuperato anche nella *Regola bollata* (VI, 90)<sup>35</sup>.

Non si può affermare che il rinnovamento apportato dagli ordini mendicanti abbia risolto la complessità o la contraddittorietà di cui si è detto. Basti, a questo riguardo, consultare gli studi di Manselli, Todeschini, Arici, Thompson, Prudlo, Little, Wolf, etc., per avere un'idea di quanto sia viva la discussione anche in tempi recenti e recentissimi. Alcuni studiosi si soffermano sul fatto che diversi esponenti degli stessi ordini mendicanti distinguevano tra povertà e mendicizia, tra povertà e amore della povertà e tra le conseguenze di una coraggiosa scelta spirituale e lo stato derivante da una mera condizione di fatto<sup>36</sup>. In ogni caso, la vita segnata dagli spostamenti e dall'umiliante dipendenza dalla generosità altrui veniva ora valorizzata e liberata dallo stigma<sup>37</sup>. Anzi, le decisioni

<sup>34</sup> JACOBI DE VITRIACO *Historia Orientalis et Occidentalis*, cit., libro II, cap. 32, p. 354. Matthew Paris, MATTHAEI PARIENSIS *Chronica Majora*, cit., vol. V, p. 529, nel sostenere la visione monastica tradizionale, contrappone agli ordini mendicanti quanti erano legati alla regola di san Benedetto.

<sup>35</sup> *Fonti francescane*, Padova, Edizioni francescane, 2011 (1ª ed., 1977), rispettivamente p. 70 e p. 93. Il testo delle due *Regole* è facilmente consultabile in: *Scritti di s. Francesco*, [www.sanfrancescoassisi.org/images/pdf/regola-non-bollata.pdf](http://www.sanfrancescoassisi.org/images/pdf/regola-non-bollata.pdf) e <http://sanfrancescoassisi.org/images/pdf/regola-bollata.pdf>. Per la classica analisi manselliana delle due *Regole* si veda MANSELLI, *San Francesco*, cit., pp. 259-275; per un recente studio storico-documentale si veda A. THOMPSON, *Francis of Assisi. A new Biography*, Cornell University Press, Ithaca-London 2012, pp. 91-108.

<sup>36</sup> Su questo punto e sulle conseguenze inattese che l'impatto degli ordini mendicanti ebbe sull'atteggiamento sociale nei confronti dei poveri si veda LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, cit.; LESNICK, *Preaching in Medieval Florence*, cit.; K.B. WOLF, *The Poverty of Riches. St. Francis of Assisi Reconsidered*, Oxford University Press, Oxford 2003, in particolare pp. 19-29; A. EDGREN, *From Saint Francis to Salimbene di Adam: Begging in the early Franciscan World, c. 1210-1280*, in *Approaches to Poverty in Medieval Europe. Complexities, Contradictions, Transformations, c. 1100-1500*, ed. by S. Farmer, Brepols, Turnhout 2016, pp. 93-115, che riprende le tesi di Wolf e si spinge forse un po' oltre rispetto a quanto risulta documentabile, notando a p. 94 che «the Franciscan attempt to idealize and practice mendicancy thus actually contributed to the condemnation of the begging of the involuntary poor».

<sup>37</sup> BARBAGLIA, *Mendicanti, Ordini*, cit.; ARICI, *La gestione 'antieconomica' di una missione apostolica*, cit., p. 10, scrive che si può «quasi intravedere in questa condizione di aleatorietà la caratteristica essenziale per rendere credibile la missione di quei predicatori che si aggrappano solo al soccorso di Dio» e aggiunge che la mendicizia «rende la missione credibile, autorevole, leggera, agile e soprattutto le attribuisce un tratto di indiscutibile autenticità».

assunte col secondo Concilio di Lione, del 1274<sup>38</sup> dimostrano che quella pratica di vita esercitava un fascino indiscutibile sui credenti.

Ciò, tra l'altro, poteva far considerare accettabili atteggiamenti altrimenti ritenuti indegni<sup>39</sup> e finiva anche per fornire a taluni millantatori il pretesto di praticare nomadismo e mendicITÀ senza incorrere in sanzioni. È a questa tipologia che si richiama la figura di Falsembiante, che veste «la roba del buon frate Alberto», ossia dei Domenicani, e al sonetto 89 del *Fiore* si presenta apertamente come uno di quei religiosi

Che 'ffan la ciera lor pensosa, e trista,  
Per parer a le gienti più pietosi,  
E' sì si mostran molto soffrettosi,  
E 'n tapinando ciaschedun aquista.

Si tratta di ciarlatani e furfanti, che

Po' vanno procacciando l'acontanze  
Di ricche gienti, e vanole seguendo.

---

manifestando un totale abbandono alla Provvidenza». Per una collocazione della povertà francescana nella cultura cattolica si veda R. MANSELLI, *Evangelismo e povertà*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 153-191.

<sup>38</sup> <https://web.archive.org/web/20070519065712/http://www.totustuus.biz/users/concili/lione2.htm> (ultimo accesso: 25/09/2021).

<sup>39</sup> BARBAGLIA, *Mendicanti, Ordini*, cit. A questo proposito THOMPSON, *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe*, cit., p. 23, sottolinea che «in the canon law in force at the beginning of the thirteenth century, there was no concept of absolute poverty (corporate as well as individual non-ownership). Religious poverty at that time meant individual non-ownership only». Mendicare «was not seen as a religious activity, but rather one undertaken by the destitute out of necessity. The one use of 'mendicare' in Gratian's Decretum where the beggar was a cleric describes such activity as degrading, not religiously honorable. Similar characterizations of poverty as degrading to clerics, who should have resources to help the indigent, abound in the letters of Innocent III. To religious authorities of the turn of the thirteenth century, that a priest, or other cleric involved in pastoral work, should have to go about begging for his subsistence was not admirable in any way». Secondo Thompson, anzi, «The so-called approbation of mendicant orders at Lyons was nothing of the sort: rather the council was trying to extirpate religious groups that lived by begging. The 'mendicant orders' that survived the suppression were not approved as mendicants, they were grand-fathered in, in spite of their practice of begging» (p. 29). LAPPIN, *From Osma to Bologna*, cit., pp. 56 e s., nota che «by 1274, limits had to be established since the tremendous popularity of the mendicant model of life was becoming a danger to its continuation. In essence, before 1274, almost anyone could start up a religious order, and preach, and beg».

E' sì voglion mangiar le gran pietanze  
 E preziosi vin vanno bevendo:  
 E queste son le lor grandi astinanze.

Ma l'attacco più deciso è scagliato nel sonetto 111 e va ben oltre il sarcasmo:

Chi di cotà' limosine è 'ngrassato,  
 In paradiso non dé atender pregio,  
 Anzi vi dé atender gran dispregio,  
 Almen s'e' non è privilegiato;  
 E s'alcun n'è, sì n'è fatto, ingannato  
 È 'l Papa, che li dié il su' *Colegio*,  
 Ché dar non credo doveria privilegio  
 C' uon sano e forte gisse mendicato.

Alla condanna degli impostori privi di vocazione si aggiunge dunque una polemica rivolta direttamente contro il riconoscimento e la funzione degli ordini mendicanti, che arriva a sostenere che «ingannato è 'l Papa», se ha concesso ai membri di alcune comunità religiose la dispensa dall'obbligo del lavoro e l'autorizzazione a vivere di elemosine<sup>40</sup>. Per inciso, si può anche notare che, sulla questione, il “modello” francese di riferimento appare ben più “prudente”, in quanto il *Roman de la rose* menziona una dispensa regale, anziché pontificia, e sospende il giudizio circa l'opportunità della concessione.

Ho fatto riferimento all'esaltazione della vita contemplativa e della *stabilitas* attraverso le figure di san Pier Damiani e san Benedetto. Come ha scritto Ledda, questo dittico agiografico fa da riscontro a quello di san Francesco e san Domenico, il cui panegirico è svolto, scambievolmente, da san Tommaso e san Bonaventura nel Cielo del Sole<sup>41</sup>. Dante, per contrasto,

---

<sup>40</sup> RIGON, *Mendicant Orders*, cit., pp. 248 e s., nota del resto che, in via più generale, «once mendicancy had become a privilege which enabled access to the free practicing of beggary, it ended up raising lively protests, especially when the mendicant orders began a process of drifting into towns both for pastoral reasons as well as to take the greatest advantage of the economic resources offered by the city»; infatti, «the lack of resources in secluded places had driven the brethren to the cities in order to find the necessities for living. [...] In inhabited centres, *ubi abundant victualia*, a greater number of brethren could gather and be better sustained».

<sup>41</sup> G. LEDDA, *San Pier Damiano nel cielo di Saturno*, in «L'Alighieri», XXXII, 2008, pp. 49-72.

non perde l'occasione di far deprecare a san Bonaventura la decadenza dei francescani (*Par.*, XII 106-126) e a san Tommaso la corruzione dell'ordine domenicano (*Par.*, XI 124 e ss.). Nel caso dei Predicatori, il Poeta rileva, con tristezza e disincanto, che le pecorelle di quel gregge rimaste fedeli agli insegnamenti di Domenico «son sì poche / che le cappe fornisce poco panno»; ma per i Francescani il biasimo assurge a livelli quasi parodistici. Mentre il Santo si era dato sposo alla Povertà, intesa come ripudio della «insensata cura de' mortali» (*Par.*, XI 1),

La sua famiglia, che si mosse dritta  
coi piedi ale sue orme, è tanto volta  
che quel dinanzi a quel di dietro gitta. (*Par.*, XII 115-117)

Per concludere. Dopo l'inasprirsi e il diffondersi delle sanzioni civili ed ecclesiastiche nella seconda metà del XIII secolo a carico degli erranti (paradigmatico il caso dei *clerici vagantes* nell'area mitteleuropea), nel XIV secolo espulsioni, rigetti e repressioni si strutturano ormai come risposta politica *standard* agli spostamenti territoriali. Dieci anni dopo la morte di Dante, nel 1331, in Inghilterra (5 Ed. III, c. 14), i magistrati locali sono autorizzati ad arrestare e punire forestieri sorpresi all'aperto nelle ore notturne<sup>42</sup>. In Francia, l'Ordinanza di Giovanni il Buono, del 1351, recuperando in parte gli *Établissements de Saint Louis* del XIII secolo, impone di punire i vagabondi inoperosi delle città, «sani di corpo e di membra», che dopo una diffida non abbiano intrapreso un lavoro, con la reclusione «a pane e acqua», la gogna (per la prima recidiva), e infine la marchiatura a fuoco<sup>43</sup>.

La cultura medievale, dunque, non perviene a una sintesi: conosce spirito di solidarietà e propensione all'accoglienza, ma anche rifiuto e rigetto, quando alla povertà si aggiunge l'inclinazione alla *vagatio*<sup>44</sup>. Anche la lettura di Dante conferma che la figura verso la quale si rivolgono con

<sup>42</sup> M. KENISTON MCINTOSH, *Controlling Misbehavior in England, 1370-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, in particolare, pp. 66-67.

<sup>43</sup> Trad. ital. parz. in GEREMEK, *Uomini senza padrone*, cit., p. 57 e ID., *Mendicanti e miserabili*, cit., pp. 56-58. Si veda anche *Les Établissements de Saint Louis*, a cura di P. Viollet, 3 voll., Paris 1881-1886, ora anche in: <https://gallica.bnf.fr>, in particolare, vol. II, p. 54.

<sup>44</sup> ALBINI, *Poveri e povertà nel Medioevo*, cit., pp. 188-189; P. CAMPORESI, *Introduzione*, in ID., *Il libro dei vagabondi*, Einaudi, Torino 1973, in particolare, pp. XXVIII-XXIX; B. GEREMEK, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Gallimard, Paris 1980, trad. ital., *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1985, pp. 53-55; F.P. CASAVOLA, *I poveri tra storia e diritto*, in *Il privilegio dei 'proprietari di nulla'*, cit., pp. 23-40, in particolare, pp. 23-25.

puntuale ricorrenza il sospetto e l'ostilità della cultura europea, già nel Medioevo, è quella del forestiero abile al lavoro, ma privo di occupazione e di dimora stabile, anche nei casi in cui sono coinvolti elementi spirituali e queste condizioni dipendono dall'adesione a una particolare regola religiosa.

*Dante, araldo del Risorgimento italiano nella Russia zarista*

Nell'ultima parte dell'Ottocento due grandi musicisti russi dedicarono a Dante proprie composizioni come ricorda in un suo recente libro Fulvio Conti<sup>1</sup>. Pëtr Il'ič Čajkovskij nel 1877 compose la fantasia sinfonica *Francesca da Rimini* e Sergej Vasil'evič Rachmaninov al passaggio tra Ottocento e Novecento scrisse un'opera lirica sullo stesso argomento, divenuto conosciutissimo da quando, ben prima, Silvio Pellico aveva scritto la sua tragedia *Francesca da Rimini*, molto rappresentata per decenni<sup>2</sup>. Quando le due composizioni musicali furono realizzate e proposte al pubblico, il mondo intellettuale russo conosceva già Dante e una traduzione della *Divina Commedia* era stata pubblicata poco dopo la metà del secolo XIX<sup>3</sup>, ma mi piace credere che i due compositori su ricordati siano stati sollecitati anche da una più specifica diffusione dei temi danteschi avvenuta a partire dal 1865 ad opera in particolare del romano Michelangelo Pinto (era nato a via dei Prefetti come Giulio Andreotti, con ascendenze lucane e portoghesi)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> F. CONTI, *Il Sommo italiano: Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma 2021, p. 30.

<sup>2</sup> Quella tragedia di maggior successo di Silvio Pellico fu rappresentata per la prima volta nel 1815 a Milano e fu poi tradotta in francese e in inglese. Nel 1836 sull'importante rivista "Sovremennik" (Il contemporaneo) fu Puškin (il quale conosceva la lingua italiana) a pubblicare un articolo su Pellico e il suo "I doveri degli uomini", ora in traduzione in A.S. PUŠKIN, *Opere*, Mondadori, Milano 1990-2006, pp. 1259-1261. Sul letterato e patriota di Saluzzo si veda il recente I. CASTIGLIA, *Sull'orme degli eroi. Silvio Pellico e il teatro romantico*, Edizioni Kalós, Palermo 2015.

<sup>3</sup> Più in generale in Russia la letteratura italiana dell'epoca non passò inosservata come attestano due studi di Z.M. POTAPOVA: *Ital'janskaja literatura Risordzimento v Rossii 60-h godov XIX veka* (La letteratura italiana del Risorgimento nella Russia degli anni Sessanta del XIX secolo), Nauka, Moskva 1962, e *Russko-ital'janskije literaturnje zvjazi. Vtoraja polovina XIX v.* (Relazioni letterarie italo-russe. Seconda metà del XIX secolo), Nauka, Moskva 1973. La Potapova fu anche traduttrice di Gianni Rodari: si veda A. ROBERTI, *Cipollino nel paese dei Soviet: la fortuna di Gianni Rodari in URSS (e in Russia)*, Lindau, Torino 2020.

<sup>4</sup> F. GUIDA, *Michelangelo Pinto, un letterato e patriota romano tra Italia e Russia*, Archivio Guido Izzi, Roma 1998 [edizione russa: *Mikelandzelo Pinto rimskij literator i patriot meždu Italiej i Rossiej*, Liki Rossii, Sankt-Peterburg 2011].

Pinto era vissuto a Roma fino alla caduta della Repubblica romana nell'estate del 1849 ed era conosciuto soprattutto per avere diretto il giornale satirico *Don Pirlone* e per altre attività politiche, come una missione diplomatica svolta a Torino tra il dicembre 1848 e il gennaio 1849 quando era diffusa l'idea che si potesse costituire una Confederazione italiana<sup>5</sup>. Successivamente era vissuto in esilio, dapprima in Piemonte (con viaggi nei maggiori Stati europei) e dal 1859 in Russia. Avendo conoscenti abbastanza importanti come Ivan Turgenev (ma anche il quasi omonimo decabrista Nikolaj) e Melgunov, Titov, Kavelin ecc., oltre l'esule Aleksandr Herzen, riuscì a divenire professore di letteratura italiana all'università imperiale di San Pietroburgo dove visse per un quarto di secolo. Dopo pochi anni di permanenza nella capitale zarista ebbe occasione di approfittare del centenario dantesco nel 1865 per allargare la sua attività dal campo strettamente universitario e intellettuale a un ambiente sociale più ampio, entrando in relazione con la rappresentanza del Regno d'Italia in Russia, capeggiata dal marchese Lodovico Incontri e poi da Luigi Maria Edoardo De Launay (in seguito ambasciatore a Berlino e fautore dell'adesione all'alleanza con Germania e Austria-Ungheria)<sup>6</sup>. Già il precedente lettore di letteratura italiana Giustiniani aveva chiesto invano il Bolšoj teatr (da non confondere con quello di Mosca) per celebrare Dante insieme con colleghi tedeschi e inglesi «car Dante n'est pas seulement italien mais cosmopolite»<sup>7</sup>. Toccò però a Pinto di tenere quella celebrazione, ma non in un teatro, con la prolusione del proprio corso all'Università, letta l'8 ottobre 1865 di fronte alle autorità accademiche e diplomatiche. Parlò allora di Dante, il suo poema e il suo secolo<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> E. VECCHI PINTO, *Michelangelo Pinto da Roma a Torino per la Confederazione Italiana (17 dicembre 1848 - 9 febbraio 1849)*, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma 1983.

<sup>6</sup> De Launay restò a San Pietroburgo dal 1864 al 1867 come inviato straordinario e ministro plenipotenziario. In tale veste cercò senza successo di guadagnare l'appoggio del governo russo all'alleanza tra Prussia e Italia che condusse alla sconfitta dell'Austria e all'annessione del Veneto al Regno d'Italia.

<sup>7</sup> M. CLEMENTI, *Michelangelo Pinto, l'Università di Pietroburgo e la lontana Unità d'Italia. Il volontario esilio di un ex rivoluzionario*, in «Nuova rivista storica», LXXX, 1996, 1, pp. 179-202.

<sup>8</sup> La lezione / conferenza, come le altre lezioni tenute all'università imperiale confluirono nel volume *Istorija nacional'noj literatury v Italii* (Storia della letteratura nazionale in Italia), pubblicato a San Pietroburgo nel 1869. L'opera si fermava a Boccaccio; un secondo volume, sebbene l'università avesse stanziato la somma di 400 rubli per pubblicarlo, non vide mai la luce. Nel 1891 a Napoli fu pubblicato un'ampia opera di Pinto che sembrava riassumere più o meno l'intero progetto editoriale: *Dante – Petrarca – Macchiavelli – Michelangelo*. Era stata tradotta dal francese (probabilmente il testo che servì di base anche per la versione

Molto significativa dal punto di vista pratico fu la creazione, per iniziativa di Pinto e di altre persone, di una Società italiana di beneficenza di cui si sentiva una certa necessità anche se la colonia italiana a San Pietroburgo non era molto numerosa. Questa società è stata studiata attentamente da Marco Clementi in un suo libro<sup>9</sup>, così come ulteriori simili iniziative italiane sul territorio russo: basta ricordare l'importantissima società che fu creata a Odessa, città che sino dalla fondazione vide una cospicua presenza di italiani<sup>10</sup>. La società di beneficenza di San Pietroburgo continuò a svolgere la sua attività fino alla Prima guerra mondiale e alle rivoluzioni del 1917. Non si trattò dunque di un'iniziativa effimera e, per quanto riguarda Pinto, essa lo mise in luce presso la rappresentanza italiana al punto che entrò nella carriera consolare che proseguì fino a tardissima età<sup>11</sup>, cioè ai primi anni del Novecento. Se quella iniziativa fu per l'esule romano una maniera per entrare nel mondo politico e sociale che contava, il 1865 fu anche l'anno in cui il mito di Dante trovò in Italia e fuori d'Italia la sua consacrazione ufficiale. In Russia ciò avvenne soprattutto per opera di Pinto.

Com'è noto, il mito di Dante andò sviluppandosi sin dalla prima parte dell'Ottocento con il contributo di personalità illustri italiane come Alfieri, Foscolo, Mazzini e molti altri, nonché straniere: tra queste basterà citare lord Byron. È abbastanza chiaro che il mito di Dante aveva sicuramente un aspetto squisitamente letterario, ma al contempo era fortemente caratterizzato in senso ideale e politico. La sua figura in campo letterario cominciò a sospingere un po' in secondo piano altri autori fino a tutto il Settecento a lui preferiti, incluso Petrarca, ma soprattutto fu utilizzata come elemento propulsivo e simbolico del movimento nazionale nel suo insieme, volto a far riconoscere l'identità italiana e indirizzato eventualmente alla costituzione dello Stato nazionale, come poi concretamente avvenne grazie ai successi conseguiti nel biennio 1859-1861. Nel 1865, come nota Bruno Tobia<sup>12</sup>, Dante divenne un *genius temporis*, essendo proiettato dalla dimensione locale a quella nazionale. E per usare le parole di chi per primo a fine 1859 propose di festeggiare alla grande il sesto centenario della nascita, Dante fu "un uomo che pugnò con la spada e con la penna". Era Gustavo

---

russo) da un lontano suo parente, monsignor Antonio Pinto di Pescopagano.

<sup>9</sup> M. CLEMENTI, *Ricchezza e povertà straniera nella Russia degli zar: la beneficenza italiana da Pietroburgo al Caucaso, 1863-1922*, Periferia, Cosenza 2000.

<sup>10</sup> G. LAMI, *Per una storia della città di Odessa*, in «Mediterranea», 51, 2021, pp. 41-62.

<sup>11</sup> Si ricordi che la carriera consolare aveva termine solo su richiesta dell'interessato o per motivi gravi (morte inclusa), non per raggiunti limiti di età.

<sup>12</sup> B. TOBIA, *La statuaria dantesca nell'Italia liberale. Tradizione, identità e culto nazionale*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 109, 1997, 1, p. 77.

Strafforello, erudito ligure<sup>13</sup>.

Ricordata di sfuggita la funzione politica che assunsero gli studi e le commemorazioni dedicate all'Alighieri nel contesto del Risorgimento italiano, sia consentito un breve excursus sul successo di Dante in Russia in età contemporanea. Una vera conoscenza dell'opera del Fiorentino in terra russa vi fu solo dal Settecento, mentre traduzioni prima parziali e poi integrali comparvero dall'Ottocento. Amici di Aleksandr Sergeevič Puškin ma anche suo zio tradussero pagine dantesche o ne scrissero. L'italiano G. Rubini a inizio XIX secolo pubblicò a Mosca un'edizione italiana per gli studenti dell'università. Seguì il fondamentale saggio di Pëtr Katenin *Dante i ego vremja* (Dante e il suo tempo).

Dopo la traduzione non professionale dell'Inferno (*Božestvennaja Komedija*) da parte di Elizaveta Vasil'evna Kologrigova (che usava lo pseudonimo Fëdor Fan Dim), Dmitrij E. Min, un professore di medicina legale, produsse la prima versione di buon livello dell'intero poema: intraprese l'opera tra gli anni Quaranta e Sessanta dell'Ottocento, ma essa fu completata nel 1907 quando furono pubblicate le due ultime cantiche. Seguirono molti altri traduttori e studiosi: Dmitrij Dmitrijevič Minaev (il quale pubblicò la sua traduzione tra il 1874 e il 1879), Ol'ga N. Čumina, e si andò avanti fino a Mikchail L. Lozinskij che ottenne il premio Stalin per l'edizione della *Divina Commedia* pubblicata nel 1946. Solo postuma apparve nel 1955 la molto apprezzata versione del primo canto dell'Inferno, in terzine, dovuta a Valerij Ja. Brjusov che a Dante fu vicino in altri scritti<sup>14</sup>. Di recente Olga Sedakova ha tradotto tre canti, ma in versi liberi e ha scritto il saggio *Perevesti Dante* (Tradurre Dante). Secondo la sua opinione i letterati e studiosi russi hanno apprezzato la novità, l'audacia di Dante che proprio a causa di ciò non si può leggere senza i commenti, giudicandolo scrittore fuori dagli schemi del razionalismo del Settecento e del naturalismo dell'Ottocento<sup>15</sup>. La letteratura russa, inoltre, è inondata da riferimenti a Dante che la grande poetessa Anna Achmatova diceva di leggere di continuo<sup>16</sup> e al quale dedicò una poesia del 1936. Tra tutte le varie opere in cui egli fa capolino è giusto citare *Conversazione su Dante* (*Razgovor o Dante*) di Osip Mandel'stam<sup>17</sup>, scritta in Crimea dettandola alla moglie Nadežda

<sup>13</sup> CONTI, *Il Sommo italiano*, cit., p. 51.

<sup>14</sup> C.G. DE MICHELIS, s.v., in *Enciclopedia dantesca*. Tale scritto è ben più ricco della notizia sintetica che qui si presenta.

<sup>15</sup> Per queste e altre notizie *ibidem*.

<sup>16</sup> J. COLINA, *Il grande filosofo russo Kantor svela l'influenza cattolica nel suo Paese*, in «Zenit», on line, 3 aprile 2011.

<sup>17</sup> O. MANDEL'STAM, *Conversazione su Dante*, a cura di R. Faccani, Il melangolo, Genova 2015<sup>3</sup>. C. TENUTA, *Dante in Crimea. Osip Mandel'stam e la «Divina Commedia»: poesia ed*

Khazina, nel 1933, ma a causa della censura pubblicata solo nel 1967.

In Russia, invero, esiste quasi un culto di Dante: basta ricordare che da tempo è stata istituita una Commissione dantesca permanente presso l'Accademia delle scienze. La biblioteca n. 183, in via Stroitelej a Mosca, è dedicata a Dante e il 26 febbraio 2022 ha ospitato l'inaugurazione di una mostra di argomento dantesco<sup>18</sup>, sia pure tenuta in tono minore a causa dell'invasione militare russa in Ucraina. Nell'importantissima Biblioteca delle letterature straniere vi sono 600 opere o edizioni dantesche, in genere provenienti dalla biblioteca del re di Sassonia Federico Augusto, un innamorato di Dante. Nel 1991 è stata ricostituita a Mosca la Società Dante Alighieri (fatta da russi) che era già esistita tra 1908 e 1917<sup>19</sup>. Insieme con la Tass ha dato vita alla manifestazione "I cerchi di Dante", di carattere prosopografico.

Le iniziative di Pinto in Russia erano evidentemente legate alla corrente di pensiero risorgimentale. Lo dimostrano anche suoi scritti - spesso poetici - che non hanno a che vedere direttamente con Dante, ma presentano concetti di carattere patriottico che con il mito dantesco ben si coniugavano. Però ancor di più, ovviamente, lo dimostra ciò che Pinto scrisse proprio sul poeta fiorentino. Non furono poche pagine: in sostanza esse costituirono la forma edita che presero le sue lezioni universitarie dedicate specificamente al sommo poeta e, come si è visto, finirono per confluire in un volume non piccolo. Di sfuggita voglio ricordare che Pinto non mancò anche di dedicare altri corsi monografici a Petrarca e a Boccaccio, nonché ad altri autori (Guerrazzi, autore per lui contemporaneo) e temi di letteratura italiana. Sicuramente gli ideali politici che lo animavano, caratterizzarono fortemente la sua produzione di storico e critico della letteratura. Di fatto non c'era separazione tra storia politica e storia letteraria. Molti anni dopo, nel 1897, scriveva a Raffaele Giovagnoli: «Era il lavoro dei secoli che aveva scalzato la Roma Papale. Era il genio di Dante, il cuore di Michelangelo, la mente di Macchiavelli, la penna di Alfieri, la passione di Foscolo, la sferza di Parini, la rassegnazione di Pellico, la pietà di Manzoni, lo spirito cavalleresco di Azeglio, il fulmine di Guerrazzi, la fede di Mazzini, il sacrificio di Carlo Alberto, il senno di Cavour, la spada di Garibaldi, la lealtà di Vittorio

---

*esilio in una lettura novecentesca*, in «Intersezioni», 2019, 2, pp. 3-19.

<sup>18</sup> La mostra (purtroppo chiusa dopo pochi giorni) si intitola "Un mirabile Inferno. Dante illustrato da Amos Nattini" ed è stata organizzata dall'Istituto Italiano di Cultura con il patrocinio dell'Ambasciata d'Italia a Mosca; "Giornale diplomatico", on line, 22 febbraio 2022. Anche il Centro Voznesenskij di Mosca ha esposto in gennaio-febbraio 2022 un famoso ritratto di Dante, dovuto ad Agnolo Bronzino (ovvero il Bronzino).

<sup>19</sup> A. MASI, *L'italiano e l'italianità a Mosca*, in "Pagine della Dante", 17 marzo 2020.

Emanuele che avevano spianato la via e apparecchiato il terreno»<sup>20</sup>.

Questa simbiosi tra politica e letteratura era particolarmente evidente nelle pagine dedicate a Dante. Esse furono date alla luce in italiano ma anche in russo grazie alla traduzione di Sofia Nikitenko<sup>21</sup>. Questo è particolarmente importante ricordarlo perché inevitabilmente furono tradotte anche delle parti poetiche della produzione dantesca e solo in alcuni casi fu utilizzata la precedente traduzione dovuta a Dmitrij E. Min (1855). A testimonianza della su ricordata simbiosi ecco la chiusa del testo pubblicato da Pinto sul grande Fiorentino: “De là il parle en prophète, il ordonne en maître, il juge en Dieu. De là il déclare que l’émancipation sociale, l’indépendance politique et la liberté de conscience, sont les trois principes sur lesquels doit s’appuyer la nouvelle société, principes qu’après six siècles de travail nous avons vu triompher par l’unification de l’Italie; et se proclamer à l’univers donné sur le tombeau même de l’Allighieri»<sup>22</sup>.

Alcuni studiosi russi hanno giudicato in maniera forse fin troppo generosa il Pinto dantista. Vorrei qui citare Vladimir E. Grabar', Ilija N. Goleniščev-Kutuzov, Mikhail P. Alekseev e altri<sup>23</sup>. È interessante vedere come si tratti di giudizi formulati nel contesto di una Russia non più zarista ma sovietica. Ciò che sicuramente interessava gli studiosi di epoca sovietica era il carattere politico ben evidente in ciò che il professore italiano scriveva su Dante. In questo senso, come ho già detto, veramente si rientrava in una tradizione che si era andata creando nel corso dell'Ottocento e si deve anche aggiungere che, tra la versione definita neo-guelfa e quella ghibellina, Pinto propendeva per la seconda. In opere dedicate alla questione romana - che a lui stava particolarmente a cuore - espresse chiaramente il convin-

<sup>20</sup> La lettera è datata Amburgo, 24 ottobre 1897; si veda GUIDA, *Michelangelo Pinto, un letterato e patriota romano tra Italia e Russia*, cit., p. 171.

<sup>21</sup> ПОТАПОВА, *Russko-ital'janskije literaturnje zvjazi. Vtoraja polovina XIX v.*, cit., p. 49, nota 79. Dopo essere stato pubblicato nella rivista «Otočestvennye zapiski» e nell'annuario dell'Università imperiale, il testo di Pinto fu pubblicato come volume di 182 pagine (*Dante: ego poema i ego vek*, Golovin, Sankt Peterburg 1866).

<sup>22</sup> GUIDA, *Michelangelo Pinto, un letterato e patriota romano tra Italia e Russia*, cit., p. 116.

<sup>23</sup> V.E. GRABAR', *Svjaščennaja Rimskaja imperija v predstavlenii publicistov XIV veka* (Il Sacro Romano Impero nella rappresentazione dei pubblicisti del XIV secolo) in «Srednie veka», I, 1942, pp. 90-92; I.N. GOLENIŠČEV-KUTUZOV, *Tvorčestvo Dante i mirovaja kultura* (L'opera di Dante e la cultura mondiale), Nauka, Moskva 1971; M.P. ALEKSEEV, *Mikelandželo Pinto. Neskol'ko dannyh k ego charakteristike po russkim istočnikam* (Alcuni dati della sua personalità secondo fonti russe), in *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 23-41. Anche Ettore Lo Gatto, tra i fondatori della slavistica italiana, ricordava brevemente il successo di Pinto dantista in Russia nel saggio *Sulla fortuna di Dante in Russia* (in *Saggi sulla cultura russa*, Ricciardi, Napoli 1923).

cimento che Roma poteva ospitare due principi, uno con competenza in campo religioso e l'altro re del neocostituito Stato nazionale italiano. Ecco come riprendeva<sup>24</sup> a suo modo il problema impostato da papa Gelasio I alla fine del V secolo.

Alla patria (se ne riportano solo alcune quartine)

Sciolto il Sovran Pontefice  
D'ogni mondan pensiero,  
Da quell'ecclse sfere  
Ove non può fallir,

Reso alle cure mistiche  
Del sacro ministero  
Al successor di Piero  
Si curva ogni fedel.

Pregghi, perdoni e vigili  
Sul popolo cristiano  
E assiso in Vaticano  
Prosegua a benedir.

E in lui, cui fur d'impaccio  
Scettro, corona e brando,  
Onora il venerando  
Interprete del Ciel.

Ma a lui dappresso il Principe  
Porti giustizia in soglio  
E in vetta al Campidoglio  
Sia coronato il Re.

Entrambi in Roma seggano  
Ove con nuovo esempio  
Uno per trono il Tempio  
L'altro la Reggia avrà.

L'uno rettor dei popoli  
Lascia imperar la legge  
L'altro col dogma regge  
Dei popoli la fe'.

E la città Romulea  
Del doppio incarco altera  
Custodirà severa  
La doppia maestà.

E ciò che Pinto scriveva a riguardo della fine del potere temporale che non comportava una diminuzione di quello spirituale del Papa, si ritrovava nell'interpretazione che egli dava della figura del grande Fiorentino. Quest'ultimo era il simbolo di una identità nazionale formatasi sin dal Medioevo e che solo a causa di una somma di eventi di carattere politico e militare non aveva potuto manifestarsi attraverso una adeguata formazione statale. Nel secolo delle nazionalità questa identità doveva trovare e trovò il suo *ubi consistam* all'interno del Regno d'Italia, mentre la grande cultura e la grande letteratura dei secoli passati potevano costituire

<sup>24</sup> GUIDA, *Michelangelo Pinto, un letterato e patriota romano tra Italia e Russia*, cit., p. 113.

la più convincente giustificazione dell'operazione politica portata a compimento e dovevano fornire ai sudditi del Regno la convinzione di essere parte di un aggregato sociale che a ragione era lecito definire nazione. Senza indugiare nell'eterna discussione se le nazioni preesistano agli Stati o se da questi siano inventate, è indiscutibile che una politica culturale, dalla semplice diffusione dell'istruzione elementare (come non ricordare l'analfabeta principe di Serbia Miloš Obrenović che verso la metà dell'Ottocento chiamò gli intellettuali d'oltre frontiera perché fondassero le scuole necessarie al popolo?)<sup>25</sup> alle più raffinate operazioni intellettuali, sicuramente costituiva la migliore base su cui mantenere l'esistenza dello Stato nazionale. Per Pinto esso doveva essere monarchico - nonostante i suoi trascorsi nella Repubblica romana - ma soprattutto costituzionale e fondato su principi di libertà. La religione da tutto ciò non avrebbe dovuto soffrirne - ma egli non era un grande credente - potendo conservare la sua sfera di fianco a quella dello Stato.

Dante era una sorta di "santo laico" anche per quell'intellettuale italiano in stretto dialogo con il mondo culturale russo: Pinto fu il primo a tradurre Puškin, sia pure per tre brevi componimenti (per inciso un autore che conosceva Dante e qualcosa gli doveva). A Pinto si potevano adattare le parole usate proprio nel 1865 da un suo antico e illustre amico, Terenzio Mamiani che nel saggio *Della politica di Dante Alighieri* scriveva: "Dante sembra aver profetato all'Italia la presente unità politica, la monarchia temperata di libertà, il disfacimento del potere temporale e il dover ritornare la Chiesa cattolica a maggiore sincerità e uso di vita spirituale"<sup>26</sup>.

Sotto l'ombrello di Dante è noto che si raccolsero più interpretazioni e teorie politiche. Perciò esso fu celebrato dai cattolici, particolarmente nel 1921, ma già papa Pecci apprezzava molto il Fiorentino, e poi dal regime fascista. Nel caso qui trattato si restava nel solco di una interpretazione nazionale e liberale. Lo stesso Pinto, pochi anni prima del sesto centenario, aveva esultato e lodato una conquista di libertà in quell'Impero zarista che sembrava il più conservatore d'Europa. Nel 1861 lo zar Alessandro aveva abolito la servitù della gleba ricevendo perciò i più vasti apprezzamenti in Europa e in America. Lo lodò persino Garibaldi, come pure Mark Twain. E il nostro Pinto non fu da meno con una lunga *Ode allo zar liberatore* dai

<sup>25</sup> G. CASTELLAN, *Histoire des Balkans. XIVe – XXe siècle*, Fayard, Paris 1991, p. 245. Per sottolineare l'importanza del contributo dei serbi più colti che provenivano d'oltre frontiera, dall'Impero d'Austria, si diceva che "il Montenegro con i suoi forti guerrieri impedì che i serbi sparissero; la Vojvodina con le sue scuole e pubblicazioni li salvò dalla loro ignoranza"; L.S. STAVRIANOS, *The Balkans since 1453*, Hurst, London 2001, p. 235.

<sup>26</sup> CONTI, *Il Sommo italiano*, cit., pp. 31-32.

ritmi manzoniani.

Duro gravonne gli omeri  
 Di servitude il peso;  
 Servi nascemmo, e liberi  
 Un cenno tuo ne ha reso;  
 [...]  
 Noi gemevamo, miseri,  
 Qual gregge abbandonato,  
 Quando dal regio soglio  
 Tu correggevi il fato,  
 E tua virtù magnanima  
 Vincendo ogni altro vanto,  
 Uguale a te soltanto,  
 A Dio t'assomigliò.

A riguardo della celebrazione di Alessandro II, si può riportare come essa ebbe una rappresentazione pubblica in Bulgaria che consente una tenue comparazione con la raffigurazione del mito dantesco. Sempre sulla scia dell'uso politico in senso nazionale di Dante, il movimento irredentista italiano lo fece suo e nel 1891 si pensò di innalzare una statua per ricordarlo a Trento, ancora inclusa nei confini dell'Impero austro-ungarico. Tollerata dalle autorità nonostante il significato irredentistico fosse chiaro, se ne affidò la realizzazione allo scultore fiorentino Cesare Zocchi (l'inaugurazione avvenne nel 1896). Dalla stessa famiglia venne un altro scultore, Arnaldo, che realizzò tra il 1901 e il 1903 a Sofia la statua allo zar liberatore, situata nel punto più centrale della città. Le due statue e le epigrafi che vi furono apposte ebbero una simile storia cangiante e controversa, con successive mutazioni del loro testo per motivi politici<sup>27</sup>. Peraltro, Fulvio Conti nel suo libro parla anche per altre statue dedicate a Dante di “guerre epigrafiche”.

Concludendo, senza cadere negli eccessi di qualche studioso russo, l'approccio di Pinto a Dante e i suoi scritti sembrano rispettare lo spirito del tempo, nonostante la lontananza dalla penisola italiana, e paiono

<sup>27</sup> Ciò che avvenne a Trento lo si legga in CONTI, *Il Sommo italiano*, cit., pp. 95-96. L'epigrafe della statua realizzata a Sofia era “Allo zar liberatore”, ma in epoca comunista divenne “Ai russi liberatori”, salvo venire ripristinata la versione originale dopo la fine del regime comunista. Si veda P. ŠOPOVA - R. SPASOV, *La liberazione della Bulgaria e lo scultore italiano Arnaldo Zocchi*, Paradigma, Sofia 2019.

essere consonanti con le idee di molti altri commentatori politici, più che letterari, di Dante e capaci di diffondere tali principi in un ambiente, sia pure di élite come l'università imperiale e i cenacoli letterari, che a essi si apriva (come si schiudeva alla cultura occidentale in genere) nonostante la ritrosia della politica russa a compiere trasformazioni troppo radicali.

FABIO DI GIANNATALE

*Dante e il cattolicesimo politico in epoca risorgimentale*

«Pare che nessun bell'ingegno si rassegni a lasciar questa vita, senza legare all'Italia una nota storica, uno schiarimento scientifico, di una riforma almeno d'un punto o di una virgola nel testo della Divina Commedia»<sup>1</sup>. In questi termini Carlo Cattaneo, nella sua sferzante recensione alla *Vita di Dante* di Cesare Balbo, pubblicata nell'aprile del 1839 nelle pagine del «Politecnico», criticava gli eccessi del *revival* dantesco che già in quei primi decenni del XIX secolo stava degenerando in una sorta di «Dantemania».

Pur riconoscendo il giusto tributo ai poemi montiani e agli scritti di Alfieri, Bocalosi, Cuoco, Gianni e pochi altri che, nel nuovo clima culturale generato dalla Rivoluzione francese, colsero le prospettive di una lettura politica dell'opera di Dante e contribuirono in maniera incisiva ad eleggere il poeta fiorentino nel Pantheon delle itale glorie, spodestandovi Petrarca<sup>2</sup>, è indubbio che fu Foscolo l'iniziatore e «il protagonista principe»<sup>3</sup> di questo culto dantesco. Dapprima delineando nei versi *Dei Sepolcri* e in altri scritti giovanili l'immagine del «Ghibellin fuggiasco»<sup>4</sup> fustigatore della «tirannia de' pontefici»<sup>5</sup> ed antesignano dello spirito «giacobino e democratico»<sup>6</sup> e, successivamente, nei saggi dell'esilio inglese, raffigurandolo come un riformatore della religione e della morale e attribuendo alla *Commedia* «una missione profetica», finalizzata a ricondurre la Chiesa cattolica sulla via dell'insegnamento evangelico con il suo conseguente distacco da ogni dominio terreno<sup>7</sup>. Il poeta di Zante fu, dunque, il capostipite della corrente

<sup>1</sup> C. CATTANEO, *Vita di Dante, di Cesare Balbo*, in «Il Politecnico», 4 (1839), pp. 381-394, 383.

<sup>2</sup> A. QUONDAM, *Petrarca, l'italiano dimenticato*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 35-82.

<sup>3</sup> F. CONTI, *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma 2021, p. 20.

<sup>4</sup> U. FOSCOLO, *Dei Sepolcri. Carme*, Bettoni, Brescia 1807, p. 13.

<sup>5</sup> U. FOSCOLO, *Esame di Niccolò Ugo Foscolo su le accuse contro Vincenzo Monti*, Pirotta e Maspero, Milano 1798, p. 8.

<sup>6</sup> M. SCOTTI, *Dante nella critica del Foscolo*, in *Foscoliana*, Mucchi, Modena 1997, p. 153.

<sup>7</sup> U. FOSCOLO, *Art. IX. Dante, with a new Italian Commentary, by G. Baglioli [Biagioli], Paris 1818. The vision of Dante, translated by the Reverend H.F. Cary, A. M.; 3 vol. 18<sup>mo</sup>, London*

laica e neoghibellina dell'opera dantesca alla quale si affiancò ben presto quella cattolica e guelfa, sebbene – ha rimarcato Aldo Vallone – «molte e varie» furono le vie che portarono a Dante, ed una classificazione che non tenesse conto dell'eterogeneità e della complessità delle diverse idee politiche, sociali e culturali che animarono il movimento risorgimentale non potrebbe che risultare semplicistica<sup>8</sup>.

Non vanno trascurate, inoltre, le diverse letture dantesche promosse all'interno dello schieramento cattolico intransigente composto da coloro che, trincerandosi a difesa delle prerogative del clero e del potere temporale della Chiesa, si opponevano alle ideologie e ai modelli della società moderna, non concependo la possibilità «di una convivenza tra gli uomini distinta dalla *societas christiana* differente dal sistema dell'*ancien régime*»<sup>9</sup>. Schieramento, quest'ultimo, certamente più compatto rispetto a quello filorisorgimentale, ma ugualmente diviso tra coloro che si adoperarono per denunciare gli abbagli e i paradossi presenti nelle interpretazioni di chi aveva eletto l'autore della *Commedia* a precursore dell'indipendenza nazionale, promuovendo al tempo stesso commenti alternativi che offrivano un'immagine di Dante rispettoso dei dogmi del cattolicesimo e dell'autorità pontificia<sup>10</sup>; e coloro – appartenenti ad una compagine comunque

---

1818, in «The Edinburgh Review», vol. XXIX, n. LVIII, February 1818, pp. 453-474; Id., *Art. II. Osservazioni intorno alla questione sopra la originalità del poema di Dante*, di F. Cancellieri, Roma 1814, in *Ivi*, vol. XXX, n. LVIII, September 1818, pp. 317-351; Id., *Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della Commedia di Dante*, in *La Commedia di Dante Alighieri illustrata da Ugo Foscolo*, t. I, Pickering, Londra 1825, pp. 1-435.

<sup>8</sup> A. VALLONE, *Storia della critica dantesca dal XIV al XX secolo*, t. II, Vallardi, Padova 1981<sup>2</sup>, p. 739.

<sup>9</sup> U. PARENTE, *Il Risorgimento e il paradigma intransigente*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società Stato (1861-2011)*, a cura di A. Melloni, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2011, pp. 631-639.

<sup>10</sup> Si veda, tra i tanti, A. BRESCIANI, *Sopra il Romanticismo. Articoli recitati nell'Accademia di Belle Lettere d'una celebre Università italiana nel febbrajo dell'anno 1829*, in «Continuazione delle Memorie di religione, di morale e di letteratura», VII, n. 19, 1839, pp. 61-124, in particolare pp. 83-86, 94-96; G.B. PIANCIANI, *Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma. [...] Disquisizione di Gabriele Rossetti*, in «Annali delle scienze religiose», X, n. 28, 1840, pp. 3-46; n. 29, pp. 265-299; n. 30, pp. 322-339; Id., *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle di A.F. Ozanam*, in *Ivi*, X, n. 30, 1840, pp. 402-432; C.M. CURCI, *I sensi di Dante circa il Pontificato Romano e i Pontefici de' suoi tempi*, in «La Scienza e la Fede», VI, 1843, pp. 259-283; F. BERARDINELLI, *Il concetto della Divina Commedia di Dante Alighieri. Dimostrazione*, Rondinella, Napoli 1859. Per un approfondimento sulla lettura dantesca promossa nella prima metà dell'Ottocento dai padri della Compagnia di Gesù rinvio a F. DI GIANNATALE, *Il «cantore della rettitudine evangelica e cattolica». Gesuiti interpreti di Dante nel Risorgimento*, in «Storia e Politica», 2, 2017, pp. 333-362.

minoritaria – che invece accusavano il poeta fiorentino di aver offeso non solo con un linguaggio «allegorico, satirico e malizioso [ma anche] palese e letterale Ecclesiastici, Vescovi, Cardinali, Sommi Gerarchi», tanto da, in alcuni casi, auspicare la messa all'*Indice* anche delle cantiche<sup>11</sup>. Del resto non bisogna dimenticare che la *Monarchia*, data alle fiamme a Bologna nel 1329 per ordine del cardinale Bertrando del Poggetto, era inserita già da oltre tre secoli nell'*Index librorum prohibitorum*<sup>12</sup> dove vi rimarrà fino al 1900, quando sarà espunta in seguito alla radicale revisione promossa da Leone XIII che nella Costituzione *Officiorum ac numerum* del 25 gennaio 1897 aveva richiesto che l'*Indice* fossa adattata alle esigenze dei nuovi tempi.

Fu proprio il giudizio negativo nei confronti del trattato politico dantesco uno degli elementi di convergenza più significativi delle varie interpretazioni proposte dai protagonisti dell'ampio schieramento cattolico. Bollata come una «strana aberrazione dello spirito ghibellino»<sup>13</sup>, un «abbiattissimo libro»<sup>14</sup> «strano quasi da sé»<sup>15</sup>, «un'utopia»<sup>16</sup>, una «strana [...] fantasia»<sup>17</sup>, la *Monarchia*, nonostante il parziale recupero da parte della storiografia politica neoghibellina attestato anche dal numero crescente di edizioni date alle stampe a partire dell'ultimo decennio del secolo precedente, ebbe scarsa fortuna nel corso dell'Ottocento, essendo considerata un'opera minore rispetto alla grandezza della *Commedia*<sup>18</sup>.

Tra i primi esponenti del cattolicesimo liberale a dedicarsi all'opera del Fiorentino fu Antonio Rosmini con lo scritto *Della dottrina politica*

<sup>11</sup> P.B. DAVALLI, *Lo Inferno della Commedia di Dante Alighieri, col commento di Guiniforto delli Bargigi, tratto da due manoscritti inediti del secolo decimo quinto, con introduzione e note dell'avv. G. Zacheroni*, in Archivio della Congregazione della Fede, Segnatura CL1840-1849, t. 1, parte 2, fasc. 1, ff. 75r-78r; G.A. BIZZARRI, *Lo Inferno della Commedia di Dante Alighieri, col commento di Guiniforto delli Bargigi [...] con introduzione e note dell'avv. G. Zacheroni*, ivi, ff. 44r-44v.

<sup>12</sup> *Index des livres interdits*, a cura di J.M. de Bujanda, vol. III, Centre d'Études de la Renaissance Université de Sherbrooke, Médiaspaul, Montréal - Librairie Droz, Genève 1987, pp. 255-256 e 401; vol. VIII, 1990, p. 428.

<sup>13</sup> C. BALBO, *Vita di Dante Alighieri*, vol. II, Pomba, Torino 1839, p. 273.

<sup>14</sup> C. CANTÙ, *Margherita di Pusterla racconto storico*, presso gli Editori, Firenze 1838, p. 253.

<sup>15</sup> CURCI, *I sensi di Dante*, cit., p. 282.

<sup>16</sup> G.B. PIANCIANI, *Dante et la philosophie catholique del sig. Ozanam. Nuova edizione aumentata e corretta*, in «Annali delle scienze religiose», II, n. 4, 1846, pp. 14-17.

<sup>17</sup> V. GIOBERTI, *Del Primato morale e civile degli Italiani*, vol. I, dalle stampe di Meline, Cans e Compagnia, Brusselle 1843, pp. 189-191.

<sup>18</sup> G. CARLETTI, *Alle origini della metapolitica. Dante prima del pensiero moderno*, in *Vocabulum juris. Omaggio a Francesco Mercadante*, a cura di G. Sorgi, Giappichelli, Torino 2005, pp. 68-87.

*di Dante*<sup>19</sup>, composto durante gli anni universitari patavini (1821-1822) quando, leggendogli le opere del Fiorentino «con voce che gli usciva dal petto profondo», stimolò l'amico Tommaseo ad accostarsi alla lettura del poema<sup>20</sup>. Il saggio, che sarebbe dovuto essere parte di uno studio organico su Dante di cui non restano però che alcuni abbozzi manoscritti<sup>21</sup>, presenta alcune intuizioni significative rispetto allo stato dell'arte raggiunto dagli studi danteschi in quei primi anni Venti dell'Ottocento, ravvivati dai saggi inglesi foscoliani con i quali però il Roveretano non sembra confrontarsi. Interessante, in particolare, è il rilievo attribuito alla *Monarchia* ritenuta la chiave interpretativa delle idee politiche nella *Commedia*, il cui fine ultimo sarebbe «il social reggimento» espressione dell'Etica aristotelica<sup>22</sup>. L'apologia della Monarchia «umana» che deve conformarsi a quella «divina» è, infatti, riproposta indirettamente in più luoghi delle cantiche: dalla pena attribuita a Giuda, Bruto e Cassio «rei del massimo dei delitti», cioè il tradimento di Cristo e quello di Cesare, alla scelta di Virgilio, il cantore dell'origine dei Romani, a suo «duca» tra i dannati dell'Inferno. Alla luce dei principi espressi nel trattato politico dantesco, Rosmini spiega, inoltre, la collocazione di Cesare e Giustiniano nella terza cantica, dove «l'Imperio spirituale» è descritto come «esempio dell'Imperio umano», e quella di Catone l'Uticense a presidiare la porta del Paradiso il quale «libertà andava cercando» nel partito della repubblica mentre il Fiorentino «nel reggimento di un solo. [...] È verosimile – scrive Rosmini – che se Catone non avesse peccato contro la Monarchia, sarebbe stato posto da Dante nel XX canto del *Paradiso*» tra gli spiriti giusti<sup>23</sup>.

Ma il Roveretano dà una valenza prevalentemente politica anche al *De vulgari eloquentia* in cui Dante «spianando tutti i dialetti d'Italia, vuol fare tutti uguali, e non vuole che una città vanti la sua lingua sopra quelle dell'altre, [così come] vuole che tutti i nobili italiani amando l'Italia tutta, e non solo il proprio paese, usino anche un parlare universale e nobile [chiamato] cortigiano della corte ch'egli immagina in Italia»<sup>24</sup>. Il

<sup>19</sup> A. ROSMINI, *Della dottrina politica di Dante*, in ID., *Pensieri e dottrine trascelti dalle opere di Antonio Rosmini ordinati e commentati in servizio della letteratura e delle arti belle*, a cura di P. Perez, vol. II, Bertolotti, Intra 1870-73, pp. 251-267.

<sup>20</sup> N. TOMMASEO, *Antonio Rosmini*, in «Rivista Contemporanea», III, 1855, p. 833.

<sup>21</sup> Tra gli scritti sul Fiorentino dell'abate roveretano si veda, inoltre, la *Lettera sul primo canto di Dante* (1821) e le *Brevissime annotazioni sopra Dante Alighieri* (1821), pubblicati postumi in A. DOMINICIS, *Il giovane Rosmini e la critica dantesca*, in «Rivista Rosminiana», LX, 3 (1966), rispettivamente pp. 173-174 e 174-177.

<sup>22</sup> ROSMINI, *Della dottrina politica di Dante*, cit., p. 258.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 257-259.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 266-267.

«sistema politico» auspicato dal «fierissimo» ghibellino per conseguire la pace universale – afferma Rosmini condividendo le tesi di Gravina<sup>25</sup> – pur attribuendo al monarca universale la «potestà [...] sopra tutti gli altri Principi», non precludeva a ciascun «paese» di conservare la propria libertà: da tutti gli scritti di Dante emerge chiaramente, infatti, che «egli cercò con la sua penna di riunire in un corpo solo tutti gl'Italiani, pungendo i partiti e tutto quello che avesse idea di privato e di municipio [...] e punge i difetti di quasi tutte le città d'Italia, acciocché, tolti questi, esse potessero riunirsi insieme»<sup>26</sup>. Del resto, ha evidenziato Felice Battaglia, nell'interpretazione rosminiana, il ruolo dell'imperatore dantesco è quello di «portatore di pace» sia all'Italia che «al turbato mondo cristiano»<sup>27</sup>.

La disamina dell'abate roveretano si chiude con alcune riflessioni sul tema dell'amor patrio di Dante, argomento centrale della recente *Apologia* di Giulio Perticari<sup>28</sup>, con il quale converge nel ritenere «grandissimo» l'amore del Poeta per la propria patria, le cui dinamiche, però, possono essere comprese solo alla luce delle tesi espone nella *Monarchia*. Dante infatti distingue tre matrici nella composizione del popolo fiorentino del tempo: quella originaria, discendente da Cesare, il fondatore della città, che nel XV canto dell'*Inferno* celebra senza limiti; quella proveniente da Fiesole e quella derivante dai villaggi intorno a Firenze stabilitasi in città all'indomani della distruzione per mano degli ostrogoti di Totila, duramente biasimati dall'autore della *Commedia* per aver introdotto in Firenze «soprattutto quell'orgoglio di lei, col quale voleva primeggiare in Italia, e quindi ingiuriare ai diritti di Roma che vuole sacratissimi»<sup>29</sup>.

Il saggio non incise sul dibattito dantesco ottocentesco perché non fu mai dato alle stampe da Rosmini il quale, circa trent'anni dopo la sua stesura, al canonico Giuseppe Gatti che gli chiederà un intervento sul poema, risponderà di «non aver più agio nel coltivare le amene lettere»<sup>30</sup>. Acceso fu

<sup>25</sup> G.V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, vol. II, Francesco Gonzaga, Roma 1708, pp. 167-170.

<sup>26</sup> ROSMINI, *Della dottrina politica di Dante*, cit., pp. 259-261.

<sup>27</sup> F. BATTAGLIA, *Rosmini interprete di Dante e di Marsilio da Padova*, in «Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali. Rendiconti», LXI, 1972-1973, pp. 125-132. Per un approfondimento rinvio a G. CARLETTI, *Il Dante di Felice Battaglia*, in «Il Pensiero Politico», 3, 2016, pp. 353-382.

<sup>28</sup> G. PERTICARI, *Dell'amor patrio di Dante e del suo libro intorno il Vulgare Eloquio. Apologia*, in V. MONTI, *Proposta di alcune correzioni al Vocabolario della Crusca*, vol. II, parte II, Imperiale Regia Stamperia, Milano 1820, pp. 1-447.

<sup>29</sup> ROSMINI, *Della dottrina politica di Dante*, cit., pp. 262-263.

<sup>30</sup> G. GATTI, *Beatrice ossia bellezze teologiche e letterarie della Divina Commedia*, Andrea Casuccio, Casale 1853, p. 101.

invece il confronto pubblicistico alimentato, dalla seconda metà degli anni Venti ai primi del decennio successivo, dal libro di Carlo Troya *Del Veltro allegorico di Dante* in cui l'Autore sostenne di aver identificato il Veltro dantesco nel condottiero ghibellino Ugucione della Faggiola<sup>31</sup>. Sollecitato dall'esortazione foscoliana a ricondurre la *Commedia* all'intreccio peculiare tra vita e spiritualità del Medioevo dantesco<sup>32</sup>, lo storico napoletano si prefisse di non idealizzare la figura del Fiorentino, attribuendogli indebitamente le proprie convinzioni politiche e religiose, ma di tenere distinte la grandezza del Poeta dalle scelte politiche dell'uomo, che «inacerbito dall'ingiusto esilio [...] aspreggiò sovente i suoi versi con siffatte invettive contro non pochi, dei quali era giusta cosa il tacere»<sup>33</sup>. La controversia, che si consumò soprattutto nelle pagine dell'«Antologia» del Vieusseux, vide coinvolti, tra gli altri, Karl Witte<sup>34</sup>, Niccolò Tommaseo<sup>35</sup>, Emanuele Repetti<sup>36</sup> e Gabriele Pepe<sup>37</sup>, questi ultimi legati all'Autore da una profonda amicizia che tuttavia s'incrinò, tra il 1826 e il '28, quando le indagini sull'età di Dante condussero Troya ad approfondire le matrici del guelfismo e del ghibellinismo e, di riflesso, la questione della donazione dell'Esarcato e della Pentapoli fatta da Pipino il Breve a papa Stefano II (756), confermata poi da Carlo Magno ad Adriano I, fornendo una presunta base giuridica allo Stato della Chiesa e al potere

<sup>31</sup> C. TROYA, *Del Veltro allegorico di Dante*, Giuseppe Molini, Firenze 1826. Nell'estate del 1832 Troya tornò nuovamente sull'argomento con un lungo saggio anonimo dal titolo *Del Veltro allegorico dei Ghibellini* pubblicato sulle colonne del «Progresso» di Napoli, in cui replicherà alle varie contestazioni di cui era stato oggetto nei sei anni precedenti ed indicherà in Ugucione l'unico Veltro dei Ghibellini e di chi si opponeva il trionfo dei Neri. Due scritti – ha rimarcato Vallone – «contigui per data e per spirito [che] valgono come interpretazione unica, seppur articolata, di una stessa vicenda storica» (A. VALLONE, *Carlo Troya dantista*, in *Studi di storia dell'arte, di bibliologia ed erudizione in onore di Alfredo Petrucci*, Carlo Bestetti-Edizioni d'Arte, Milano-Roma 1969, p. 140).

<sup>32</sup> FOSCOLO, *Art. II. Osservazioni intorno alla questione sopra la originalità del poema*, cit., pp. 321 e 344-345.

<sup>33</sup> TROYA, *Del Veltro allegorico di Dante*, cit., pp. 74-75.

<sup>34</sup> K. WITTE, *Canzone di Dante Alighieri in morte di Arrigo VII, tratta da un codice della Marciana di Venezia*, in «Antologia», XXIII, n. 69, 1826, pp. 56-57.

<sup>35</sup> K.X.Y. [N. TOMMASEO], *Il Veltro allegorico di Dante, e Appendice al discorso sul Veltro Allegorico* in «Antologia», XLIV, n. 130, 1831, pp. 3-26, 133-139; *Id.*, *Veltro di Dante*, in *Ivi*, XLV, n. 135, 1832, pp. 165-168.

<sup>36</sup> E. REPETTI, *Risposta al sig. colonnello G. P. sopra alcune congetture intorno all'Alighieri*, in «Antologia», XXV, n. 74, 1827, pp. 1-21.

<sup>37</sup> G. PEPE, *Rivista dantesca*, in «Antologia», XXIII, n. 68, 1826, pp. 85-92; *Id.*, *Sul Veltro allegorico, G.P. al sig. Repetti*, in *Ivi*, XXIV, nn. 71-72, 1826, pp. 274-281; *Id.*, *Sul Veltro della Divina Commedia. Al Marchese Gino Capponi*, in *Ivi*, XLV, n. 134, 1832, pp. 72-95; *Id.*, *Al Direttore dell'Antologia*, in *Ivi*, XLVI, n. 137, 1832, pp. 45-48.

temporale del pontefice. L'orientamento delle nuove ricerche storiche del Napoletano provocò lo sdegno sia di Pepe il quale lo accusò di essere «un propugnatore di dottrine screditatissime e [...] nemico dell'Italianità»<sup>38</sup>, sia di Repetti, che gli diede del «papista»<sup>39</sup>. Critiche a cui Troya replicò rivendicando la sua imparzialità di giudizio sul poeta fiorentino che lui ammirava per il «divino intelletto», disapprovandone però le scelte politiche, in particolare l'«aver cangiato parte» e l'«avere scritto il libro *De Monarchia* in favore dello straniero, sia di Lussemburgo, sia di Baviera» esortandoli «a mettere in cenere la sua patria»<sup>40</sup>.

Ai primi anni Trenta risale la cantica *La morte di Dante*, scritta da Silvio Pellico dopo la «virata spirituale»<sup>41</sup> che, all'indomani della scarcerazione dallo Spielberg, lo persuase a rielaborare le proprie posizioni ideologiche promuovendo una letteratura che fosse «un'ispirazione non solo liberale ma cristiana»<sup>42</sup>. Opponendosi alle letture di Foscolo e Rossetti, che avevano descritto l'autore della *Commedia* come un «rabbioso filosofo» professante «un cristianesimo diverso dal Romano», il Saluzzese ritrasse il Fiorentino negli ultimi istanti di vita mentre ripercorreva, in presenza di Guido da Polenta, le travagliate vicende della propria esistenza, condannando la sua ira «d'orgoglio e d'odio» riversata contro Firenze, e le «fraterne guerre» che avevano dissanguato la patria Italia, a testimonianza del fatto che l'esule fiorentino «non volle mai essere maestro di furori e d'incredulità, ma bensì di virtù religiose e civili». Quello raffigurato nella cantica è un Dante «sdegnoso di scismi e d'eresie e consonissimo a tutte le cattoliche dottrine»<sup>43</sup>, molto distante, dunque, sia da quello ghibellino e pacificatore, suo *alter ego*, descritto nell'inedita *Adella*, sia da quello «latore di un chiaro

<sup>38</sup> Si veda la lettera di Pepe a Troya, da Firenze, del 7 luglio 1827, in G. PEPE, *Epistolario. Vol. I. 1807-1829*, a cura di P.A. De Lisio, Società Editrice Napoletana, Napoli 1980, pp. 444-445.

<sup>39</sup> Si veda la lettera di Troya a Pepe del 4 agosto 1827, in G. DEL GIUDICE, *Carlo Troya. Vita pubblica e privata, studi, opere. Con appendice di lettere inedite e altri documenti*, Giannini, Napoli 1899, pp. LXXXI-LXXXVI.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. LXXXIV.

<sup>41</sup> A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2006<sup>2</sup>, p. 136. Sulla «conversione» pellichiana si vedano, però, le preziose riflessioni di R. PERTICI, *Uso pubblico della storia e questioni di metodo: Silvio Pellico "sterilizzato"?*, in «Ricerche di Storia Politica», I, 2005, pp. 59-70.

<sup>42</sup> Si veda la lettera a Cesare Balbo del 2 settembre 1831, in S. PELLICO, *Epistolario*, a cura di G. Stefani, Le Monnier, Firenze 1856, p. 78.

<sup>43</sup> S. PELLICO, *La morte di Dante*, in *Poesie inedite*, vol. II, Chirio e Mina, Torino 1837, pp. 285-300.

sentimento d'italianità<sup>44</sup> della *Francesca da Rimini* che concorse non poco ad alimentare il culto risorgimentale del poeta di Firenze. Tragedie entrambe composte nel clima repressivo della Restaurazione quando – ricorderà Brofferio descrivendo nelle sue *Memorie* il trionfale successo della *Francesca* pellicchiana – «bastava la breve apostrofe [di Paolo] all'Italia per agitare tutte le platee e scaldarle di entusiasmo di libertà e di indipendenza: due cose che nel discorso non erano, ma che da tutte venivano sottintese»<sup>45</sup>.

Se il *Veltro di Dante* lo stimolò ad approfondire i suoi studi danteschi, fu probabilmente la lettura della *Morte di Dante* a dare «l'ultima spinta»<sup>46</sup> a Cesare Balbo per la pubblicazione, nell'aprile del 1839, della sua biografia del poeta fiorentino che si rivelò un vero e proprio *best seller* divenendo ben presto – ricorderà Bartoli – «il testo sul quale si imparò la storia della vita dell'Alighieri», sebbene non fosse in buona parte che una riproposizione delle tesi troyane<sup>47</sup>. Tra le opere «più significative» della scuola cattolico-liberale<sup>48</sup>, nella *Vita di Dante* lo storico piemontese si propose di attualizzare la battaglia guelfo-ghibellina del Medioevo alle vicende risorgimentali<sup>49</sup>. Proiezione che lo indusse a rappresentare Dante come «una colomba», da opporre alla lettura eretica di Foscolo e a quella settaria di Rossetti<sup>50</sup>, ed a considerare provvidenziale lo stesso ruolo dei pontefici, «fondatori principalissimi» della civiltà italiana e oppositori dell'istituzione di un regno nazionale governato da «un imperatore

<sup>44</sup> G. FINOCCHIARO CHIMIRRI, *Francesca da Rimini nella fruizione ottocentesca mediata dal Pellico*, in «Studi Danteschi», XIX, 1972, p. 229.

<sup>45</sup> A. BROFFERIO, *I miei tempi. Memorie*, vol. VIII, Biancardi, Torino 1859, p. 291.

<sup>46</sup> BALBO, *Vita di Dante Alighieri*, vol. I, cit., p. 3.

<sup>47</sup> A. BARTOLI, *Della vita di Dante*, Sansoni, Firenze 1884, p. 322. La biografia balbiana, infatti, attinse molto dal *Veltro*, tanto che scrittore piemontese inviò una copia del libro allo storico napoletano con la dedica «Rimasugli de' lavori di Carlo Troya, raccolti dall'amico di lui» (È. MANDARINI, *Prefazione*, in C. TROYA – C. BALBO, *Della civile condizione dei Romani vinti dai Longobardi e di altre quistioni storiche. Lettere inedite*, Accattoncelli, Napoli 1869, p. X).

<sup>48</sup> B. CROCE, *Tentativi di storiografia scientifica*, in *La storiografia in Italia dai cominciamenti del secolo decimono ai giorni nostri*, in «La Critica», XV, 1917, p. 278.

<sup>49</sup> Su questo aspetto mi sembrano significative le osservazioni di Carlo Cattaneo che accusò Balbo di aver rappresentato «Dante come Dante non fu». Un abbaglio dovuto dallo «spirito di parte» dello storico piemontese il quale – scrive il Milanese – si professa guelfo, vuole tutti gli italiani associati al suo schieramento considerato «nazionale», ma si prefigge di chiarire il «vero animo» di Dante che fu uno scrittore «ghibellino» (CATTANEO, *Vita di Dante*, cit., pp. 387-390).

<sup>50</sup> F. DE SANCTIS, *Il sarcasmo come forma d'arte nel canto dei Simoniaci*, in *Lezioni inedite sulla Divina Commedia: i corsi torinesi del 1854-1855*, a cura di M. Manfredi, Morano, Napoli 1938, p. 207.

straniero»<sup>51</sup>. All'interno del paradigma filoguelfo fu collocata anche la figura del Poeta, celebrata fino a quando «la superbia e l'ira» fomentate da un ingiusto esilio l'avrebbero persuaso a sconfessare le sue precedenti idee politiche a favore del partito «delle città, della libertà più larga, del popolo e dei Papi»<sup>52</sup>, per sviarlo verso «le strane aberrazioni dello spirito ghibellino» contenute nella *Monarchia* – considerato «il manifesto» dei fautori dell'Impero – in cui «di sogno in sogno [cercò] di mirare allo scopo impossibile» di una monarchia universale<sup>53</sup>. «Moderatissimo guelfo» per convinzioni, Dante sarebbe diventato ghibellino solamente «all'ultimo e molto troppo; ma ei non credeva esserlo e professava non esserlo»<sup>54</sup>. Severo fu, invece, il suo giudizio nei confronti della scelta del Fiorentino a favore della monarchia universale e dell'intervento di Arrigo VII contro la sua patria, di fronte alle quali il guelfo del XIX secolo non riesce a trovare «scusa che valga»<sup>55</sup>.

Le conclusioni a cui Balbo approdò nella *Vita di Dante* saranno in parte rivisitate sia nelle *Speranze d'Italia* in cui – probabilmente influenzato dalla lettura del *Primato* giobertiano<sup>56</sup> – censurerà «quell'incredibile libro *Della Monarchia*, che è più colpevole, più fuorviato, più mediocre che non le stesse mediocrità e sciocchezze guelfe, perseguite con tanti disprezzi da Dante»<sup>57</sup>, sia nella *Settima lettera al Signor D\*\*\** [Luigi Carlo Farini] *sull'educazione politica che i governati possono darsi*, datata 6 febbraio 1847, in cui farà risalire all'opera di Dante, considerato il primo degli scrittori ad aver emancipato la politica «propriamente detta» dalla giurisprudenza e dalla teologia, l'origine della «cattiva educazione politica data dalle lettere alla sventurata nazione italiana»<sup>58</sup>. La dichiarazione dell'esule fiorentino di aver parteggiato per se stesso viene ora giudicata dallo storico piemontese «superba, falsa e impossibile a tenersi da niun uomo», e in ogni caso «non buona» né «legittima» qualora si riuscisse a tenere «perché una parte è sempre migliore dell'altra»<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> BALBO, *Vita di Dante Alighieri*, vol. II, cit., p. 42.

<sup>52</sup> *Ivi*, vol. I, p. 16.

<sup>53</sup> *Ivi*, vol. II, pp. 11, 273-276.

<sup>54</sup> *Ivi*, vol. II, p. 286-287.

<sup>55</sup> *Ivi*, vol. II, p. 254.

<sup>56</sup> Sull'influenza del *Primato* nel pensiero balbiano si veda G. CARLETTI, *Riforme e rivoluzioni in Cesare Balbo*, in «Il Pensiero Politico», XLVI, n. 1, 2013, pp. 37-58.

<sup>57</sup> C. BALBO, *Delle speranze d'Italia*, Firmin Didot, Parigi 1844, pp. 57-58.

<sup>58</sup> C. BALBO, *Sull'educazione che i governati possono darsi*, in *Lettere di politica e letteratura edite ed inedite, precedute da un «Discorso sulle rivoluzioni» del medesimo autore*, Le Monnier, Firenze 1855, pp. 401-415.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 405.

La «Dantemania» della cultura politica ottocentesca non fu un fenomeno tutto italiana ma, grazie soprattutto ai nostri patrioti in esilio, l'esito di un confronto pubblicistico che potremmo definire transnazionale. In Francia la «mode»<sup>60</sup> dantesca raggiunse il suo apice nel corso degli anni Trenta grazie al forte impulso che, fin dagli inizi del secolo, avevano dato alla sua diffusione i numerosi patrioti rifugiati a Parigi. Félicité de Lamennais, il pittore Eugène Delacroix, gli scrittori Antoine Deschamps, Victor Hugo, Alexandre Dumas, Auguste Brizeux, Marie d'Agoult, il musicista Franz Liszt furono solo alcuni dei protagonisti del dantismo transalpino<sup>61</sup> che si espresse anche in ambito accademico con i corsi dedicati all'autore della *Commedia* sia a La Sorbonne – tenuti da Villemain, Fauriel ed Ozanam – che al Collège de France – svolti da Ampère e Quinet. Fu in questo contesto che Niccolò Tommaseo, giunto a Parigi nel marzo del 1834 in seguito alla chiusura dell'«Antologia», decise di riordinare i suoi studi su Dante e dare alle stampe, tre anni dopo, il suo *Comento* alle cantiche in cui si propose di ricondurre la lettura del pensiero dantesco nell'ambito dell'ortodossia cattolica, raffigurandoci il Poeta «riverente all'autorità della Chiesa», tanto da scusarsi con i lettori per i suoi atti «apparentemente audaci», ma rivolti «a fin di bene»<sup>62</sup>. Nelle chiose emerge un Dante moralista<sup>63</sup> *alter ego* di Tommaseo che si rispecchia nel carattere e nelle idee politiche e religiose dell'autore della *Commedia*; una «trasposizione autobiografica»<sup>64</sup> che lo porta ad ergersi contro lo «scandalo

<sup>60</sup> G. MAUGAIN, *L'orthodoxie de Dante et la critique française de 1830 au 1860*, in *Mélanges de critique et d'érudition françaises, publiées à l'occasion du VI centenaire de la mort du poète*, Librairie française, Paris 1921, p. 185.

<sup>61</sup> Si vedano – oltre al classico lavoro di A. COUNSON, *Dante en France*, Fontemoing, Paris 1906 – anche A. PÉZARD, *Comment Dante conquiert la France aux beaux jours du Romantisme*, in *Studi in onore di Carlo Pellegrini*, Società Editrice Internazionale, Torino 1963; M. PITWOOD, *Dante and the french romantics*, Librairie Droz, Genève 1985; L. SOZZI, *Dante in Francia dai romantici a Baudelaire*, in *Lecture Classensi*, vol. 19, *Dante e la Francia*, a cura di M. Guglielminetti, Longo, Ravenna 1990, pp. 23-33; B. BASILE, *La scoperta di Dante nella cultura europea del Sette e Ottocento*, in «Per correr miglior acque...». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, Atti del Convegno internazionale (Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999), t. I, Salerno, Roma 2001, pp. 485-514.

<sup>62</sup> N. TOMMASEO, *La Commedia di Dante Allighieri col comento di N. Tommaseo*, 3 voll., Il Gondoliere, Venezia 1837; le citazioni sono tratte dal discorso *Ulisse e Guido di Montefeltro*, aggiunto al canto XXVI dell'*Inferno* nella seconda edizione, molto arricchita rispetto alla precedente, edita nel 1854 a Milano da Giuseppe Rejna (pp. 222-224).

<sup>63</sup> M. VEGLIA, *Tommaseo moralista nel comento a Dante*, in *Niccolò Tommaseo tra modelli antichi e forme moderne*, a cura di G. Ruozi, GEDIT, Bologna 2004, pp. 145-170.

<sup>64</sup> C. DI BIASE, *La figura morale di Dante nel «Comento» di Tommaseo*, in *Il Centenario di Dante*, Edizioni «La Diana», Caserta 1966, pp. 85-87.

della Chiesa»<sup>65</sup> di fronte al quale approva le tesi del Fiorentino che, nel congiungere «la Chiesa all'impero, non li confonde», distinguendo la potestà temporale da quella ecclesiastica<sup>66</sup>.

Grande fu inoltre l'ammirazione del Dalmata per il Dante difensore delle «libertà municipali» e delle «italiane repubbliche» che avrebbero dovuto conciliarsi con la Monarchia universale<sup>67</sup>, considerata l'unica «redenzione» possibile a quell'*Inferno* dantesco «immagine [sic!] del mondo qual era a' suoi tempi»<sup>68</sup>. Critico fu invece Tommaseo nei confronti della scelta di Dante di ritenere necessarie le armi degli imperatori tedeschi che, nei fatti, «volevano tenere l'Italia e non la soccorrere»<sup>69</sup>, sebbene – affermerà nella seconda edizione – le intenzioni dell'«austero priore della repubblica fiorentina»<sup>70</sup> erano state quelle d'invocare gli «estranei soccorsi» come «espediente di politica pratica» per risolvere i problemi dell'Italia d'allora, «cavalla indomita», e non per adesione interiore alla dottrina ghibellina, «contraria all'indole della nuova civiltà italiana»<sup>71</sup>. Un «commento militante», è stato definito quello tommaseo, in cui l'Autore per mezzo dell'opera dantesca combatte per l'indipendenza italiana, «per una Chiesa cattolica non clericale, per una cultura capace di fondere alta religiosità a forti ideali di libertà e di umanità»<sup>72</sup>.

La figura e il pensiero di Dante furono una riferimento costante anche nella riflessione politica giobertiana, come si evince sia dalle *Chiose* giovanili

<sup>65</sup> TOMMASEO, *Paradiso. Canto XXII*, in *La Commedia di Dante Allighieri*, ed. 1837, p. 169.

<sup>66</sup> TOMMASEO, *Purgatorio. Canto XXXII e Paradiso. Canto V*, in *Ivi*, ed. 1837, rispettivamente pp. 250-251 e 39. Su questo aspetto il Dalmata si era già espresso nei celebri *Opuscoli inediti di f. Girolamo Savonarola* in cui – nell'immaginario dialogo tra Brenno, Cesare, Napoleone e Dante sui rapporti tra la Francia e l'Italia – il Poeta aveva sostenuto la necessità di preparare «una nuova rigenerazione» della Chiesa cattolica attraverso la separazione delle «due potestà [spirituale e temporale] che, congiunte, diventavano in sì strana foggia mostruose» (vol. II, Delaforest Morinval, Parigi 1835, p. 106).

<sup>67</sup> TOMMASEO, *Purgatorio. Canto VI*, in *La Commedia di Dante Allighieri*, ed. 1837, p. 49. «Pensiamo che se le repubbliche del Medioevo non fossero – scriverà Tommaseo nella seconda edizione del 1854 – l'Italia non avrebbe forse né Dante, né Giotto» (TOMMASEO, *Guelfi e ghibellini*, in *Ivi*, ed. 1854, p. 50).

<sup>68</sup> TOMMASEO, *Purgatorio. Canto XXII e Inferno. Canto VII*, in *Ivi*, ed. 1837, pp. 171 e 57.

<sup>69</sup> TOMMASEO, *Inferno. Canto XVII*, in *Ivi*, ed. 1837, p. 129.

<sup>70</sup> TOMMASEO, *Lodi date all'umiltà dal supremo poeta*, in *Ivi*, ed. 1854, p. 42.

<sup>71</sup> TOMMASEO, *Nobiltà di Dante*, in *Ivi*, ed. 1854, p. 47.

<sup>72</sup> V. MARUCCI, *Per l'edizione del Commento alla Commedia di Niccolò Tommaseo*, in «Rivista di Studi Danteschi», I, n. 2, 2001, p. 245.

alla *Commedia*<sup>73</sup> e dagli *Studi filologici*<sup>74</sup> pubblicati postumi, sia dalle opere maggiori nelle quali i numerosi elogi rivolti al Poeta si alternano, tuttavia, a rigorose censure a testimonianza di una lettura dantesca a volte incerta in quanto probabilmente influenzata dalla volontà dell'abate piemontese di cercare nelle tesi del Fiorentino un contenuto aderente alle proprie idee politiche<sup>75</sup>. Esplicative a riguardo mi sembrano le pagine del *Primato* in cui Gioberti se da un lato celebra l'autore della *Commedia* come teorico di una filosofia politica che riconosce ai fatti religiosi «quel primato che loro appartiene»<sup>76</sup>, dall'altro non gli risparmia critiche per aver riposto «la concordia italiana» nelle mani di un imperatore straniero, sebbene «erede del romano imperio e vassallo spirituale del Pontefice»<sup>77</sup>. Nell'«eroico sogno» di Dante di risuscitare «il cadavere dell'imperio cesareo»<sup>78</sup>, l'Abate vide, infatti, la teorizzazione del pensiero ghibellino propugnato, in seguito, anche da Machiavelli e da Sarpi i quali, convinti che il papa fosse un impedimento alla creazione della nazione italiana, avevano vagheggiato «l'eresia politica» di un'Italia fuori dagli ordini del cristianesimo<sup>79</sup>. Un ghibellinismo, quello dantesco, tuttavia riconducibile, secondo Gioberti, più all'ira del fuoriuscito che dell'uomo di partito, in quanto il Fiorentino si era dichiarato «alieno dal patteggiare col volgo dei Ghibellini per un reggimento barbarico ed avverso alle somme chiavi» vaticane<sup>80</sup>. Pertanto la scelta di Dante di volersi affidare ad «un principe estrano»<sup>81</sup> sarebbe dipesa dalla corruzione dilagante che nel Medioevo italiano aveva contagiato anche il papato, tanto che le sue «rampogne» contro la degenerazione della Curia romana sarebbero state degne di lode se non avessero, però, macchiato il divino poema con le lodi all'aquila imperiale<sup>82</sup>, nei cui

<sup>73</sup> V. GIOBERTI, *La Divina Commedia di Dante Alighieri ridotta a miglior lezione dagli Accademici della Crusca con le chiose di Vincenzo Gioberti*, Morano, Napoli 1866. Postillate, tra il 1821 e il '23, a margine dell'edizione della *Commedia* edita nel 1811 dai tipi veneziani di Vitarelli, le *Chiose* saranno date alle stampe a cura di Bruto Fabricatore.

<sup>74</sup> V. GIOBERTI, *Studi filologici desunti da manoscritti da lui autografi ed inediti*, a cura di D. Fissore, Casazza, Torino 1867, pp. 48-61, 65-70, 82-87, 191-192, 196-197.

<sup>75</sup> S. ROMAGNOLI, *Vincenzo Gioberti*, in *Letteratura italiana. I Minori*, vol. III, Marzorati, Milano 1962, p. 2504.

<sup>76</sup> GIOBERTI, *Del Primato morale e civile*, cit., vol. II, p. 173.

<sup>77</sup> *Ivi*, vol. I, p. 190.

<sup>78</sup> *Ivi*, vol. I, pp. 31-34.

<sup>79</sup> *Ivi*, vol. I, pp. 190-192. Concetto, questo, che sarà ripreso e sviluppato anche ne *Della Protologia*, a cura di G. Massari, vol. I, Botta, Torino e Chamerot, Parigi 1857, pp. 72-74.

<sup>80</sup> GIOBERTI, *Del Primato morale e civile*, cit., vol. I, pp. 190 e 254-255.

<sup>81</sup> *Ivi*, vol. I, pp. 189-191.

<sup>82</sup> Si veda la lettera di Gioberti a Terenzio Mamiani da Bruxelles datata 18 dicembre 1840,

confronti, finché ebbe vita, si erano mostrati «ossequienti e devoti» anche i papi; ma negli anni in cui Dante scriveva le cantiche – afferma Gioberti – l'unico successore sincero e legittimo di Cesare era il pontefice romano, creatore di un nuovo Impero, che ancora si poneva come «conciliatore [...] nelle controversie dei principi e delle nazioni»<sup>83</sup>.

Le vicende del lungo Quarantotto degli Italiani, archiviate con il tradimento di Pio IX, indussero Gioberti a sottoporre a revisione la proposta politica cautamente riformistica del *Primato* e con essa la propria interpretazione dantesca. Nel *Rinnovamento*, infatti, l'Autore fa *mea culpa* riconoscendo il proprio errore di valutazione nel reputare «inutile per tanti secoli» l'antica «scuola politica» promossa dal poeta fiorentino. Piuttosto che denunciare esplicitamente tutta la «corruzione e ostinazione insanabile» della Curia romana, come aveva fatto l'autore delle cantiche, egli aveva proposto una via nuova, tentando di correggerla «secondo i termini moderatissimi del Risorgimento», coadiuvato dall'opera di un papa «liberatore» che ne intraprendesse l'azione<sup>84</sup>. «L'evidenza dei fatti» – scrive Gioberti – ha tuttavia dimostrato che affidare il nuovo «sommovimento italico» al potere temporale del pontefice sarebbe come cercare di risuscitare un morto<sup>85</sup>. Ed in questo Dante fu dotato di «antiveggenza» perché già nel Medioevo aveva ravvisato nel «re sacerdote», ancor quando la sua dittatura era «necessaria e lodevole», la causa principale della divisione e della debolezza dell'Italia che avrebbe potuto risollevarsi solo affidando all'autorità politica la potestà temporale separata da quella spirituale<sup>86</sup>. Il progetto dantesco di confidare nell'imperatore tedesco per ottenere la libertà della patria era stato sì un errore, però giustificabile perché, mancando «un braccio capace di tanta opera» nell'Italia «debole e discorde» del suo tempo, il Poeta si era adoperato per rendere «nazionale» il seggio imperiale, che era straniero per dinastia ma poteva credersi italico per titolo e per successione. L'aquila ghibellina rappresentava per Dante non la bandiera di una parte politica – sostiene l'Abate – ma il vessillo della nazione italiana<sup>87</sup>.

L'accesa contrapposizione tra il dantismo cattolico d'ispirazione liberale

in V. GIOBERTI, *Epistolario*, vol. III, a cura di G. Gentile, G. Balsamo-Crivelli, Vallecchi, Firenze 1927, p. 101.

<sup>83</sup> GIOBERTI, *Del Primato morale e civile*, cit., vol. I, pp. 254-258.

<sup>84</sup> V. GIOBERTI, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, vol. II, Bocca, Torino 1851, pp. 98-99 e 323-329.

<sup>85</sup> *Ivi*, vol. II, pp. 106 e 140-141.

<sup>86</sup> *Ivi*, vol. II, pp. 322-323.

<sup>87</sup> *Ibid.*

e filoitaliano e quello reazionario e intransigente ebbe la manifestazione più esplicita all'indomani del conseguimento dell'indipendenza nazionale, quando il Centenario dantesco del 1865 rappresentò l'occasione – denunciava il gesuita Berardinelli – per celebrare il «cristiano cattolico» Dante addirittura come preconizzatore della nuova Italia che fin dalla sua istituzione si è mostrata avversa al pontefice e al suo potere temporale<sup>88</sup>. Le accuse del redattore della «Civiltà Cattolica» erano indirizzate, in particolare, alla nutrita compagine di cattolici, sostenitori del nuovo Stato, per i quali Dante avrebbe «profetato all'Italia la presente unità politica, la monarchia temperata di libertà, il disfacimento del potere temporale dei papi e il dover ritornare la Chiesa cattolica a maggiore sincerità e uso di vita spirituale»<sup>89</sup>.

L'aspro scontro pubblicistico tra i due schieramenti del dantismo cattolico ebbe la manifestazione più esplicita nelle due iniziative editoriali di maggior prestigio date alle stampe nell'anno del Centenario: i due poderosi volumi dedicati a *Dante e il suo secolo*, a cui collaborarono i più noti protagonisti della cultura risorgimentale, a cui fece da contraltare l'*Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani*, curato da Michele Caracciolo duca di Brienza con l'intento, dichiarato già nella prefazione, di opporsi «alle torte interpretazioni dei moderni» tese a disconoscere il cattolicesimo di Dante per farlo loro «duce e maestro»<sup>90</sup>. Dante al contrario – è questo in sintesi il *fil rouge* che lega i vari contributi presenti nel volume – era stato un poeta «eminentemente» cattolico e non aveva «mai avversato» la potestà temporale del Vaticano, attentata invece dai paladini del nuovo Regno d'Italia<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> F. BERARDINELLI, *Il concetto politico di Dante e il Regno d'Italia*, in «La Civiltà Cattolica», II, 1865, pp. 566-583.

<sup>89</sup> T. MAMIANI, *Della politica di Dante Alighieri*, in *Dante e il suo secolo*, a cura di G. Ghivizzani, vol. I, Cellini, Firenze 1865, pp. 137 e 157-158.

<sup>90</sup> [M. CARACCIOLO], *Ai lettori*, in *Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani nel maggio 1865 sesto centenario della sua nascita*, a cura di M. Caracciolo, Monaldi, Roma 1865, pp. I-VI.

<sup>91</sup> P. LAVIANO-TITO, *Dante Alighieri e la politica dei ghibellini*, in *Ivi*, pp. 323-329.

TIJANA ŽAKULA

*Dante and Communists of the Ninth Circle of Hell:  
Malevich, Mandelstam, and Trotsky*

1. *Introduction*

While working on his last self-portrait in 1933 Kazimir Malevich (1879-1935) was caught between a rock and a hard place (fig. 1). Not only was the famous Russian avant-garde artist gravely ill, but he also was no longer allowed to practice his recognisable artistic idiom. In the spring of 1932, the Central Committee of the Communist Party decreed unified aesthetic and ideological objectives. Officially approved art was supposed to be socialist in content and realist in form, which was at odds with Malevich's inherently abstract Suprematism. Practitioners of the so-called "formalist art", namely expressionistic, abstract, and conceptual art, were running a risk of being forced out of their positions, sent to gulags, or disappearing without a trace<sup>1</sup>. This anti-formalist attitude was not an abrupt decision on the part of the Soviet government, however. The growing discontent with avant-garde art is evidenced by the content of Malevich's note, which accompanied a parcel that he had given to a trusted friend in Berlin five years earlier. On the 30th of May 1927 Malevich wrote:

In case of my death or imprisonment, and if the owner wants to publish these manuscripts, he must thoroughly study them and may translate them into another language because I am presently under the power of revolutionary influences which could give rise to great controversies that could result in an attack on the art I represent<sup>2</sup>.

This also meant that 1927 marked the year in which Malevich authored his last known theoretical musings, for upon his return to the Soviet Union

---

<sup>1</sup> P. BOOBYER, *The Stalin Era*, Routledge, London and New York 2000, pp. 187-203.

<sup>2</sup> K. MALEVICH, *Malevich Writes. A Theory of Creativity. Cubism to Suprematism*, translated and edited by P. Railing, Artists-Bookworks, Forest Row 2014, pp. 670-673.

he was no longer allowed to teach, or write.

Needless to say, this lack of hard evidence gave rise to endless speculations as to what Malevich intended to convey in his 1933 self-portrait. Was this picture simply a desperate act of a desperate painter, who still happened to have had a number of exhibitions booked abroad but was prohibited from practicing his abstract idiom and was hence coerced to return to his figurative beginnings? Or, was it Malevich's attempt not to antagonise Stalin's apparatchiks, and, by sticking to the rules of representation, prevent his own deportation or execution? Whatever the case, there has not been a satisfactory explanation of Malevich's artistic intentions behind this painting. The Russian Museum website ([rusmuseumvrm.ru](http://rusmuseumvrm.ru)) states that in the picture titled *Painter*, Malevich presented himself in the typical costume of an Italian Doge, which was the name given to the leaders of the maritime republics of Venice and Genoa. Yet, this hypothesis needs to be re-examined because Malevich's costume does not resemble either of them. It is much more likely that he painted himself in imaginary garbs of a Renaissance Humanist, a *pictor doctus* in Malevich's case, who is addressing his audience. The ubiquitous black square placed next to the artist's left arm is indicative of Malevich's forays into writing: it stood for the fifth dimension of art from where Malevich looked down and examined all the creations of the world of things no longer with the brush but with the pen. The brush was disheveled and could not reach the circumvolutions of the brain. This is what spurred him to replace it with the pen, because the pen was sharper<sup>3</sup>.

## *2. Malevich's milieu and Italian Humanism: Mandelstam and Trotsky on Dante*

Even though Malevich himself did not comment on artistic achievements of Italian Humanism, other artists, poets, and intellectuals, who belonged to the same milieu, and suffered at the hands of the same adversary, left vast written material on their own interpretation of this glorious era. The poet who seems to have particularly tickled their fancy was Dante Alighieri. Not only as the author of timeless poetry, but also as an unsuspecting founding father of the Russian avant-garde.

Dante was the final fellow-traveller of Osip Mandelstam (1891-1938), who was, in one of his last works, longing for universal hills of Dante's native Tuscany. This "Great European", as Mandelstam dubbed Dante,

---

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 266-267.

whose *Divine Comedy* reached back to classical antiquity and forward to the modern world, accompanied Mandelstam through his exile, persecution and isolation he endured in Stalin's Russia. Mandelstam's Dante was a master of creative, comic self-deflation, and he thrived, like the Russian Futurist artists, on literary scandals that he himself had provoked. And indeed, this Dante, who Mandelstam was astonished by, was the unacknowledged father of the modern avant-garde. With his "eternal dadaism" and "childlike transience," Dante pre-empted the experiments of his Russian offspring through his flamboyant "alphabet of fluttering fabrics"<sup>4</sup>. Mandelstam reports to have become aware of these only after he had mastered the Italian language, pushed his speech to the front of his palate, and let the sound break out of the imprisonment of his teeth<sup>5</sup>.

Through Dante, Mandelstam managed to create an idiosyncratic avant-garde with a history, a "futurism with a genealogy." In Mandelstam's opinion this was only possible because Dante was "an antimodernist". The reasons supporting Dante's anti-modernism, are, however, precisely what made his Dante modern. It was his "contemporaneity" that Mandelstam claimed in his *Conversation about Dante* (1967), which proved to be "continuous, incalculable and inexhaustible"<sup>6</sup>.

What exactly Mandelstam meant by Dante's anti-modernism is perhaps even more pertinently, albeit less poetically, explained in Trotsky's famous speech on Class and Art, which he delivered on 9 May 1924. In his musings Leon Trotsky (1879-1940) emphasised the need for understanding "art as art". He had been provoked to explain what exactly constitutes art by a certain Raskolnikov, who, in Trotsky's opinion, overlooked in works of art exactly what made them works of art. To Trotsky's dismay Raskolnikov's firmly believed that Dante's *Divine Comedy* was valuable to his comrades only because it enabled a better understanding of the psychology of a certain class at a certain time. Trotsky was vehemently opposed to such simplistic attitudes, and warned that "to put the matter that way meant to strike out *The Divine Comedy* from the realm of art". Even though Trotsky did not entirely rule out that the time had perhaps come to reconsider Dante's place in history, he nonetheless suggested that if this was indeed so, "one must understand the essence of the questions and not shrink from the conclusions". If one said that the importance of *The Divine Comedy* lay in the fact that it provided an understanding of the state of mind of certain

<sup>4</sup> C. CAVANAGH, *Osip Mandelstam and the Modernist Creation of Tradition*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2011, p. 226.

<sup>5</sup> О. МАНДЕЛЬШТАМ, *Разговор о Данте*, Искусство, Москва 1967, p. 9.

<sup>6</sup> CAVANAGH, *Osip Mandelstam and the Modernist Creation of Tradition*, cit., p. 19.

classes in a certain epoch, this ultimately meant that it was transformed into a mere historical document, for, as a work of art, *The Divine Comedy* was supposed to speak in some way to one's feelings and moods, i.e. as a work of art it was supposed to *move* the reader. In order to support, and further clarify his argument, Trotsky quoted Italian Marxist philosopher Antonio Labriola, who deplored those who would simplify Marxist theory into crude economic determinism. By this method, in fact, "fools could reduce the whole of history to the level of commercial arithmetic". Finally, "a new, original interpretation of Dante's work could show us *The Divine Comedy* in the light of calculations regarding pieces of cloth which crafty Florentine merchants sold for their maximum profit"<sup>7</sup>.

### 3. *Timeless Qualities in a Class Society*

So, what exactly did distinguish *The Divine Comedy* as a work of art? Or, in Trotsky's own words, how was it possible that there was not a historical, but a directly aesthetic relationship between us and a medieval Italian book? For Trotsky, this was explained by the fact that in a class society, in spite of all its changeability, there were certain common features. This ultimately meant that works of art invented in a Medieval Italian city could affect us too. What did this require? In Trotsky's opinion just a "small thing"; that "these feelings and moods would have received such broad, intense, powerful expression as to have raised them above the limitations of the life of those days". Dante was, of course, the product of a certain social milieu, but he was a genius who "raised the experience of his epoch to a tremendous artistic height". This happened "not because Dante was a Florentine petty bourgeois of the thirteenth century", but, to a considerable extent, "in spite of that circumstance". Let us take, Trotsky suggested, "such an elementary psychological feeling as fear of death". This feeling is characteristic not only of man, but also of animals. In man "it first found simple articulate expression, and later also artistic expression". In different epochs, in different social milieus, this expression has changed, that is to say, "people have feared death in different ways, but the fear itself remained the same"<sup>8</sup>.

In a recent publication discussing Trotsky's views on Dante and *The*

---

<sup>7</sup> L. TROTSKY, *Leon Trotsky on literature and art*, edited with an introduction by P.N. Siegel, Pathfinder Press, New York 1970, pp. 67-70.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 16, 67-69.

*Divine Comedy*, Stefano Jossa suggested that when talking about Dante's aesthetic power, Trotsky relied on the Romantic paradigm of the tension between individual genius and historical context, i.e. the opposition between Romanticism and Positivism. In other words, that the strength of Dante lay in his artistic power. It did not matter whether Dante was a proletarian or not, whether he was in favour of the proletarians or not. The only aspect that rendered Dante relevant to the Marxist theory of art was that his work provoked "artistic delight". In Jossa's view, this was facilitated by Trotsky's perception of Dante as a "revolutionary". This had inevitably been preceded by a process of "ideologisation" that ultimately enabled literature and politics to walk hand in hand<sup>9</sup>.

This might be a bit too simplistic though, because Trotsky's principal aim was by no means to "ideologise" Dante, or forge a straightforward link between Dante and Marxist theory, but rather to defend art against Marxist zealots, and explain what exactly constituted Dante's artistic power and made his writings universally relevant. In this respect Trotsky aptly demonstrated that Dante was able to reach people and move them through his ability to represent reality — to depict situations, delights, and fears that were timeless, and more particularly relatable. It is this exact aspect of Dante's poetry that was labeled as "anti-modernist" by Mandelstam, "genius" by Trotsky, and twenty years later by Erich Auerbach's in his seminal book *Mimesis*, as the astounding paradox of what is called Dante's realism<sup>10</sup>.

Dante's imitation of reality starts with the inhabitants of the three realms who lead a "changeless existence", through their passions, torments, and joys. It is further, a literary work in which all imaginable spheres of reality appear: past and present, sublime grandeur and vile vulgarity, history and legend, tragic and comic occurrences, man and nature. The *Divine Comedy* is a didactic poem of encyclopaedical dimensions in which the psycho-cosmological, the ethical, and the historic-political order of the universe is collectively presented. Finally, it is the story of Dante's life and salvation as a single individual, and thus a figure of the story of mankind<sup>11</sup>. And indeed, it is precisely this contact with real life that was responsible for Dante's verbal forms, whose directness and rigour mesmerised Mandelstam. The extraordinary character of Dante's syntactic constructions led Mandelstam not only to identify them as "the alphabet of fluttering fabrics", but also to

---

<sup>9</sup> S. JOSSA, *Politics vs. Literature: the Myth of Dante and Italian National Identity*, in *Dante in the Long Nineteenth Century: Nationality, Identity, and Appropriation*, ed. by A. Audeh, N. Havely, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 30-50, 47-48.

<sup>10</sup> E. AUERBACH, *Mimesis*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford 2003, p. 191.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 174-202.

promote Dante into a true founding father of Russian avant-garde, which was at the time under relentless attack of the Soviet State<sup>12</sup>.

#### 4. *Dante and the death of avant-garde*

Much like was the case in the domain of the visual arts, the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union dictated too what was hot and what was not in the realm of literature. A 1932 decree abolished all existing literary societies and absorbed all professional Soviet authors into one large Writers' Union of the USSR, or *Soyuz Pisateley Sovjetskogo Soyuz*. The union supported and enforced Party policies and was the defender and interpreter of the only writing style admitted: Socialist Realism. The union became the state's instrument of control over literature, and expulsion from it meant not only literary death, but often physical demise<sup>13</sup>. Mandelstam himself poignantly observed that only in Russia was poetry respected, for it got people killed.

Unlike Mandelstam, who fell victim to Stalin's purges, his *Conversations about Dante* miraculously survived. In 1937, Mandelstam handed a type-written version of the manuscript to Nikolai Ivanovich Khardzhiev<sup>14</sup>, who played a significant role in the rediscovery of Russian Modernism within the Soviet Union in the 1960s during Khrushchev and Brezhnev's era. He was in a position to do so because of his personal relationships with many of its leading figures. Apart from Mandelstam, Khardzhiev was closely associated with Daniil Kharms, and Kazimir Malevich. Thanks to his efforts *The Conversation about Dante* was published for the first time in 1967, while a considerable number of Malevich's works found its new home at the Stedelijk Museum in Amsterdam, after Khardzhiev left the Soviet Union and in 1993 emigrated to the Netherlands<sup>15</sup>.

Even though it is impossible to say whether Malevich and Mandelstam ever conversed about Dante, Italian art, or poetry, it is hardly a coincidence that Mandelstam's *Conversations with Dante* and Malevich's last self-portrait were both completed in the same year, 1933, when freedom of expression in both the visual arts and poetry was under attack of Communist Zealots.

---

<sup>12</sup> МАНДЕЛЬШТАМ, *Разговор о Данте*, cit., p. 9.

<sup>13</sup> ВООВВУЕР, *The Stalin Era*, cit., pp. 187-203.

<sup>14</sup> МАНДЕЛЬШТАМ, *Разговор о Данте*, cit., p. 71.

<sup>15</sup> D. IOFFE, F.H. WHITE, *The Many Lives of the Russian Avant-garde: Nikolai Khardzhiev's Legacy. New Contexts*, Uitgeverij Pegasus, Amsterdam 2019, pp. 1-2.

Poetry and painting were to be governed by a series of official directives regarding details of style and content in order to ensure that each work offered a “truthful” depiction of “reality in its revolutionary development”. Art and literature ought to be “party-minded” and “typical”, i.e. avoiding unpleasant, hence “atypical,” aspects of Soviet reality, while showing the triumph of fully “positive heroes”. In this volatile and ominous political climate, it is little wonder that Mandelstam was longing for irreverent “fluttering fabrics” of Dante’s verbs, that, as Trotsky observed, could move his readers through centuries, while Malevich resorted to depicting himself as a humanistic *Pictor Doctus*, who, deprived of his pen, was still capable of tapping into the essence of his art through the power of image. Or, in, Malevich’s own words, “the struggle of the light of knowledge with the world’s gloom continues”. It is “proud, immutable and calm”, it stands “enveloped in eternity”, just like Dante’s “changeless existence”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> K. MALEVICH, *Malevich Writes*, p. 430.



ANNA PEGORETTI

*Il monumento a Dante nella Trento irredenta (1896)*

1. *Un Dante “nazionale”: contesto e profilo dell’impresa*

Il monumento a Dante che sorge a Trento sulla piazza antistante la stazione ferroviaria, opera dell’artista fiorentino Cesare Zocchi, venne inaugurato l’11 ottobre 1896 in piena dominazione austroungarica quale tributo al «Genio tutelare della lingua e della civiltà italiana nel Trentino». In modo del tutto esplicito, esso si presentava come un monumento “nazionale”, teso cioè ad affermare quell’italianità che, a detta dei promotori, era evidente nella storia, nella lingua, nel carattere della gente del Trentino<sup>1</sup>. Al contempo, si può dire si tratti di un’opera essenzialmente cittadina. A dispetto del comprensibile desiderio di presentare l’iniziativa come espressione identitaria spontanea e popolare di tutti gli italiani del Trentino, tre quarti delle cospicue sovvenzioni raccolte (circa 140.000 lire italiane su oltre 200.000 complessive) provennero dal comune e dai cittadini del distretto di Trento: a tre anni dalla promozione della sottoscrizione, circa metà degli altri comuni della provincia non aveva versato nulla; nelle valli, l’ostilità del clero contribuiva a intiepidire ulteriormente animi già poco inclini alla causa e modesto fu anche l’aiuto proveniente dal Regno d’Italia.

L’iniziativa si doveva a un gruppo di esponenti della borghesia di Trento di orientamento liberale e progressista, membri di associazioni di carattere nazionalista per lo più impegnati nel governo locale o quali rappresentanti del Tirolo italiano (il *Welschtirol*) presso la Dieta di

---

<sup>1</sup> All’illustrazione di questa tesi sono dedicati anche i saggi raccolti nel volume di pregio stampato per l’inaugurazione: *Il Trentino a Dante Alighieri. Ricordo dell’inaugurazione del Monumento Nazionale a Trento*, Giovanni Zippel editore, Trento 1896. Propongo qui una sintesi per sommi capi di quanto ho descritto e argomentato ampiamente in A. PEGORETTI, *Dante a Trento! Usi e abusi di una retorica nazionale (1890-1921)*, Castelveccchi, Roma 2022. Le immagini del monumento e di alcuni documenti a esso relativi sono disponibili sul sito della mostra virtuale *Obiettivo su Dante*: <[www.ufficiostampa.provincia.tn.it/Mostra-virtuale-Obiettivo-su-Dante](http://www.ufficiostampa.provincia.tn.it/Mostra-virtuale-Obiettivo-su-Dante)>.

Innsbruck e il parlamento di Vienna<sup>2</sup>. Anima indiscussa dell'impresa e presidente del Comitato promotore fu Guglielmo Ranzi, prototipo del borghese liberale e nazionalista di fine Ottocento: poco più che trentenne, laureato in legge e ancorato a valori e a una cultura eminentemente letteraria di stampo risorgimentale, era attivissimo nelle società nazionali (*in primis* la Lega Nazionale) e dal 1895 ricoprì il ruolo di fiduciario per il Trentino della Società Dante Alighieri, in continuo contatto epistolare con l'illustre presidente, Pasquale Villari<sup>3</sup>. L'orizzonte culturale di riferimento di Ranzi e degli altri promotori del monumento era il medesimo condiviso per buona parte dell'Ottocento da tutta la borghesia italiana: si tratta di quel «canone risorgimentale» ben individuato da Alberto Mario Banti che andava dal Foscolo al Manzoni delle odi civili, da Mazzini a Giuseppe Giusti, passando dal melodramma e anche da una gloria locale, il trentino Giovanni Prati<sup>4</sup>; un canone che a fine Ottocento non poteva che culminare nel vate dell'Italia unita, Giosue Carducci. Si tratta di un orizzonte condiviso anche dai giovani attivi nel partito socialista, fra cui spiccano i nomi di Antonio Piscal, Cesare Battisti e della moglie, Ernesta Bittanti<sup>5</sup>: pur molto distanti dai liberali sul piano politico e anagraficamente più

<sup>2</sup> Tra essi, il sindaco Paolo Oss Mazzurana, l'avvocato e parlamentare Carlo Dordi, il venerando don Giuseppe Grazioli, nume tutelare del patriottismo locale. Si veda M. GOTTARDI, *Grazioli, Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXIX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2002, s.v.; per Oss Mazzurana si veda *Trento nell'età di Paolo Oss Mazzurana (Trento, 3-4 giugno 1983)*, a cura di M. Garbari, Società di Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985; G. RICCADONNA, *Paolo Oss Mazzurana. Il progresso al potere*, Edizioni UCT, 1996; A. BONOLDI, M. CAU, *Il territorio trentino nella storia europea, IV. L'età contemporanea*, Fondazione Bruno Kessler, Trento 2011, pp. 79-81.

<sup>3</sup> Fino al settembre 1903: il carteggio è edito in *La società "Dante Alighieri" e l'attività nazionale nel Trentino (1896-1916). Documenti inediti. Dai carteggi di Pasquale Villari*, a cura di R. Monteleone, Comitato Trentino – Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Trento s.d. [ma 1963]. Sull'attivismo in contesti associativi quale tratto distintivo della cultura liberale e nazionalista ottocentesca si veda F. CONTI, *Associazione*, in *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, a cura di A.M. Banti et alii, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 43-53.

<sup>4</sup> A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 1999. Su Prati, poeta patriottico e filosabauda, autore della fortunatissima novella in versi *Edmenegarda*, si veda almeno G. SCALESSA, *Prati, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. LXXXV, 2016, s.v.

<sup>5</sup> Q. ANTONELLI, *Storia della scuola trentina. Dall'umanesimo al fascismo*, Il Margine, Trento 2013, pp. 319-326. Sui singoli personaggi si veda M. BIGARAN, *Piscal, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. LXXXIV, 2015, s.v.; *Ernesta Bittanti Battisti: a quarant'anni dalla morte*, num. monogr. di «Archivio Trentino», XLVI, n. 2, 1997. Su Battisti la bibliografia è notevole: si può tenere presente la biografia di S. BIGUZZI, *Cesare Battisti*, UTET, Torino 2008.

giovani, essi partecipavano del medesimo *milieu* culturale fortemente filoitaliano, che trovava in Dante il suo nume tutelare naturale. Nel mese che precedette l'inaugurazione del monumento, la Società degli studenti trentini, di cui facevano parte sia Battisti, sia Piscal, organizzò un ciclo di ben diciotto conferenze dantesche in varie località del Trentino (chiuso da Scipio Sighele il 10 ottobre): di tutto interesse il testo, rimasto in doppia stesura, dell'intervento dello stesso Battisti, perfettamente in linea con il mito risorgimentale di Dante<sup>6</sup>.

Com'è noto, il mito ottocentesco dell'Alighieri "padre della patria" cominciò a farsi strada sul finire del Settecento e in epoca napoleonica (si pensi a Vittorio Alfieri e Vincenzo Monti), per poi fiorire molto rapidamente grazie in particolare a Foscolo e Mazzini, entrambi esuli a Londra. Già agli albori della Restaurazione, l'Alighieri emergeva "a sbalzo" da un canone letterario che in precedenza privilegiava soprattutto Petrarca, Ariosto e Tasso, per diventare il profeta incontrastato della nuova Italia: una vera e propria «rivoluzione», come l'ha definita Carlo Dionisotti, che «trasformò il quadrumvirato dei poeti maggiori in un principato dantesco» nel momento stesso in cui si faceva della letteratura «una religione civile». <sup>7</sup> Tale orizzonte emerge con chiarezza dal manifesto di sottoscrizione del monumento, divulgato nei primi mesi del 1890. In esergo si legge «*Onorate l'altissimo poeta...*», citazione del verso che Dante dedica a Virgilio (*Inf.*, IV 80), già scolpita sul cenotafio dantesco di Santa Croce<sup>8</sup>. Segue un richiamo ai *Sepolcri* foscoliani, manifesto pressoché

<sup>6</sup> A. COTTIGNOLI, *Un inedito dantesco di Cesare Battisti: «Per l'inaugurazione del monumento a Dante in Trento (1896)»*, in «Bollettino Dantesco per il settimo centenario», 4, 2015, pp. 45-70; S. SIGHELE, *Delitti e delinquenti danteschi*. Conferenza tenuta in Rovereto nel palazzo della pubblica istruzione li 4 ottobre 1896<sup>2</sup>, Società degli studenti trentini, Trento 1896.

<sup>7</sup> C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 255-303, p. 258. Oltre a questo saggio imprescindibile, segnalo almeno A. CICCARELLI, *Dante and Italian Culture from the Risorgimento to World War I*, in «Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society», 119, 2001, pp. 125-154; E. GHIDETTI, *Mito e culto di Dante fra Settecento illuminista e Ottocento romantico-risorgimentale*, in «Rassegna della letteratura italiana», s. IX, CXVI, 2012, 2. *Culto e mito di Dante dal Risorgimento all'Unità*, Atti del Convegno di Studi (Firenze, Società Dantesca Italiana, 23-24 novembre 2011), a cura di Id. e E. Benucci, pp. 379-408; F. DI GIANNATALE, *Specchi danteschi. Letture politiche di Dante nel Risorgimento*, ETS, Pisa 2020; F. CONTI, *Il Sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma 2021, pp. 17-46.

<sup>8</sup> Terminato nel 1830, è il monumento funebre cui già nel 1818 Leopardi aveva dedicato *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze*, capostipite di quella poesia "per monumento dantesco" che nel corso dell'Ottocento divenne quasi un sottogenere a sé: si vedano ad esempio, fra il diluvio di componimenti per il centenario del 1865 raccolti negli ultimi cinque volumi dei quindici che compongono la raccolta *Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri*, a cura di C. del Balzo, Forzani, Roma 1889-1909, le numerose compo-

obbligato per chiunque volesse erigere un monumento ai grandi del passato: le loro tombe sono «testimonianza a' fasti [...] / ed are a' figli» (vv. 97-98) e poiché il «culto dei Grandi» è inestricabilmente legato a quello della lingua, si decide di «rendere una pubblica insigne testimonianza di affetto e di gratitudine a Dante Alighieri, al Padre della nostra lingua e della nostra civiltà», il quale

fu il genio creatore che elevò il volgare fiorentino alla dignità di lingua nazionale, che doveva poi rispecchiare mirabilmente il genio, il grado, il carattere della cultura italiana; Egli è il fondatore dell'unità morale d'Italia che trionfò, per tanti secoli, dei barbari e del tempo; il «regnare di lui sul pensiero italiano fu sempre infallibile pronostico di risorgimento»<sup>9</sup>.

La clausola finale è la prima di una breve serie di citazioni dalle opere di Vincenzo Gioberti e proviene dal trattato *Del bello*; le altre dal *Rinnovamento civile d'Italia* (la *Commedia* è «uno di quei libri onnipotenti che partoriscono una civiltà tutta quanta») e dal *Primato morale e civile degli italiani* (essa è una «epopea, “per cui l'Italia tolse il vanto dello ingegno ad ogni antica e moderna nazione civile») <sup>10</sup>. Si noti che, in un discorso tenuto nello stesso periodo, Ranzi aveva richiamato anche il paragone tipico tra Omero e Dante, faro di un'Italia unita e sovrana, non più «serva» e «di dolore ostello» (con facile richiamo all'invettiva all'Italia di *Purgatorio* VI), e non aveva mancato di citare un altro caposaldo della mitografia ottocentesca del Dante padre della patria: la definizione dell'Alighieri quale «italiano più italiano che sia vissuto giammai» coniata da Cesare Balbo <sup>11</sup>.

---

sizioni poetiche scritte per la statua eretta in piazza S. Croce a Firenze.

<sup>9</sup> Trento, Biblioteca della Fondazione Museo Storico del Trentino, Fondo Ranzi, busta 5, fasc. 3, doc. 1. Il manifesto si legge anche in G. RANZI, *Il monumento a Dante in Trento (Relazione del Comitato)*, in *Il Trentino a Dante Alighieri*, cit., pp. 72-93, pp. 75-77.

<sup>10</sup> V. GIOBERTI, *Del bello* [1841], cap. x, in ID., *Del bello e del buono. Due trattati*, Bonamici e compagnia, Losanna 1846, pp. 5-240, p. 228: «il regnare di lui sul pensiero italiano e il suo scadere nell'opinione e negli studi fu sempre effetto o pronostico di risorgimento o di declinazione nelle arti amene, nella poesia, nell'eloquenza, e in ogni genere del bello scrivere»; ID., *Del rinnovamento civile d'Italia*, parte II, cap. X, Parigi e Torino, a spese di Giuseppe Bocca, 1851, tomo II, p. 634; ID., *Del primato morale e civile degli italiani*, parte II, cap. VII, a cura di G. Balsamo-Crivelli, UTET, Torino 1925 [1843], vol. III, p. 19.

<sup>11</sup> Il discorso è riportato nel verbale conservato nel Fondo Ranzi, busta 4, fasc. 1, docc. 1-3 e in G. STEFENELLI, *Guglielmo Ranzi e il monumento a Dante a Trento*, A. Scotoni, Trento 1932, pp. 35-39. C. BALBO, *Vita di Dante. Edizione consentita dall'autore*, Felice Le Monnier, Firenze 1853, p. 440.

Se questo era il terreno culturale su cui si innestava l'impresa del monumento, il contesto storico-politico ne determinò tempi e scopi. Fin dalla conclusione della terza guerra d'indipendenza nel 1866, l'obiettivo principale della classe dirigente locale era l'ottenimento di un'autonomia politica e amministrativa che consentisse una maggiore libertà dal governo regionale di Innsbruck. Questa agenda politica non si realizzò mai e i notevoli progressi compiuti nella modernizzazione della città e del territorio – che alleviarono almeno in parte le difficilissime condizioni economiche in cui versava l'intera area, soggetta a massicce emigrazioni – non bastarono a placare il senso di frustrazione della classe dirigente. Più volte i delegati trentini praticarono l'astensione dalla Dieta di Innsbruck, sorta di "Aventino" che al momento dell'inaugurazione del monumento durava da ben sei anni. Inoltre, la fondazione nel 1880 del potente e ben finanziato Deutscher Schulverein – dedito alla promozione di asili e scuole in lingua tedesca nelle isole germanofone e nelle aree di confine linguistico – aveva segnato l'inizio di un notevole attivismo di segno pangermanista, destinato ad acuirsi ulteriormente nei primi anni del Novecento con altre e più aggressive associazioni quali il Volksbund<sup>12</sup>. Nel 1889, inoltre, era stata inaugurata a Bolzano la statua del poeta medievale Walther von der Vogelweide, battezzato «guardiano di confine della lingua tedesca» sui suoi estremi confini meridionali<sup>13</sup>.

Per contrastare queste iniziative vennero fondate da parte italiana

<sup>12</sup> Si vedano ad esempio i dati relativi alla Val dei Mocheni in *La società "Dante Alighieri"*, cit., p. 53 (lettera di Ranzi a Villari del 29 novembre 1901). Nel 1889 veniva fondata anche la Südmark, dedita al mantenimento della presenza tedesca a sud e dello sbocco sull'Adriatico attraverso borse di studio e il finanziamento di lavori di interesse pubblico. Dello Schulverein parlava Ranzi nel memorabile discorso pronunciato per l'inaugurazione del monumento: G. RANZI, *Discorso inaugurale del monumento a Dante, Trento, 11 ottobre 1896*, in *La ragione delle parole: idee e retoriche in dieci discorsi di oratori trentini (1855-1915)*, a cura di A. Miorelli e F. Premi, Fondazione del Museo Storico del Trentino, Trento 2017, pp. 107-115. Su questo fenomeno si dilungava con toni allarmati Mussolini nelle prime pagine del suo libro sul Trentino: B. MUSSOLINI, *Il Trentino veduto da un socialista. Note e notizie*, Casa Editrice Italiana, Firenze 1911 («Quaderni della Voce raccolti da Giuseppe Prezzolini», 8), pp. 20-26. Sulla situazione politica a cavaliere fra i due secoli, si veda M. GARBARI, *Aspetti politico-istituzionali di una regione di frontiera*, e M. NEQUIRITO, *La questione dell'autonomia trentina entro la Monarchia asburgica: aspirazioni inattuabili e occasioni mancate*, in *Storia del Trentino, V. Letà contemporanea 1803-1918*, a cura di M. Garbari e A. Leonardi, il Mulino, Bologna 2003, pp. 13-164 e 165-192.

<sup>13</sup> Ch.H VON HARTUNGEN, *Monumenti e miti nel Tirolo storico tra lealtà dinastica e tentazione nazionalista*, in *Simboli e miti nazionali tra '800 e '900*, Atti del convegno di studi internazionale (Trento, 18-19 aprile 1997), a cura di M. Garbari e B. Passamani, Società di studi trentini di scienze storiche, Trento 1998, pp. 223-261.

associazioni simili – la Pro Patria prima, la Lega Nazionale e la Pro Cultura poi – che promossero l’apertura di scuole italiane per bambini e adulti e la creazione di biblioteche circolanti, e sostennero finanziariamente i maestri italiani nelle valli. All’astensione dai luoghi istituzionali di rappresentanza regionale corrispose dunque una promozione dell’italianità sul campo che assunse i contorni di una vera e propria battaglia. In modi del tutto analoghi a quanto avveniva in altre zone di confine dell’Impero, le scuole divennero autentiche «trincee nazionali» – questa la felice definizione di Claus Gatterer<sup>14</sup> – in cui si combatteva per sottrarre i ragazzi al rischio dell’assimilazione e dell’“imbarbarimento”. Nella prospettiva di un simile integralismo nazionalista, le esigenze pratiche e il multilinguismo *de facto* di una buona parte degli abitanti della regione venivano sistematicamente sacrificati all’ideale di un individuo “puro”, rappresentante astratto e assoluto della nazione, forgiato – almeno per parte italiana – sui sacri testi della letteratura nazionale, Dante *in primis*. È nel suo nome che, nell’impossibilità di ottenere risultati concreti sul piano politico, i dirigenti cittadini decisero di combattere negli anni Novanta dell’Ottocento una battaglia di carattere eminentemente culturale, che contrappose alla statua bolzanina del Vogelweide un simbolo letterario e identitario di ben altra statura.

## 2. Un programma iconografico complesso

Nel panorama della statuaria monumentale dantesca dell’Ottocento, italiana ed estera, il Dante trentino – alto oltre diciassette metri, con una base larga tredici – si distingue nettamente non solo per imponenza e qualità estetica, ma anche e soprattutto per la notevole articolazione del programma iconografico. Non si tratta – come in pressoché tutti gli altri casi – di una semplice statua del poeta su un basamento con iscrizioni o stemmi, ma di un monumento sviluppato su ben quattro livelli, ciascuno popolato di un numero variabile di figure in bronzo. La statua di Dante – alta cinque metri, come richiesto dal bando di concorso<sup>15</sup> – troneggia su un basamento di granito suddiviso in tre cornici, dedicate ciascuna a un regno oltremondano. Il progetto del fiorentino Cesare Zocchi fu selezionato a seguito di due tornate concorsuali: durante la prima si

<sup>14</sup> C. GATTERER, «*Italiani maledetti, maledetti austriaci*». *L’inimicizia ereditaria*, Praxis 3, Bolzano 2009 [ed. orig. 1972], pp. 125-141; si veda inoltre ANTONELLI, *Storia della scuola trentina*, cit., p. 293-313.

<sup>15</sup> Fondo Ranzi, b. 5, fasc. 3, doc. 17.

vagliarono quarantuno bozzetti di settantatré artisti, provenienti per lo più dal Regno d'Italia (nove erano di scultori austriaci e tedeschi, tre di italiani d'Austria, tra cui il trentino Malfatti). Tre soli arrivarono in finale: il bozzetto del vincitore, incoronato anche dal netto favore del pubblico; quello del palermitano Ettore Ximenes, che poteva contare sulla preferenza di Ranzi; quello del milanese Giuseppe Grandi, all'epoca il più celebre e innovativo scultore monumentale italiano, la cui esclusione provocò un'annosa *querelle*<sup>16</sup>.

Sulla fronte del basamento si legge un'iscrizione con le date di nascita e morte dell'Alighieri: «DANTE / MCCLXV – MCCCXXI». Al di sopra si colloca l'imponente figura di Minosse seduto su un drago alato, mentre sul lato opposto è sistemata una corona di bronzo con l'Aquila di san Venceslao, simbolo della città. Sull'alzata del primo gradone ottagonale a partire dal basso si legge, nelle facce non occupate dal Minosse e in senso antiorario: «A DANTE / AL PADRE IL / TRENTO / COL PLAUSO / <E><sup>17</sup> L'AIUTO DELLA / NAZIONE». Un'altra iscrizione a terra recita: «AFFERMAZIONE E SIMBOLO / DEL PENSIERO ITALIANO / QUESTO MONUMENTO / DALLE GENTI TRIDENTINE ERETTO / ALL'ALTISSIMO POETA / VENIVA OGGI AFFIDATO ALLA CUSTODIA / DEL MUNICIPIO DI TRENTO / XI OTTOBRE MDCCCXCVI»<sup>18</sup>.

La figura di Minosse seduta sul primo gradone – uno dei perni della rappresentazione, imponente per posizionamento, dimensione, muscolarità – rappresenta metonimicamente tutto l'inferno e il suo sistema di giustizia penale<sup>19</sup>. La terza cornice del piedistallo, invece, è decorata con una lastra di bronzo a bassorilievo su cui si sistemano alcuni angeli e, sul davanti, Beatrice, che veglia sul gruppo sottostante, vero centro simbolico del programma iconografico e politico del monumento. La scena ritrae l'incontro fra il

<sup>16</sup> Sulla vicenda concorsuale si veda B. PASSAMANI, *Il concorso per il monumento al sommo poeta. Una complessa vicenda di committenza*, in *Simboli e miti nazionali*, cit., pp. 63-113, con bibliografia. Su Zocchi, si veda C. TONGIORGI, *Zocchi, Cesare*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., C, 2020, s.v.; su Grandi si veda F. TEDESCHI, *Grandi, Giuseppe*, *ivi*, LVIII, 2002, s.v.

<sup>17</sup> Reintegro la lettera danneggiata.

<sup>18</sup> Altre due iscrizioni vennero poste in seguito. Una, collocata poco dopo, riprende la chiusa del discorso inaugurale di Ranzi: «INCHINIAMOCI ITALIANI / INCHINATEVI STRANIERI / DEH! RIALZIAMOCI / AFFRATELLATI / NELLA GIUSTIZIA». Un'altra, apposta nel 1919 dopo il restauro dei danni provocati dalle truppe austriache, recita: «LE PAROLE DI CONSACRAZIONE / AL POETA NAZIONALE / CANCELLATE DALL'AUSTRIACO / LA SOCIETÀ NAZIONALE / DANTE ALIGHIERI / NUOVAMENTE INCISE / CELEBRANDO LA VITTORIA D'ITALIA / MCMXIX».

<sup>19</sup> Sull'influenza del *Luzifer* di Franz von Stuck e del *Pensatore* di Rodin sul Minosse di Zocchi si veda F. FERGONZI, *Auguste Rodin e gli scultori italiani (1889-1915)*. I, in «Prospettiva», 89-90, 1998, pp. 40-73, pp. 40-42.

trovatore mantovano Sordello e Virgilio, con Dante che osserva la scena con aria curiosa da dietro la spalla della guida<sup>20</sup>. Questo gruppo centrale si presentava già compiuto nel primo bozzetto presentato da Zocchi, al quale va dunque ascritta l'identificazione di tale nucleo iconografico forte, che crea un ponte significativo tra la rappresentazione tripartita dell'oltremondo – piuttosto evidente nella tripartizione delle cornici del basamento – e la non facile traduzione iconica del valore simbolico e identitario della lingua italiana richiesto dai promotori.

L'incontro con Sordello è narrato nel canto sesto del *Purgatorio*. Alla domanda del trovatore, che chiede ai due viaggiatori chi siano, Virgilio risponde nominando la sua città natale. Al solo nome di Mantova, Sordello immediatamente si alza e i due si abbracciano in nome della comune cittadinanza; tale manifestazione di amore e fratellanza ispira a Dante la celeberrima invettiva all'Italia, variamente declinata dagli italiani di ogni epoca:

«Mantüa ...», e l'ombra, tutta in sé romita,  
 surse ver' lui del loco ove pria stava,  
 dicendo: «O Mantoano, io son Sordello  
 de la tua terra!»; e l'un l'altro abbracciava.  
 Ahi serva Italia, di dolore ostello,  
 nave senza nocchiere in gran tempesta,  
 non donna di provincie, ma bordello! (*Purg.*, VI 72-78)

Non c'è dubbio che il gruppo statuario dello Zocchi sia stato inteso dai promotori del monumento nel senso della carità di patria<sup>21</sup>. Tuttavia, la rappresentazione rende bene anche quanto richiesto dal bando di concorso, ovvero la traduzione in immagini dell'idea di Dante quale «Genio tutelare della lingua». Nel canto settimo, a invettiva conclusa, Sordello apprende che chi ha di fronte è il grande poeta latino, cui rende omaggio inchinandosi e abbracciandolo: Virgilio è additato quale “gloria dei latini”, ovvero degli italiani, e come colui che ha permesso alla lingua di mostrare tutte le sue potenzialità («“O gloria di Latin”, disse, “per cui /

<sup>20</sup> L'Alighieri, dunque, è rappresentato due volte nel monumento, una qui in qualità di personaggio del poema, l'altra sulla cima come autore assunto a nume tutelare della nazione.

<sup>21</sup> Si legga quanto scriveva Ranzi in una lettera a Zocchi del 10 giugno 1894: «al patriottico incontro di Sordello – che anche Dante propone per esempio di carità del natio loco – coi Grandi della sua nazione, tutto il regno del Purgatorio si sente, più o meno, commosso ed attratto a parteciparvi». «Carità del natio loco» è citazione da *Inf.*, XIV 1. Cito da STEFANELLI, *Guglielmo Ranzi*, cit., p. 51.

mostrò ciò che potea la lingua nostra», *Purg.*, VII 16-17), un ruolo che ora raccoglie lo stesso Dante: significativamente, il verso «mostrò ciò che potea la lingua nostra» (che assume a soggetto non «la lingua», com'è nel testo, bensì il poeta) è scolpito sulla pietra di fondazione del monumento<sup>22</sup>. In realtà, posto che Sordello e Virgilio erano sì due concittadini, ma poetarono l'uno in provenzale, l'altro in latino, l'episodio purgatoriale è tutt'altro che pacifico, ma per i promotori e i fruitori del monumento esso si prestava limpidamente all'illustrazione di due valori fondamentali: la fraternità tra connazionali e la celebrazione della «lingua nostra», l'italiano, quale elemento primario e distintivo dell'identità nazionale<sup>23</sup>.

Sul resto della cornice centrale si sistema una notevole serie di altre dodici statue variamente raggruppate. Sul lato opposto rispetto al gruppo di Sordello un'anima femminile che ha terminato la penitenza sta salendo al cielo: in corrispondenza privata, Ranzi affermava di vedervi una raffigurazione del Trentino liberato. Tra i due poli si collocano, in senso orario a partire dalla fronte: alcune figure che assistono all'incontro con Sordello e gli invidiosi con gli occhi cuciti sul lato est; un avaro prostrato e una seconda anima che sta per salire al cielo sul retro; sul lato ovest si sistemano due accidiosi (ma sarà meglio definirli più genericamente indolenti), in cui Ranzi vedeva stigmatizzata l'inerzia morale dei conterranei che non avevano a cuore la causa nazionale, e due superbi che trasportano massi<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> È inoltre ripreso attraverso la citazione tratta da una poesia di Giuseppe Giusti nei versi messi in esergo alla relazione di Ranzi per il volume celebrativo: si veda G. RANZI, *Il monumento a Dante in Trento (Relazione del Comitato)*, in *Il Trentino a Dante Alighieri*, cit., pp. 72-93.

<sup>23</sup> In questo contesto, materia di aspre contese glottologiche (protrattesi ben addentro al Novecento) divenne il ladino, ben presente in varie zone del Welsch- e del Südtirol e ricondotto alternativamente da parte tedesca e italiana all'ambito linguistico germanico o romanzo: al 1873 data la pubblicazione sul primo numero dell'«Archivio Glottologico Italiano» dei fondamentali *Saggi ladini* di Graziadio Isaia Ascoli. Sulla lingua come elemento identitario nell'Impero austroungarico si veda A.-M. THIESSE, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna 2001 [ed. orig. 1999], pp. 63-77. Sul discorso nazionalista ottocentesco resta inoltre di riferimento E.J. HOBBSAWM, *Nazione e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 2002 [ed. orig. 1990].

<sup>24</sup> Per l'interpretazione politica di queste figure si vedano le due lettere di Ranzi in STEFANELLI, *Guglielmo Ranzi*, cit., pp. 41-54. Quelle che egli identifica come accidiose sono due figure sedute e inerti, associabili nel *Purgatorio* dantesco solo ai cosiddetti «pigri», ovvero quel gruppo di penitenti, tra cui Belacqua, relegati nell'Antipurgatorio perché pentitisi solo all'estremo della loro vita e poco preoccupati di abbreviare la permanenza in questa zona.

### 3. *Il significato politico del monumento*

L'inaugurazione del monumento poté fregiarsi di un'ode celebrativa in terza rima dantesca composta da Giosue Carducci, intitolata *Per il monumento di Dante a Trento XIII SETT. MCCCXXI* e successivamente inserita nella raccolta *Rime e Ritmi*. Già al momento della campagna di sottoscrizione il poeta si era speso presso il consiglio comunale di Bologna e la Società Dante Alighieri per sostenere l'iniziativa; nel 1896 dedicava al Dante trentino il componimento solitamente scritto per commemorare il 20 settembre, anniversario della breccia di Porta Pia<sup>25</sup>.

Nell'ode si immagina che, al momento della morte, l'anima di Dante attraversi la terra e il mare fino alla montagna del purgatorio: la data del trapasso campeggia nel titolo e crea un vero e proprio «corto circuito identitario»<sup>26</sup> con quella dell'anniversario della presa di Roma posta in calce. Dante chiede che la porta del regno oltremondano gli sia aperta, in modo da spiare il periodo che gli tocca tra i superbi<sup>27</sup>, al termine del quale tornerà nel paradiso, meritato con il canto. Una voce replica dall'alto: ciò che il poeta vide nell'aldilà ora non c'è più, è svanito con la sua visione ed è un mondo che risplende solo nella poesia tutta umana di Clio, musa dell'epica e della storia (ovvero, nella *Commedia*). Nel profondo dell'universo resta un Dio solitario di chiara ispirazione massonica<sup>28</sup>, che regna sui destini umani e che affida proprio a Dante l'Italia, fino a che non giunga la “perfezione dei tempi”: «Italia Dio in tua balia consegna / sì che tu vegli spirito su lei / mentre perfezion di tempi vegna» (vv. 19-21). Il

<sup>25</sup> G. NEROZZI, *Intorno a una poco nota azione di “lobbying” da parte del consigliere comunale Giosue Carducci*, in *Da Dante al Novecento. In onore di Alfredo Cottignoli*, a cura di S. Nobili et alii, Pàtron, Bologna 2014, pp. 177-187. L'ode apriva il volume commemorativo *Il Trentino a Dante Alighieri*, cit. e il 13 ottobre 1896 veniva pubblicata sul giornale della Sinistra storica «La Tribuna». Sulle celebrazioni del 20 settembre nell'opera del Carducci tardo si veda L. FOURNIER-FINOCCHIARO, *Giosue Carducci et la construction de la nation italienne*, Presses Universitaires de Caen, Caen 2006, pp. 18 e 120, e F. BAUSI, “Ella è volata fuori della veduta mia”. Per una rilettura di «Rime e ritmi», in *Carducci nel suo e nel nostro tempo*, Atti del Convegno tenuto a Bologna nel 2007, a cura di E. Pasquini e V. Roda, Bononia University Press, Bologna 2009, pp. 225-254, p. 250.

<sup>26</sup> Così Marco Veglia in G. CARDUCCI, *Rime e Ritmi*, Introduzione e commento a cura di M.V., Carocci, Roma 2011 p. 28.

<sup>27</sup> L'idea è dantesca: «Li occhi», diss'io, “mi fieno ancor qui tolti, / ma picciol tempo, ché poca è l'offesa / fatta per esser con invidia vòlti. / Troppa è più la paura ond'è sospesa / l'anima mia del tormento di sotto, / che già lo 'ncarco di là giù [*i.e. la pena dei superbi*] mi pesa” (*Purg.*, XIII 133-138).

<sup>28</sup> Si veda ancora Veglia in CARDUCCI, *Rime e Ritmi*, cit., pp. 160-161.

poeta protegge da secoli l'Italia dal bastione forte e terribile delle Alpi, nel susseguirsi delle vicende storiche e fra contrasti drammatici, adempiendo al mandato divino. Ora, nell'autunno del 1896, si è fermato a Trento e sembra in attesa:

Così di tempi e genti in vario assalto  
 Dante si spazia da ben cinquecento  
 anni de l'Alpi sul tremendo spalto.  
 Ed or s'è fermo, e par ch'aspetti, a Trento. (vv. 25-28)

Il tempo messianico atteso da oltre cinquecento anni da questo Dante non può che essere quello in cui le terre italiane d'Austria verranno redente e la parabola nazionale troverà il suo compimento. Pur nell'opacità di un accorto linguaggio oracolare, l'ode va certamente letta come una delle numerose professioni di irredentismo di Carducci<sup>29</sup>, il quale sapeva bene che in questo senso l'avrebbero letta i connazionali, quelli irredenti così come quelli nel Regno. Il Dante vedetta alpina replica l'immagine della statua della dea Vittoria ritrovata nel tempio di Vespasiano a Brescia nel 1826, che una ventina d'anni prima Carducci fantasticava ergersi sul confine alpino a monito degli stranieri:

Vorrei vederti su l'Alpi, splendida  
 Fra le tempeste, bandir ne i secoli:  
 «O popoli, Italia qui giunse  
 Vendicando il suo nome e il diritto»<sup>30</sup>.

Non a caso, proprio questi versi si ritrovano a fianco del Dante di Trento in una cartolina della Prima guerra mondiale, che esemplifica bene fino a che punto il monumento fosse diventato vessillo prediletto della

<sup>29</sup> Intendo il termine 'irredentismo' in senso stretto, con riferimento al movimento che mirava specificamente all'annessione all'Italia delle Trentino e del Litorale. Sull'irredentismo di Carducci si veda A. BRAMBILLA, *Carducci, carduccianesimo e irredentismo a Trieste: note per un percorso bibliografico*, in «Quaderni giuliani di storia», XV. *La monarchia austro-ungarica tra irredentismi e nazionalismi. L'azione della Lega Nazionale ai confini italici* (1994), pp. 101-121; C. TOGNARELLI, *Martiri dell'idea. Carducci e l'irredentismo triestino*, in *La letteratura italiana e le arti*, Atti del XX Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016), a cura di L. Battistini *et alii*, Roma Adi editore, 2018 <[www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&text=p&cms\\_codsec=14&cms\\_codcms=896](http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&text=p&cms_codsec=14&cms_codcms=896)> (ultimo accesso: 01/07/2021).

<sup>30</sup> *Alla Vittoria. Tra le rovine del tempio di Vespasiano in Brescia*, vv. 17-20 (è una delle *Odi barbare* I, v).

campagna bellica italiana<sup>31</sup>. La guerra, le celebrazioni della vittoria e quelle del sesto centenario della morte del poeta si legarono strettamente a questo simbolo: basti dire che la prima visita ufficiale dei monarchi sabaudi nella città redenta si ebbe in occasione del venticinquesimo anniversario del monumento, nell'ottobre 1921.

La storiografia degli anni Venti e Trenta del Novecento ha ripercorso con cura i documenti legati alla vicenda del monumento, leggendola però in un'ottica totalmente irredentista, che trasformava la storia locale in una strenua lotta contro un nemico ottuso, malvagio e vile: ne emergeva così il profilo di un'opera apertamente antiaustriaca, realizzata a dispetto dell'oppressore, grazie all'eroismo degli oppressi e in virtù dell'intrinseca giustezza del proposito<sup>32</sup>. Del resto, l'ambiguità del progetto iconografico, passibile di più interpretazioni, lasciava spazio a una simile operazione. Tuttavia, è chiaro che, se il monumento fosse stato apertamente e palesemente irredentista, non sarebbe stato realizzato; inoltre, le circostanze storiche e politiche della prima metà degli anni Novanta dell'Ottocento – che vedevano Italia e Austria-Ungheria alleate – non permettevano di coltivare progetti di passaggio all'Italia dotati di una qualche concretezza<sup>33</sup>. Gli unici obiettivi praticabili erano l'autonomia dal Tirolo tedesco e soprattutto la difesa dei caratteri distintivi della minoranza italiana, perfettamente legittima nel quadro costituzionale austriaco. I promotori del monumento avevano buon gioco nel ricordare una legge fondamentale dell'impero risalente all'*Ausgleich* fra Austria e Ungheria del 1867: «Tutte le nazioni dello Stato hanno eguali diritti ed ogni singola nazione ha l'inviolabile diritto di conservare e coltivare la propria nazionalità e il proprio idioma. (Legge fondam. dello Stato. 21 Dicembre 1867 N.º 62 B.L.I. § 69)»<sup>34</sup>. L'idea di nazione che sottostà a questa norma prescindeva evidentemente dal problema dell'appartenenza o meno a uno Stato etnico e induceva la minoranza italiana a cercare un punto di riferimento storico e culturale nei decenni che avevano preceduto

<sup>31</sup> Si veda la sezione "Cartoline" con soggetto Trento in <www.14-18.it>.

<sup>32</sup> Si veda in particolare A. SANDONÀ, *L'irredentismo nelle lotte politiche e nelle contese diplomatiche italo-austriache, II (1878-1896)*, Nicola Zanichelli editore, Bologna 1938. Sulla rilettura della storia delle terre redente nel primo dopoguerra rimando a Q. ANTONELLI, *Cento anni di Grande Guerra. Cerimonie, monumenti, memorie e contromemorie*, Donzelli, Roma 2018, pp. 79-133.

<sup>33</sup> La stipula della Triplice Alleanza fra Italia e Imperi centrali risale al 1882, ma già al 1874 data la cosiddetta 'Nota Andrassy', spedita dall'allora ministro degli Esteri austriaco al re d'Italia e accolta dal governo, in cui si faceva notare che il riconoscimento del «principio delle frontiere etniche» avrebbe provocato la dissoluzione dell'Impero a svantaggio degli equilibri europei.

<sup>34</sup> Cito da RANZI, *Il monumento a Dante*, cit., p. 73.

l'Unità d'Italia, durante i quali si era elaborata una retorica della nazione basata, prima che su un'istituzione, su due elementi essenziali: la *lingua* e un pantheon di *glorie* di carattere eminentemente letterario, ovvero ciò che si definisce (con termine ben manzoniano) il *retaggio* primario e culturale della nazione<sup>35</sup>, che in entrambe le sue componenti aveva il proprio nume tutelare indiscusso e indiscutibile in Dante Alighieri, padre della lingua e capofila della schiera dei grandi. Si legga l'esordio del discorso inaugurale di Ranzi:

Dopo tanto osanna della moltitudine raccolta intorno al tuo trono  
abbiti anche il saluto ch'io Ti porgo in nome del Trentino, o Dante,  
o Padre, o sommo ed eterno pregio d'Italia, che, memore della tua  
missione, riappari a piè dell'Alpi ad incorare e proteggere i figli che  
lottano per il tuo retaggio sacro!<sup>36</sup>

Non solo: per i trentini, intenti a reclamare un diritto usurpato, Dante è anche un simbolo di giustizia perché

della giustizia fu il banditore sovrano; che [...] chiamò fiero al suo  
tribunale il mondo dei prepotenti e da uomo libero li giudicò; che  
amò la Patria teneramente e, allorché niuno spingeva l'occhio oltre  
il muro e la fossa che serrava la propria città, abbracciò col sicuro  
sguardo l'Italia; la vide ostello di dolori e non disperò; ma primo fra  
tutti e sopra tutti cantò veramente per lei.<sup>37</sup>

Se nell'Italia umbertina il paradigma culturale risorgimentale e il pantheon di glorie patrie non erano più al servizio di un'azione politica d'avanguardia e servivano piuttosto a costruire e rafforzare l'identità del nuovo Stato (a "nazionalizzare le masse", per dirla con George Mosse), attraverso una diffusa "pedagogia della nazione" che aveva nel culto dantesco un pilastro essenziale<sup>38</sup>, nel contesto trentino questo stesso paradigma, congelato dalle circostanze storiche alla sua fase esordiale, si riappropriava

<sup>35</sup> Si veda il *Marzo 1821*, vv. 41-42: «O stranieri, nel proprio *retaggio* / torna Italia, e il suo suolo riprende».

<sup>36</sup> RANZI, *Discorso inaugurale*, cit., p. 107.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>38</sup> G. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Bologna, il Mulino, 1975. Si veda inoltre B. TOBIA, *Una patria per gli italiani. Spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita 1870-1900*, Laterza, Roma-Bari 1991; ID., *Una cultura per la nuova Italia*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. Sabbatucci e V. Vidotto, vol. 2. *Il nuovo Stato e la società civile 1861-1887*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 427-529; ID., *La statuaria dantesca nell'Italia liberale: tradizione, identità e culto nazionale*, in «Melanges de l'École française de Rome», 109, 1997, n. 1, pp. 75-87.

del suo significato originario, mettendosi nuovamente al servizio di un'affermazione attiva di diritti politici non ancora soddisfatti. La presenza nel manifesto di sottoscrizione di un autore non troppo frequentato nel Regno a quell'altezza cronologica quale Gioberti certifica l'adozione da parte dei promotori del monumento di un'idea e di una retorica del discorso nazionale di tipo preunitario.

Naturalmente, la condizione dei trentini di fine Ottocento era ben diversa da quella dell'Italia della prima fase risorgimentale: l'oppressore era sempre lo stesso, ma l'alternativa non era più l'indipendenza, bensì l'annessione a uno Stato-nazione che nel frattempo si era costituito, ma che appariva tanto vicino quanto paradossalmente lontano. In questa situazione, il sentimento nazionale della classe dirigente locale era confinato in una sorta di "limbo", sospeso tra il costituzionalismo austroungarico e un eterno Risorgimento incompiuto, che avrebbe fatalmente concluso la sua parabola nella Prima guerra mondiale. La carducciana attesa della "perfezione dei tempi" si sarebbe consumata in un clima sempre più esacerbato, in cui il Dante trentino sarebbe progressivamente passato dal ruolo di simbolo e tutore dei diritti di una minoranza a vessillo della battaglia contro l'austriaco usurpatore.

LAURA MITAROTONDO

*Al cospetto di Dante. La politicità di Petrarca nel Novecento*

1. *Una politicità per difetto?*

Una riflessione che guardi al crescente interesse verso la politicità dell'opera di Petrarca – affiorata già sul finire del XIX secolo, per assumere consistenza nel cuore del Novecento – non può prescindere da Dante. Con le parole di Michele Feo, bisogna riconoscere che «si può parlare di Dante senza pensare a Petrarca, ma non si può parlare di Petrarca senza pensare a Dante». Dante «è l'ombra innominata che grava e inquieta Petrarca»<sup>1</sup>.

Il rapporto fra i due grandi classici italiani, che andrebbe fatto risalire almeno al momento in cui l'Aretino segna la sua distanza intellettuale rispetto all'autore della *Commedia* – si pensi alla epistola *Fam.* XXI, 15 – è scandito da molteplici tappe nella letteratura critica e nella storiografia contemporanea, intorno alle quali si sviluppano questioni nevralgiche per la tradizione culturale e civile nazionale. Dal primato nel linguaggio poetico, alla periodizzazione della modernità, dalle forme dell'impegno politico alla definizione di un canone letterario e linguistico, fino a toccare la dimensione civile del lavoro intellettuale, Dante e Petrarca, pur appartenendo ad epoche della storia segnate da una prossimità che non consente di immaginare cesure drastiche, sono molto distanti. A separarli, è soprattutto la sensibilità umanistica di Petrarca, ovvero il suo modo nuovo di intendere i classici e la funzione dell'uomo di lettere in rapporto ai mutamenti politici e istituzionali che segnano il graduale passaggio dal Comune alla Signoria, anche nel segno della specializzazione dei saperi.

In questa sede, in particolare, si intende verificare in che modo affiori, fra la fine del XIX secolo e la prima metà del Novecento, un modo di leggere la politicità di Petrarca a partire dal confronto con Dante. È possibile che l'accostamento, pressoché obbligato, fra i due rischiarì le tappe del divenire di una autonoma letteratura critica sul Petrarca politico, pur viziata dalla pregiudiziale dantesca? O addirittura che il modo in cui viene declinato

<sup>1</sup> M. FEO, *Petrarca ovvero l'avanguardia del Trecento*, in «Quaderni petrarcheschi», n. 1, 1983, p. 16.

questo parallelismo serva a lumeggiare una parentesi storiografica, una temperie politico-culturale ben definita? Non poche furono le voci, fra storici della letteratura, filosofi, politici, di quanti, in particolare durante il Novecento – il secolo del primato critico del petrarchismo politico<sup>2</sup> – misurarono la politicità di Petrarca a partire da Dante, ripensando i termini di quel confronto in favore di Petrarca o, quantomeno, ricalibrando il rapporto fra i due grandi classici moderni. Va sottolineato, nondimeno, che questa indagine non costituisce un atto di studio sul pensiero politico di Petrarca a partire da Dante, ossia non si intende qui giudicare la politicità dell’Aretino ricavandola da quella dantesca. In questo senso, non si può che approvare quanto scriveva Giuseppe Petronio in un contributo pionieristico rispetto ad approdi critici successivi, osservando: «Misurare e giudicare l’atteggiamento politico del Petrarca su quello di Dante, è, veramente, quanto di meno storicistico e di più *letterario* si possa immaginare!»<sup>3</sup>.

## 2. *Il confronto ineludibile*

Se la storia del confronto tra i due autori, del resto, ha origini lontanissime, basti qui ricordare che già nel 1436, nelle *Vite parallele di Dante e Petrarca*<sup>4</sup>, Leonardo Bruni distingueva i due autori anche sul crinale dell’impegno nella vita civile<sup>5</sup>, l’accostamento diventa impietoso specie fra Sette e Ottocento. A tal proposito, sarà opportuno richiamare uno studio di Amedeo Quondam che ripercorre un capitolo decisivo della ‘sfortuna’ petrarchesca, problematizzando l’esclusione dell’Aretino dal canone risorgimentale, attraverso l’esame della polarizzazione Dante-Petrarca. Dalle pagine di quel saggio – dove è in discussione un «modello

<sup>2</sup> P.G. RICCI, *Miscellanea petrarchesca*, a cura di M. Berté, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, p. 219.

<sup>3</sup> G. PETRONIO, *Storicità della lirica politica del Petrarca*, in «Studi petrarcheschi», VII, 1961, pp. 253-254.

<sup>4</sup> «Ma il grande merito del nostro umanista [...] resta quello di aver compreso per primo l’importanza civile e pedagogica di questo parallelo; e soprattutto di aver cercato di conciliare, attraverso gli strumenti della lingua, della filologia e della storia, i doveri dell’umanista e dell’intellettuale con quelli dell’uomo e del cittadino.» L. GUALDO ROSA, *Leonardo Bruni e le sue «vite parallele» di dante e Petrarca*, in «Lettere italiane», XLVII, 1995, p. 401.

<sup>5</sup> «Dante nella Vita attiva, e civile fu di maggior pregio che l’Petrarca; perocchè nell’armi per la Patria, e nel governo della Repubblica laudabile s’adoperò.» LIONARDO ARETINO, *Le Vite di Dante e del Petrarca*, All’insegna della Stella, Firenze 1672, pp. 103-104.

generale di storia italiana “inventato” nel corso dell’Ottocento»<sup>6</sup> – emerge la «monumentalizzazione» sette-ottocentesca del padre della *Commedia*, nel contesto di quella cultura romantica e postunitaria, sensibile al dibattito fra letteratura popolare e tradizione della lingua letteraria, nella quale Dante – in ossequio al primato di una ideologia della nazione – sembra incarnare meglio di chiunque altro la nuova funzione civile domandata dalla storia e dalla politica alla letteratura.

Un punto di esordio del confronto punitivo per il poeta aretino può essere rinvenuto nel parallelo foscoliano fra Dante e Petrarca del 1821, nel quale i due autori venivano misurati anche sull’asse concettuale della libertà politica. Celebre è rimasto il giudizio foscoliano:

Dante applicò la poesia alle vicende de’ tempi suoi, quando la libertà faceva l’estremo di sua possa contro la tirannide; e scese nel sepolcro con gli ultimi eroi del medio evo. Il Petrarca visse fra coloro che prepararono la ingloriosa eredità del servaggio alle prossime quindici generazioni<sup>7</sup>.

Tuttavia, è De Sanctis a fissare un’ipoteca critica gravida di sviluppi successivi; al di là della rappresentazione di Petrarca presente nella *Storia della letteratura italiana*, lo studioso stigmatizza i termini del paragone con Dante nel *Saggio critico su Petrarca* (1869), esito delle conferenze zurighesi del 1858-59. Celebre è il passo in cui viene rilevato:

il torto del Petrarca [...] è di non essere abbastanza immerso nella realtà politica, di guardarla da lontano, senza confondervisi e senza parteciparvi: onde nasce quel fattizio e rettorico, che ti rivela un’ispirazione poco seria, in gran parte letteraria. Si può chiamarlo l’antitesi di Dante [...]. La politica fu per il Petrarca non vocazione, ma occasione. Lontano da’ partiti e dalle lotte, non sentì mai né il pungolo del dolore e lo sdegno dell’odio, né la gioia della vendetta e del successo, né i tormenti dell’inquietudine: oltre che queste passioni richiedono una forza ed una fede che gli mancavano<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> A. QUONDAM, *Petrarca, l’italiano dimenticato*, Rizzoli, Milano 2004, p. 62.

<sup>7</sup> U. FOSCOLO, *Parallelo fra Dante e il Petrarca*, in Id., *Saggi e discorsi critici*, a cura di C. Foligno, Le Monnier, Firenze 1953, p. 289. Il parallelo, contenuto nella raccolta dei *Saggi e discorsi critici*, fu concepito per gli *Essays on Petrarch*, pensati sin dal 1819, pubblicati in una prima edizione inglese nel 1821-26, e scritti durante il lungo soggiorno da esule a Londra, nei quali Foscolo mette a fuoco la distanza fra Dante e Petrarca, reagendo principalmente al petrarchismo.

<sup>8</sup> F. DE SANCTIS, *Saggio critico sul Petrarca*, a cura di E. Bonora, Laterza, Bari 1955, pp. 163-164.

Quella fra i due classici è una dialettica che attraversa integralmente le pagine di De Sanctis – a cui pur si deve la fortuna di luoghi critici inossidabili, come di Petrarca padre della modernità e di una *renovatio* dei tempi –, e segna la distanza fra l’impegno attivo di Dante e il ritiro meditativo, lirico, di Petrarca. Il critico irpino rinviene nel poeta aretino la genesi di un canone concentratosi intorno alla forma, al quale corrisponderebbe un allontanamento dalla realtà, e un inaridimento delle idee, provocato dall’impotenza ad uscir da sé e da un sistema di immagini e raffigurazioni del reale che si impongono sui concetti, anche in componimenti di carattere civile.

Su altro versante, peraltro, non mancano gli studiosi che includono Petrarca in un moderno repertorio di scrittori politici italiani. Se Ferdinando Cavalli, negli anni Sessanta dell’Ottocento, accoglieva il poeta Laureato fra gli autori di *La scienza politica in Italia* (1865-1881), riconoscendo nella *Familiare XII 2, institutio regia* indirizzata a Niccolò Acciaiuoli, nella *Senile XIV 1 De republica optime administranda*, epistolar-archetipo del successivo modello dello *speculum principis*, dedicata a Francesco da Carrara il Vecchio<sup>9</sup>, e nella *Senile IV 1* a Luchino dal Verme, i suoi testi più politici, il filosofo Giuseppe Ferrari, nel *Corso sugli scrittori politici italiani* (1862), rifiutava il motivo dell’impoliticità del Petrarca, e ripercorreva storicamente i cardini del pensiero del «poeta dell’amore», «maestro della politica», fautore del modello signorile, convinto che egli rappresentasse «l’epoca sua» e fosse da considerare il legittimo successore di Dante e di Egidio Colonna<sup>10</sup>.

Nonostante il giudizio desanctisiano, la curiosità per il pensiero politico di Petrarca va dunque accentuandosi già sul finire del XIX secolo, complice la crescente attenzione degli studi filologici, sollecitati dalla stagione positivista, e alimentati ulteriormente dai traguardi della scuola storica. Si pensi al *Petrarca* di Alfred Mézières (1867), attraverso il quale si afferma l’urgenza di studiare integralmente il *corpus* dell’opera petrarchesca

<sup>9</sup> Sul rapporto fra Petrarca ed i Signori di Padova, oltre a G. BILLANOVICH, *Petrarca e Padova*, Antenore, Padova 1976, si vedano G. PONTE, *I consigli politici del Petrarca a Francesco da Carrara (Sen., XIV,1)*, in *Petrarca e la cultura europea*, a cura di L. Secchi Tarugi, Nuovi Orizzonti, Milano 1987, pp. 121-127; G.M. VARANINI, *Francesco Petrarca e i Da Carrara, Signori di Padova*, in *Petrarca politico* cit., pp. 81-97 e *Francesco Petrarca: da Padova all’Europa*, a cura di G. Belloni, Antenore, Padova 2007. Sulle due epistole politiche e, specialmente, sulla lettera a Francesco da Carrara si rinvia a A. CERON, *La lettera di Petrarca a Francesco da Carrara: un nuovo spazio per l’amicizia*, in ID., *L’amicizia civile e gli amici del principe: lo spazio politico dell’amicizia nel pensiero del Quattrocento*, Eum, Macerata 2011, pp. 189-212.

<sup>10</sup> G. FERRARI, *Corso sugli scrittori politici italiani*, Manini, Milano 1862, pp. 109-110.

nei suoi molteplici risvolti culturali e civili<sup>11</sup>. Al dibattito intorno agli strumenti dell'analisi critica, si aggiungeva quindi uno spiccato interesse verso la dimensione politica della letteratura petrarchesca, che, per restare al nostro Paese, recepiva le forti suggestioni patriottiche della stagione post-risorgimentale<sup>12</sup>.

### 3. *Dante e Petrarca fra nazionalismo e fascismo*

Se già dalla seconda metà del XIX secolo è possibile percepire un ampliamento della prospettiva critica intorno al Petrarca, l'attenzione ai risvolti politici della sua opera matura a ridosso di una fase storica di profonda inquietudine. Infatti, nel lungo periodo compreso fra il compimento dell'unificazione nazionale, le manifestazioni della crisi dello Stato liberale e l'ascesa del fascismo, è possibile scorgere segni inequivocabili di un nuovo interesse verso il poeta aretino.

Ancora penalizzato dal perenne confronto con Dante durante tutto l'Ottocento, Petrarca, primo cultore degli *studia humanitatis*, emblema di quel disimpegno civile suggellato dal *De Sanctis*, all'inizio del nuovo secolo va incontro ad un'altra fortuna. Per un verso, si moltiplicano le interpretazioni ideologiche intese a valorizzare il suo 'patriottismo', per altro verso, viene ripensato il rapporto fra Petrarca e la politica, facendo tesoro di quella nuova sensibilità critica, sempre più protesa ai testi dell'autore e alla storia del suo tempo, che si vale anche del ricorso a Dante per decifrare la consistenza del pensiero politico petrarchesco. Questa rinnovata attenzione si iscrive dunque in un contesto scandito prima dal fervore ideologico risorgimentale, e poi dal nazionalismo primo-novecentesco, nel quale il consolidamento del processo identitario è filtrato soprattutto attraverso la letteratura e si alimenta della ricerca degli autori della tradizione, considerati precursori dell'ideale nazionale. Il regime fascista in ascesa, peraltro, interessato a conquistare un vasto consenso che passasse anche attraverso processi di egemonizzazione culturale, incoraggia una sistematica iniziativa

<sup>11</sup> A. MÉZIÈRES, *Pétrarque (Étude d'après de nouveaux documents)*, Didier & Cie, Paris 1867.

<sup>12</sup> In questi anni, il progressivo interesse verso la politicità dell'opera petrarchesca, nella costante dialettica con l'Alighieri, è attestato da alcuni contributi, fra i quali, *Il concetto dell'unità politica ne' poeti italiani* (1875) di Alessandro D'Ancona, gli *Studi su Petrarca* di Bonaventura Zumbini (1878), *La fede nell'Impero e il concetto della patria italiana nel Petrarca* (1906) di Carlo Steiner, *Le idee politiche di Dante Alighieri e di Francesco Petrarca* (1910) di Ugo Chiurlo e *Il patriottismo di Petrarca* (1920) di Arturo Farinelli.

di propaganda preposta alla ricognizione e attualizzazione degli autori della tradizione nazionale, in un'ottica di definizione della loro affinità alla logica politica dello Stato fascista.

In particolare, in questo orizzonte, va sottolineata l'importante attività dell'Accademia Petrarca di Lettere Arti e Scienze di Arezzo, fondata nel 1810. Dopo la costituzione del Comitato per l'edizione nazionale delle opere di Petrarca, nel luglio del 1904, l'Accademia riprende vigore e organizza periodicamente degli incontri presso la Sala della Cattedra Petrarchesca di Arezzo<sup>13</sup>. Fra il 1930 e il 1939, sempre più numerosi sono i contributi confluiti negli «Annali della Cattedra» che toccano temi di carattere più squisitamente politico: il senso della patria, l'orgoglio della romanità, il rapporto fra Dante e Petrarca non più sbilanciato in favore dell'autore della *Commedia* – e anzi riscattato in nome della modernità dell'Aretino –, quello con Cola di Rienzo, il riconoscimento di *topoi* petrarcheschi in Machiavelli, sono al centro delle letture di nomi illustri della cultura nazionale. Sulle colonne degli «Annali», si susseguono, tra gli altri, i saggi di Giovanni Gentile, Guido Mazzoni, Paolo Arcari, Mario Fubini, Attilio Momigliano, Francesco Ercole, Carlo Calcaterra, Francesco Torraca, Natalino Sapegno, Giuseppe Toffanin, Arrigo Solmi. Ad alcuni, in particolare, è rimessa la celebrazione dell'italianità di Petrarca. Il motivo patriottico, peraltro, viene accresciuto e integrato, dopo il maggio 1936, da quello della conquista imperiale. Infatti, nelle pagine dell'*Africa*, il poema storico incentrato sulle gesta dell'eroe romano Scipione l'Africano, e attraverso la celebrazione del valore della Roma repubblicana e della supremazia su Cartagine, il poeta aretino, pioniere dell'epopea italica, supera la dimensione filosofica di capofila della modernità per divenire interprete del primato moderno della Roma fascista e delle sue velleità colonialiste.

Il motivo della grandezza di Roma fa dunque da fondo, in più occasioni, alla valorizzazione del Petrarca politico, che, pur accolto nel *Pantheon* degli autori scelti per rappresentare la patria, è spesso oscurato da Dante. Infatti, è a partire da quest'ultimo che più frequentemente viene ricavato il pensiero di Petrarca, facendo leva soprattutto sull'*Africa* e sulla canzone *Italia mia*. Nel 1932, ad esempio, Arturo Marpicati, acceso nazionalista e segretario del Partito nazionale fascista, valorizza l'attualità della lirica politica petrarchesca, il suo «senso realistico, espressione del «genio» italico in grado di preconizzare lo Stato nazionale, segnando il definitivo tramonto dell'idea di Impero. Nell'articolo, uscito sugli «Annali», ripubblicato l'anno seguente

<sup>13</sup> Sull'argomento, si rinvia a M. BERTÉ, «Intendami chi può». *Il sogno del Petrarca nazionale nelle ricorrenze dall'unità d'Italia a oggi*, Edizioni dell'Altana, Roma 2004.

su «Educazione fascista», e quindi nel 1934 nel volume *Saggi di Letteratura*, preceduto da *Dante forza nazionale*, si legge:

L'istinto politico, connaturato col nostro genio, fiorisce nell'opera dei nostri poeti: Dante e Petrarca ne sono il più splendido esempio; cantassero l'amore o approfondissero lo sguardo nei misteri della vita o del cielo, era in loro onnipresente la terra madre, il senso della Patria, e con esso una chiara, consapevole idea di rinascenza politica. Al fondo del loro spirito c'è sempre il sentimento della solidarietà nazionale di fronte ai barbari, l'orgoglio della romanità. [...] Anche Francesco Petrarca, squisito poeta d'amore, fu poeta altissimo della patria. Pur nei languidi incanti di Provenza egli sentiva l'Italia non soltanto come un pensiero nostalgico, un motivo sentimentale, una fonte d'ispirazione artistica; ne aveva una visione precisa come di una mèta politica. L'atmosfera trobadorica mai poté distaccarlo dal senso realistico della Patria<sup>14</sup>.

Roberto Forges Davanzati, già figura di spicco del partito nazionalista, invece, ricorre ad entrambi gli autori per promuovere un'attualizzazione ideologica del poeta aretino, nel cui pensiero «romano, cattolico, italiano» viene addirittura colta «un'anticipazione politica e spirituale» dell'Italia fascista. D'altra parte, attraverso Dante, Davanzati rinviene il segno del compimento storico di una «missione» realizzata da Mussolini, considerato il «veltro» dantesco, «l'aspettato, colui che deve venire e domina l'ansia di tutto il trecento».<sup>15</sup>

Anche Arrigo Solmi, docente di storia del diritto italiano, già autore di un volume su Dante politico<sup>16</sup>, nel solco di un'analogia suggestione nazionalistica, ripercorre le differenze che corrono fra la nozione di Impero di Petrarca e quella di Dante.<sup>17</sup> Contrario alla riduzione del pensiero dell'Aretino a «un vago ondeggiamento di opinioni contraddittorie,

<sup>14</sup> A. MARPICATI, *Il pensiero politico del Petrarca*, in ID., *Saggi di Letteratura*, Le Monnier, Firenze 1934, pp. 67-68.

<sup>15</sup> R. FORGES DAVANZATI, *L'importanza nazionale di Francesco Petrarca*, in «Annali della cattedra petrarchesca», a. IX, 1930, pp. 145-146.

<sup>16</sup> A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante: studi storici*, La Voce, Firenze 1922.

<sup>17</sup> Andrà rilevato che nel saggio di Solmi, poi pubblicato sulla «Nuova Antologia» nel settembre 1936, ricorrono alcuni motivi legati all'italianità di Petrarca già presenti in un contributo di Rodolfo De Mattei, tra i primi a trattare in quegli anni della politicità di Petrarca. Si veda ID., *Francesco Petrarca e l'Italia*, in «Annali della cattedra petrarchesca», vol. VI, a. XIII 1935, a. XIV, 1936, pp. 3-21 e R. DE MATTEI, *Il pensiero politico di Francesco Petrarca*, in «Politica», Vol. XXVIII, a. IX, 1928, pp. 201-216.

desunte da facili letture»<sup>18</sup>, Solmi insiste sulla modernità di Petrarca, «genio preveggenete», sulla sua concezione di Roma, nella quale già si troverebbe l'essenza dell'Italia e della civiltà, ma soprattutto il «senso» della «nuova storia», della «fortuna della Patria», raggiunta grazie alla «forza dei Fasci rinnovati»<sup>19</sup>.

Ancora, Innocenzo Cappa, senatore del Regno dal 1929, in un saggio apparso nel 1937, tratta dell'*Africa* per approfondire il sentimento della romanità del poeta. Qui, in particolare, la «moralistica antipatia» nutrita verso il Petrarca, e alimentata dalla critica, viene così spiegata in ragione della «terribile vicinanza dell'Alighieri»:

Sarebbe ingiusto, oggi che Roma ha rivendicato l'Impero, non onorare in Francesco Petrarca uno degli spiriti magni della italianità e della romanità, soltanto perché egli è morto nella pace serena degli studii ad Arquà, e non nella febbre dello esilio di Ravenna, come Dante Alighieri. Certo per il suo dolore, per il suo sdegno, per il suo esilio Dante Alighieri è il più grande degli italiani che abbiano adoperato la rima e il verso, e a lui nessuno può essere messo a lato; ma nato esule in Arezzo e morto nostalgico in Arquà, Francesco Petrarca merita quell'omaggio che è giusto rendere, dopo aver prima onorato gli eroi e i santi e i martiri, agli uomini di genio fedeli sempre alla idea della patria. Rileggiamo pure, come il De Sanctis voleva, le divine canzoni e i sonetti del Canzoniere [...] ma nelle lettere, nel poema L'Africa scorgiamo, dietro il volto di Laura, un caro, adorabile, volto tragico, il volto di Roma, il volto dell'Italia, perché a Roma e all'Italia il grande poeta innamorato ha dedicato i suoi palpiti dal primo respiro della intelligenza all'ultimo fremito del cuore.<sup>20</sup>

Di tenore differente è il contributo di Attilio Momigliano che, quello stesso anno, nella *Elegia politica del Petrarca*, celebra *Spirto gentil e Italia mia* in quanto patrimonio nazionale, e tuttavia espressione di uno spirito malinconico, di un temperamento elegiaco. Le canzoni politiche, come le liriche del *Canzoniere*, sono attraversate da un senso di rinuncia che mai sarebbe emerso dalle pagine di Dante, «tanto più religioso del Petrarca e più violentemente attaccato alle vicende della terra». L'Alighieri, «battagliero e rapito nella gloria dei cieli», viene qui opposto ad un Petrarca «chino e malinconico», che non sperimentò quella «disperazione politica», morta

<sup>18</sup> SOLMI, *Francesco Petrarca e l'Italia*, cit., p. 5.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>20</sup> I. CAPPÀ, *Il sentimento della romanità nel Petrarca*, in «Annali della cattedra petrarchesca», vol. VII, 1937, p. 123.

con Dante, e pronta a risorgere solo con l'Alfieri<sup>21</sup>.

#### 4. *La politicità di Petrarca in Giovanni Gentile e Rodolfo De Mattei*

Nel 1934 viene pubblicato il discorso pronunciato da Giovanni Gentile presso la Cattedra petrarchesca di Arezzo, intitolato *La filosofia del Petrarca*, e riproposto, solo qualche mese dopo, sulle colonne della «Nuova Antologia», con il titolo *Il carattere della filosofia del Petrarca*.<sup>22</sup> Nel 1942, sulla stessa rivista, Gentile avrebbe pubblicato *Il pensiero politico del Petrarca*. In questi saggi, il filosofo di Castelvetrano compendia gli esiti di una precedente stagione di studi sul poeta aretino, e chiarisce la sua concezione della modernità e quindi le nozioni di Umanesimo e Rinascimento<sup>23</sup>. Tale approdo teorico va riferito ad una cornice culturale in cui singolare rilievo assumono la lezione di Jacob Burckhardt, di Francesco De Sanctis, di Francesco Fiorentino – professore di filosofia teoretica a Pisa e tra i maestri d'elezione di Gentile – e ancor più quella di Bertrando Spaventa, padre del neoidealismo italiano.

Nel *Carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento*<sup>24</sup>, l'Umanesimo che prepara il Rinascimento, e dischiude l'età moderna e la genesi della filosofia europea, non solo scandisce il superamento del Medio Evo, ma genera un nuovo modo di pensare, «una scienza superiore», un «atteggiamento critico» che ha una portata filosofica, appartenuta allo

<sup>21</sup> A. MOMIGLIANO, *L'eglia politica del Petrarca*, in ID., *Introduzione ai poeti*, Tumminelli, Roma 1946, pp. 11-13. Il saggio sarebbe apparso, in seconda edizione, nel 1964.

<sup>22</sup> G. GENTILE, *Il carattere della filosofia del Petrarca*, in «Nuova Antologia», Vol. CCCLXXIV, settima serie, luglio-agosto 1934, pp. 488-499.

<sup>23</sup> Sul tema, in questa sede, si rinvia a G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. GARIN, t. I, Sansoni, Firenze 1969, pp. 113-146; A. SCAZZOLA, *L'Umanesimo e Francesco Petrarca*, in *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002, pp. 158-176; D. BIGALLI, *Gentile, storico del Rinascimento*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 31-40; R. FARAONE, *Giovanni Gentile e il concetto "umanistico" della modernità*, in *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, a cura di G. Piaia, M. Forlivesi, CLEUP, Padova 2014, pp. 298-316.

<sup>24</sup> Il contributo raccoglieva alcune lezioni tenute da Gentile all'Università di Roma nel 1918. G. GENTILE, *Il carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in ID., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920, pp. 241-267.

stesso Petrarca.<sup>25</sup> Anche nella successiva *Storia della filosofia italiana*<sup>26</sup>, sulla scorta dell'interpretazione carducciana,<sup>27</sup> all'Aretino, «il solo vero scettico di tutto il tempo suo, in Italia e fuori», viene riconosciuta la paternità dell'Umanesimo, e il suo ruolo di «dissolvitore della scolastica ed iniziatore dello spirito moderno»<sup>28</sup>. Lo scarto fra Petrarca e la scienza, specie il naturalismo averroistico, viene lumeggiato proprio per segnare una discontinuità nella storia del pensiero. Qui, Gentile suggella l'immagine di Petrarca «non filosofo» – adottata anche in seguito –, promotore dell'assoluta priorità di una scienza dell'uomo. La grande novità di questa rivoluzione che suscita l'antico e lo rivitalizza attraverso la filologia, la storia critica e ragionata dei testi, consente agli studiosi di emanciparsi dalla teologia e da qualsiasi trascendenza, respingendo l'intellettualismo argomentativo della Scolastica.

Nondimeno, la grande innovazione culturale che muove dal Petrarca genera un ritardo storico-politico difficile da colmare, emblematicamente incarnato dall'umanista, dal letterato, sospeso nell'astrattezza della sua arte, distante dall'impegno morale, dai tumulti della storia; per Gentile, sulla linea di De Sanctis, con l'Umanesimo «si comincia in Italia a staccare l'uomo dalla vita, e a trattare la vita, con tutto il suo contenuto (religione, morale, politica), con quella indifferenza che è propria dello spirito estetico. Le grandi passioni che avevano legato gli uomini medievali alla loro fede e temprata la loro fibra nelle lotte religiose e sociali o civili decadono»<sup>29</sup>. Questa nozione deteriorata del letterato, cui viene opposto l'uomo, è riassunta emblematicamente nel 1937 attraverso l'opposizione Petrarca-Dante. Nello scritto *Umanesimo e incunabuli*, raccolto poi nel *Pensiero italiano del Rinascimento*, si legge:

Se si paragona per questo rispetto la personalità del Petrarca, prototipo dell'Umanesimo, a quella di Dante, poeta-profeta perché uomo intero, con la sua robustissima fede religiosa e politica dentro la sua possente poesia, non si può non sentire un divario enorme tra i due uomini, e quasi una disperante decadenza umana dalla *Commedia* al *Canzoniere*. Dante è un uomo; e Petrarca è un

<sup>25</sup> GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, cit., p. 257.

<sup>26</sup> P. TERRACCIANO, *La filosofia italiana e il concetto di uomo nel Rinascimento*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma 2016, p. 303.

<sup>27</sup> SCAZZOLA, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, cit., p. 172.

<sup>28</sup> GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 132. Per la lettura gentiliana, a partire dal riconoscimento della filosofia del «non filosofo» Petrarca, si veda F. FIORENTINO, *La filosofia di Francesco Petrarca*, Perrotti, Napoli 1875.

<sup>29</sup> G. GENTILE, *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1923, p. 262.

letterato; artista sì, e grandissimo, ma in forza di questa sua capacità di chiudersi in un ristretto mondo, che è sì, il suo universo, ma non è il grande universo divino per cui si apre all'alto volo la fantasia dell'Alighieri<sup>30</sup>.

Petrarca, quintessenza del letterato, non è ancora uomo, non è si misurato con ciò che è fuori da sé, con una realtà esterna, con la natura, con la storia, con il limite che possa consentirgli di raggiungere la propria pienezza.

Peraltro, Gentile, nelle pagine dei due contributi petrarcheschi del 1934 e del 1942, valorizza intanto l'idea cara alla filosofia italiana d'inizio secolo di Petrarca artefice di una modernità che avrebbe dato vita al Rinascimento, incentrata sulla riscoperta di una individualità creatrice, di una soggettività che si irradia nella cultura europea, trae origine dalla categoria della «circolazione del pensiero italiano» di Bertrando Spaventa, e accomuna altri studiosi che in quel periodo si occupano degli stessi temi. Un seme di questa stessa soggettività sembra affiorare già in Dante, non solo uomo del Medio Evo, ma già uomo nuovo, ribelle alla trascendenza scolastica:

A guardare Dante, che una secolare storiografia ormai incrollabile definisce come la maggiore espressione del Medio Evo, e che certamente del Medio Evo vive con l'ardente passione della sua massiccia fede [...] molte volte si è tentati di staccarlo dallo sfondo di questo quadro storico, per renderci conto pienamente di quella potente sua individualità, ond'egli si compiacque sempre di farsi parte per se stesso, e flagellare col suo alto giudizio l'ignavia e la corruttela del suo tempo [...]; e mentre si volge reverente e ammirante verso i maestri antichi di sapienza e di poesia, è il primo a proclamare la necessità di un pensiero e di una poesia nuova, forma e forza del nuovo sentire dell'Italia che già col suo volgare eloquio, e cioè con tutta una nuova anima, s'era distinta dal comune ceppo della romanità medievale, ed una nuova nazione, con una sua personalità e un suo carattere. Allora Dante stesso [...] ci apparisce gigantesca erma bifronte collocata a capo della grande strada della storia moderna: e ci pare che con una fronte egli guardi indietro per raccogliere e riecheggiare nella sua voce possente il tumulto delle passioni e delle contese, religiose filosofiche e politiche, del Medio Evo, e con l'altra guardi avanti, a noi, a questa nostra Italia, al mondo moderno, araldo e precursore della nostra fede<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> ID., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968<sup>4</sup>, p. 12.

<sup>31</sup> GENTILE, *Il carattere della filosofia del Petrarca*, cit., pp. 488-489.

Il passaggio dall'antico al nuovo, già percepito da Dante, che riconosce precocemente il valore intrinseco dello Stato come opera umana, e proprio nella *Monarchia* reagisce alla trascendenza scolastica, si compie con Petrarca, iniziatore della filosofia moderna. Nondimeno, la distanza fra i due è tracciata attraverso alcuni motivi fondamentali. In Dante e, nella *Commedia*, «poema divino», ci sarebbe Dio e «il mondo che Dio governa», mentre nelle *Rime* petrarchesche c'è l'uomo che guarda dentro di sé e «si sforza di chiudere l'universo nell'attualità della coscienza». Gentile osserva che «Qui è il mondo del Petrarca: nel suo cuore. Paragonate la sua poesia a quella dello stil nuovo, da cui la stessa *Commedia* dantesca procede, ampliandone gli orizzonti e allargandone il respiro; e sentite subito che qui siamo alla presenza di un uomo nuovo»,<sup>32</sup> il non-filosofo Petrarca. In lui è «il problema della filosofia» moderna, ossia il problema dell'uomo «punto di partenza necessario di ogni forma di vita onde l'uomo stesso, col sapere o con l'azione, intenda di mettersi in rapporto con tutto quello che egli vede intorno a sé o intuisce al di sopra di sé»<sup>33</sup>.

Anche nel *Pensiero politico del Petrarca*, Gentile torna a Dante, interrogandosi circa il posto da assegnare al poeta aretino nella storia del pensiero politico e prende le distanze dal «vecchio paragone, pericolosissimo per ogni rispetto [...] a petto del quale il dolce usignolo di Valchiusa non pare più un uomo [...] un uomo insomma piantato col suo pensiero, col suo ideale, col suo carattere e con le sue passioni nel profondo suolo della vita sociale che è la concretezza del suo individuale»<sup>34</sup>. Egli riflette, in particolare, sul mutato orizzonte storico-politico che fa da sfondo all'esperienza dei due autori:

Dante, cittadino, soldato, vinto, esule con la sua parte, filosofo e teorico dell'ordine più vasto che si ripercuote nella sua Firenze, ma tutto scosso e vibrante nella sua stessa costruzione dottrinale dalla passione del militante uomo di parte e cittadino della sua terra, sicché pensiero e azione siano in lui tutt'uno, Dante sì che evidentemente ha un suo pensiero politico [...]. Ma Petrarca ha studiato diritto; vive presso una Corte, ad Avignone, in cui contese e maneggi politici sono all'ordine del giorno; ed egli per incarico di questa o di quella parte, vi è dentro; [...]. Ma la voce non è più quella: il centro degl'interessi spirituali ognuno facilmente può vedere che si è spostato. [...] io non voglio concludere che il Petrarca non ebbe un pensiero politico; anzi sono convinto che ne abbia avuto uno

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 491-492.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 494.

<sup>34</sup> *Id.*, *Il pensiero politico del Petrarca*, cit., p. 107.

storicamente molto importante; e [...] rappresentativo cioè di un più progredito concetto della vita dello Stato e della vita in generale. Soltanto non bisogna chiedere i documenti di questo pensiero né in determinate azioni, onde si fa valere socialmente il pensiero politico d'ogni uomo; né in sistematiche trattazioni teoriche come la *Monarchia* dantesca<sup>35</sup>.

Qui Petrarca è ancora padre dell'Umanesimo, pioniere di un «rivolgimento del pensiero», seppur incompiuto, nel confronto con Dante, e la sua figura «senza l'atteggiamento eroico del grande Alighieri giganteggia [...] sulla soglia dell'età moderna»<sup>36</sup>. La modernità si apre con Petrarca, ma il suo preludio è in Dante.

Nelle note di questo contributo, Gentile peraltro annuncia l'imminente pubblicazione di un lavoro sulla politicITÀ dell'Aretino, avvertendo che «un saggio molto accurato, da un punto di vista analogo al mio ha scritto il prof. R. De Mattei, *Il sentimento politico del Petrarca*, di prossima pubblicazione e da me potuto leggere per cortesia dell'autore»<sup>37</sup>.

Se Gentile tratta della filosofia del non-filosofo Petrarca, De Mattei tratta della politica del non-politico Petrarca. Gentile ha declinato in termini filosofici il rapporto Dante-Petrarca riflettendo sulla genesi della modernità; De Mattei muove dal confronto fra i due grandi classici italiani in apertura del suo *Sentimento politico del Petrarca* del 1944, che rappresenta il punto più avanzato degli studi sul tema elaborati fino a quel momento, e nel quale sono raccolte, e approfondite, le riflessioni affidate ad alcuni articoli composti fra il 1928 e il 1937<sup>38</sup>.

Rodolfo De Mattei, noto per i suoi studi sulla Controriforma, ma anche sull'utopismo e sulla crisi della democrazia nelle istituzioni postunitarie, si interessa al pensiero politico petrarchesco all'inizio della sua carriera universitaria come docente di *Storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, e nella fase di consolidamento del regime fascista.

Nel *Sentimento politico*, anche rispetto al rapporto Dante-Petrarca, vengono toccati i punti nodali affrontati dalla critica nel corso di quasi

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 107-108.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>38</sup> Sul tema, si veda L. MITAROTONDO, *Dal pensiero politico al sentimento politico. Rodolfo De Mattei interprete di Petrarca*, in «Il Pensiero politico», LII, n. 3, 2019, pp. 404-422. Si può concordare con chi ha sostenuto che l'analisi condotta nel saggio di De Mattei sia «particolarmente innovatrice», anche per la carenza di una letteratura critica sul pensiero politico di Petrarca. Si veda L. RUSSI, *Il passato del presente. Rodolfo De Mattei e la storia delle dottrine politiche in Italia*, ESA, Pescara 2005, p. 53.

cinquant'anni e dunque la rappresentazione di Roma, il giudizio politico su Cesare, ma anche quello su Celestino V e su Scipione, la nozione di Impero e il riconoscimento dei suoi limiti. Egli, restituendo Petrarca al suo tempo, si distingue dalla tradizione storiografica che all'inizio del Novecento aveva letto l'Umanesimo e il Rinascimento in chiave fortemente filosofica, e non sufficientemente storico-politica, e dalla critica letteraria che aveva attualizzato il pensiero del poeta, considerandolo un precursore dell'ideale nazionale.

Dalla trattazione più distesa del *Sentimento politico*, peraltro, affiora la premura nella ricerca del valore morale della politica, di una dimensione spirituale e non naturalistica dell'uomo politico, alla quale si affianca la consapevolezza che la scoperta di questa dimensione apra ad una modernità di cui Petrarca è il pioniere. In De Mattei si avverte l'urgenza di guardare alla politica attraverso le direttrici morali e culturali dell'esperienza petrarchesca, restituendo alla politica stessa l'immagine della propria insufficienza, in assenza di un sistema di valori in grado di trascenderne l'immediatezza. Petrarca è l'artefice del movimento verso la costituzione di una più alta vita spirituale che includa quella civile e sia fondata sull'identificazione fra i valori delle culture pagana-stoica e cristiana, fra la lezione di Cicerone e Seneca e quella di Agostino. Del resto, si può sostenere che l'Aretino sia uno degli autori di De Mattei, insieme al frate utopista Tommaso Campanella e al tacitista Scipione Ammirato. Non lo stesso si può dire per Dante, a cui il professore siciliano, fra il 1935 e il 1937, dedica due articoli, apparsi sul «Giornale storico della letteratura italiana», *Sul simbolo politico dei «Due Soli» in Dante* e *«Misericordia e giustizia» nella patristica e in Dante*, ma non spinge oltre il fronte della sua ricerca<sup>39</sup>. De Mattei, dunque, si misura con Dante per affrontare, secondo una prospettiva storico-filologica, alcuni temi affini alla sua sensibilità: dalla contesa politica fra Chiesa e Impero nell'«epoca di Dante» all'interpretazione degli attributi divini di misericordia e giustizia nel canto III dell'*Inferno*, e nel pensiero teologico e politico precedente la *Commedia*. Peraltro, il confronto con l'Alighieri, che puntella molti passaggi del *Sentimento politico del Petrarca*, viene storicizzato e pensato in funzione di un'autonoma indagine sul Petrarca politico, rispetto alla quale, lo studioso ammette «v'è quasi tutto da fare»<sup>40</sup>, convinto oltretutto che questa ricerca si gioverà degli «elementi laterali, fino a ieri non approfonditi, quelli relativi al pensiero politico di Dante e del secolo XIV»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> I due contributi sono ora in R. DE MATTEI, *Aspetti di storia del pensiero politico*, vol I: *Dall'antichità classica al sec. XV*, Giuffrè, Milano 1980, pp. 199-226.

<sup>40</sup> ID., *Il sentimento politico del Petrarca*, Sansoni, Firenze 1944, p. VIII.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 38.

L'accostamento con Dante viene ricondotto, innanzitutto, alla formazione dei due autori, allo scarto culturale; in tal senso, De Mattei sposta il problema dall'uomo alla cultura<sup>42</sup>, e ridimensiona l'affermazione contenuta nella epistola *Fam.* XXII,12, ad Albertino da Canobio, dove Petrarca riconoscendo «*nihil melior oeconomicus quam politicus sum*», non si attribuiva un profilo politico. Se lo studioso siciliano tratta di «umanesimo di Dante» per definire l'interesse dell'autore per i testi antichi, a distinguere l'Alighieri – che viene dalla scuola di Tommaso – da Petrarca, ispirato da Cicerone e Seneca, Agostino e Platone, sarebbero proprio questi lontani maestri. La discontinua partecipazione del Petrarca alla vita politica e «lo scarso approfondimento costruttivo di dottrina civile» vengono dunque spiegati in ragione della «formazione del Poeta»<sup>43</sup>, da cui discende la specificità del suo contributo alla politica, così riassunto:

Inutile, quindi, sperare dal Petrarca un «trattato» politico, o il dibattito d'una questione concreta. Una «Monarchia», una dimostrazione scientifica della necessità d'una monarchia Universale o della separazione dei due poteri, ecco quel che può dettare un Dante, non un Francesco. Ma Dante non discende dai filosofi dell'intimità, e suo mediatore non è stato S. Agostino, bensì S. Tommaso, che, com'è noto, se l'è fatta piuttosto con Aristotele, studioso di stati e di governi. [...] Viceversa, nel Petrarca è l'«homo» che trova la sua celebrazione, l'individuo che, in quanto creatura, prima ancora che farsi membro di consociazione politica, ha in sé la sua possibilità di redenzione e di perfezione, magari al di fuori della società. E quasi contro la «*civilitas*» dantesca, è l'«*humanitas*» che viene rivendicata e onorata<sup>44</sup>.

De Mattei intravede in Petrarca, «auspici gli stoici, auspice Agostino», una tensione ideale alla politica, che è altro rispetto al realismo della «politica scientifica» di Dante<sup>45</sup>.

In tale direzione, ripensando il concetto stesso di politicITÀ alla luce della cultura umanistica, e di una personale concezione dell'etica come essenza della politica umanistica, egli matura una prospettiva critica organica e ridimensiona quella letteratura incapace di attingere ad una visione unitaria del poeta, al Petrarca umanista, la cui visione politica è

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>45</sup> *Ivi*, 14.

fatta anche di «filosofia, religione, dotta pietà, cultura».<sup>46</sup>

Fin dal primo capitolo del *Sentimento politico*, peraltro, viene chiarito che il confronto Dante-Petrarca non è valido in assoluto per intendere il pensiero dei due autori, ma è piuttosto funzionale al processo storico delle idee:

Il parallelo fra Dante e il Petrarca, rituale presso gli studiosi, e ispiratore di minuti esami, per quel che riguarda il pensiero politico, circa il simile o diverso avviso dell'uno e dell'altro sul problema dell'Impero o di Cesare o della Chiesa, è certamente non scevro d'interesse, e può magari servire alla cognizione del processo storico di talune idee: non davvero all'effettivo lumeggiamento del pensiero del connotato spirituale dei due poeti<sup>47</sup>.

Questa prospettiva critica, come del resto la scelta di dedicare uno studio al pensiero politico di Petrarca, rivela un preciso indirizzo metodologico, emerso, in particolare, nel corso degli anni Trenta del secolo scorso, nelle pieghe di un dibattito fra studiosi di varia provenienza, intorno alla ricerca di uno statuto storiografico per la storia delle dottrine politiche<sup>48</sup>.

La proposta di De Mattei, che muove dalla ricerca di espressioni del politico anche fra le pagine di autori della cultura letteraria come Petrarca, sottende già al ripensamento di un canone. Egli preferisce riferirsi, intanto, ad una storia del pensiero politico in quanto «storia della riflessione sul problema generale della realtà o dell'attività politico-sociale», magari non sistematica, ma connessa tuttavia alla molteplicità degli interessi dello spirito umano, siano essi giuridici, etici, sociali o religiosi.<sup>49</sup> In tal senso, anche testimonianze disparate, manifestazioni della vita civile e culturale, pur non convenzionalmente politiche, possono risultare decisive nel percorso di costituzione della *societas*, perché rivelano un travaglio del pensiero. Dunque, l'accostamento Dante Petrarca, nella più recente storia della tradizione politica, viene reinterpretato nella consapevolezza che il suo svolgimento può far luce su una stagione di storia del pensiero.

Il confronto fra i due classici consente inizialmente l'apertura di «un varco nella regione del pensiero petrarchesco», perché Dante è parte di

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>48</sup> Sull'argomento, si rinvia a S. TESTONI BINETTI, *La stagione dei maestri. Questioni di metodo nella storia delle dottrine politiche*, Carocci, Roma 2006, pp. 62-69.

<sup>49</sup> Cfr. R. DE MATTEI, *Sul metodo, contenuto e scopo d'una storia del pensiero politico*, in *Aspetti di storia del pensiero politico*, cit., p. 54.

quella cultura necessaria a valutare l'apporto della riflessione politica del poeta aretino, è tassello prezioso per verificare la politicità di Petrarca, una volta definiti i due profili intellettuali, scanditi da una impronta 'morale' differente. Inoltre, lo stesso rapporto serve a far luce sull'evoluzione di alcuni concetti nel loro decorso storico e quindi ad intendere la genesi e lo sviluppo delle idee, a rischiarare il contesto nel quale esse hanno preso forma. Allora, il Petrarca politico è leggibile attraverso la storia e la tradizione precedente, seguendo l'evoluzione di concetti come Roma, l'Italia, l'Impero, che nel suo pensiero sembrano non possedere consistenza pratica.<sup>50</sup> Dante, invece, riassume l'essenza di una politica concreta, da cui Petrarca è distante, seppure non alieno, poiché la patria, il governo, la libertà sono per lui «valori politici», d'origine culturale, accademica.

Nondimeno, la differenza è scandita anche dalla coscienza petrarchesca del dischiudersi di un tempo storico nuovo, di cui la visione dell'uomo, e il modo di ricorrere alla cultura antica, sono indizio evidente, così come la fede nel modello di Roma – «la storia di Roma è la sua araldica culturale; è, per così dire, il suo stato civile»<sup>51</sup> – e più in generale in un'antichità non confinata nel passato, ma divenuta attuale, fruibile nel presente. La politica, in quanto espressione di virtù, qui, in ossequio ad una prospettiva organicistica, e alla preferenza petrarchesca per la soluzione signorile, si identifica nel governo del *princeps* detentore in sommo grado di virtù pratiche e morali, di cui, storicamente, il Cesare celebrato nelle *Vite degli uomini illustri* è la più alta espressione. Il mutato orizzonte storico – in cui differenti risultano le forme dell'impegno politico e intellettuale – contribuisce ad acuire una distanza che, nel tempo, la stessa critica ha ridimensionato, sottolineando la fine di «quel senso pugnace e municipale della vita politica» che appartenne a Dante, e riconoscendo in Petrarca il letterato che sente e scrive di politica, 'sollevandosi' dalle lotte e dalle passioni «per invitare alla concordia e alla pace, per auspicare l'unità nazionale, per affermare, di fronte allo straniero, l'orgoglio della propria cultura e del proprio passato.»<sup>52</sup>

In conclusione, il modo in cui viene proposto il parallelo Dante-Petrarca, fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del secolo successivo, testimonia la difficoltà di codificare il pensiero politico di Petrarca, ossia il modo petrarchesco di stare alla politica. Peraltro, se una parte della filosofia primo novecentesca contribuisce ad una nuova lettura

<sup>50</sup> ID., *Il sentimento politico del Petrarca*, cit., p. 38.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

<sup>52</sup> PETRONIO, *Storicità della lirica politica del Petrarca*, cit., pp. 250-251.

dell'Areino, considerandolo il pioniere della modernità, il confronto fra i due autori può avere una duplice valenza: consente di decifrare il carattere della politicità di Petrarca, a partire dall'analisi di contesti storico-culturali differenti, e racconta tanta parte del travaglio intellettuale, e del movimento di pensiero, in un periodo determinato. In altri termini, le forme attraverso cui viene declinato questo accostamento possono scandire un capitolo di storia del pensiero politico.

*Gentile e Dante: visioni comunitarie a confronto*

1. *Premesse*

La filosofia sociale comunitaria di Giovanni Gentile lo porterà, come sappiamo, a vedere nel Fascismo l'incarnazione dello Stato da lui idealizzato e a fornire una legittimazione dottrinarica a tale Stato. Nello stesso tempo, se seguiamo la sua traiettoria di intellettuale, a partire dalla pubblicazione de *L'atto del pensare come atto puro* nel 1911 fino al testamento spirituale rappresentato da *Genesi e struttura della società* pubblicato postumo nel 1945, vediamo come questa si snodi in parallelo ad una riflessione costante su Dante che egli legge, come ho avuto già modo di argomentare, quale antesignano o meglio profeta dello Stato etico che è al centro di tutto il suo pensiero politico<sup>1</sup>. Ciò che mi propongo in questo saggio è di mettere in luce alcune continuità e discontinuità tra Dante e il suo illustre lettore al fine di suggerire quanto queste due voci siano reciprocamente illuminanti e meritino spazio nel dibattito sociale e politico contemporaneo.

Oltre a cercar di mostrare come Gentile combini intuizioni brillanti con cospicue appropriazioni filosofiche e ideologiche, la domanda che mi pongo è se il pensiero di Dante si possa legittimamente inserire in una linea di pensiero comunitario che va dal mondo Greco – Aristotele in particolare – fino ai nostri giorni secondo la ricostruzione del pensiero sociale occidentale fatta da Costanzo Preve nel suo *Elogio del Comunitarismo*<sup>2</sup> – ricostruzione che passa attraverso l'idealismo di Hegel fino a Marx e da cui Gentile è escluso – per poi limitarmi a suggerire quali esiti politici alternativi rispetto a quelli gentiliani il pensiero di Dante potrebbe indicare al mondo contemporaneo. Partendo da quei 'germi' di comunitarismo che Gentile riconosce in Dante e in se stesso e che lui fa risalire non a torto alla tradizione teologico-mistica e alla visione

---

<sup>1</sup> D. STOCCHI-PERUCCHIO, *Giovanni Gentile's Reading of Dante as Prophet of the State in interiore homine*, in *Dante Politico: Ideological Reception Across Boundaries*, a cura di D. Looney e D. Stocchi-Perucchio, in «*Mediaevalia*», 38, 2017, pp. 169-208.

<sup>2</sup> C. PREVE, *Elogio del Comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006.

antropologica che ne deriva, credo di poter dire che il pensiero politico di Dante, in base ad un lettura approfondita dei testi, si presti – un po' come quello hegeliano – a interpretazioni che, per evitare la trita spartizione tra destra e sinistra, definirò conservatrici – a sfondo autoritario e totalitario – ma anche progressiste e finanche democratiche.

Ho usato nel mio titolo «idee comunitarie a confronto» perché esistono varie versioni di comunitarismo da alcune delle quali Preve prende le distanze. Tra le forme aberranti di comunitarismo egli elenca il «comunitarismo localistico e provincialistico che chiude sistematicamente la comunità stessa ai nuovi arrivati e agli stranieri»; il «comunitarismo organicistico che mette al bando ogni forma di dissenso anticonformistico dell'individuo»; il comunitarismo rivendicato dal Fascismo e dal Nazismo nel Novecento; l'«etnicismo comunitaristico [usato] per distruggere oggi la sovranità degli stati nazionali»<sup>3</sup>. Messe da parte queste forme aberranti, Preve passa a svolgere la sua tesi riassumibile in due enunciati fondamentali: comunitarismo come «correzione democratica del comunismo fondata sulla libertà e la solidarietà»<sup>4</sup>, e come «*spazio* del rapporto tra individui e comunità [...] la sola via concretamente praticabile per l'universalismo»<sup>5</sup>.

Preve non parla di Dante, che a mio avviso potrebbe includere nel suo *Elogio*, mentre Marcello Veneziani parla di un Gentile comunitario, che Preve invece implicitamente esclude nell'escludere in blocco il comunitarismo fascista dal suo quadro. Nel titolo che Veneziani sceglie per l'introduzione alla sua nuova edizione di *Genesi e struttura della società, Il Manifesto del Noi nell'epoca dell'Io. Il pensiero comunitario di Gentile*<sup>6</sup>, egli coglie un aspetto che come vedremo avvicina Gentile a Dante, mentre Preve motiva la sua esclusione col nazionalismo, un nazionalismo che innegabilmente traspare nella lettura ideologica gentiliana di Dante:

Nel corso del secolo che ci siamo appena lasciato alle spalle, la parola d'ordine del comunitarismo è stata brandita, sia contro il classismo comunista che contro l'individualismo liberale, da forze che lo hanno mescolato con un nazionalismo colonialistico ed imperialistico (il fascismo) e con un nazionalismo razzista ed eugenetico (il nazionalsocialismo)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>4</sup> Intervista, *Costanzo Preve: il comunitarismo*, in <https://www.youtube.com/watch?v=2lCizUQ30YQ>. Data di consultazione, 7/11/2021.

<sup>5</sup> PREVE, *Elogio del Comunitarismo*, cit., p. 252.

<sup>6</sup> M. VENEZIANI, *Il manifesto del Noi nell'epoca dell'Io, Introduzione a G. GENTILE, Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Vallecchi, Firenze 2020 [Vallecchi, Firenze 1945<sup>1</sup>].

<sup>7</sup> PREVE, *Elogio del Comunitarismo*, cit., p. 181.

## 2. Il metodo gentiliano

Ho parlato di appropriazioni, ma dovrei premettere che il codice critico gentiliano è fondato su una filosofia dell'identità. Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gentile scrive:

Distinguiamo pure la *Divina Commedia* da Dante che la scrisse e da noi che la leggiamo, ma avvertiamo poi che questa *Divina Commedia*, che così distinguiamo da noi, è da noi ed in noi, dentro la nostra mente, pensata come distinta da noi. È cioè, essa stessa, in noi malgrado la distinzione: in noi, in quanto la pensiamo. Sicché non è nulla di estraneo a noi che la pensiamo. [...] Conoscere è identificare: superare l'alterità come tale. L'altro è semplicemente una tappa attraverso la quale dobbiamo passare, se dobbiamo obbedire alla natura immanente del nostro spirito<sup>8</sup>.

Altri luoghi complementari integrano questo concetto: «Il metodo dell'immanenza è il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale»<sup>9</sup>.

La tradizione [...] che è la forza e il fondamento morale di una coscienza nazionale, non è un passato ancorché glorioso ma tramontato, bensì un vivo presente, operante nell'attualità dello spirito consapevole di sé, della sua forza, del suo destino<sup>10</sup>.

Ciò che si evince da questi passi è che Gentile ci dà una giustificazione filosofica e, coerente con essa, una giustificazione metodologica per parlare dell'«altro», in questo caso della *Divina Commedia*, come se fosse non esterna ma immanente all'io del lettore nel suo processo di pensiero. Per lui l'identificazione che comporta l'appropriazione dell'alterità è conoscenza. Non esiste un dato, una realtà fattuale, statica, separata dal soggetto pensante. Il testo di Dante non è quindi ancorato al passato ma è parte di una tradizione che vive nel presente ed è proiettata nel futuro. Tratto essenziale della sua filosofia dell'atto, la tradizione, come la storia, appartiene per Gentile al presente ed è di natura dinamica e universalistica. In altre parole, con queste premesse sappiamo già cosa aspettarci.

<sup>8</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1944, pp. 16-17.

<sup>9</sup> Id., *La riforma della dialettica Hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, p. 232.

<sup>10</sup> Id., *La tradizione Italiana*, in *Giovanni Gentile. Pensare l'Italia*, a cura di M. Veneziani, Le Lettere, Firenze 2013, p. 40.

Le prime meditazioni di Gentile su Dante coincidono, come ho detto, con gli anni in cui egli andava sistematizzando l'attualismo. Ecco uno specchio cronologico dell'evoluzione del pensiero gentiliano suddiviso tra il periodo pre-bellico, quelli concomitanti alle due guerre mondiali e quello intermedio:

#### GENESI DELL'ATTUALISMO

- 1899. *La filosofia di Marx*
- 1904. «Dante nella storia del pensiero italiano». IV capitolo della *Storia della filosofia*.
- 1908-9. «Pensiero e poesia della *Divina Commedia*» – Due recensioni dell'opera di Vossler sulla *Divina Commedia*
- 1911. *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*
- 1911. *L'atto del pensare come atto puro*

#### PRIMA GUERRA MONDIALE

- 1918. «La profezia di Dante»
- 1921. «La filosofia di Dante»

#### DIVERGENZA CON CROCE SU DANTE CHE PRECORRE QUELLA SUL FASCISMO

- 1921. B. Croce pubblica «La poesia di Dante»

#### FASCISMO — SECONDA GUERRA MONDIALE

- 1939. «Il canto di Sordello»
- 1945. *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*.

Il quarto capitolo del volume *La Filosofia* del 1904, intitolato «Dante nella storia del pensiero italiano», appare cinque anni dopo la pubblicazione de *La filosofia di Marx* del 1899 – passo fondamentale in questo processo di formazione indirizzato verso una filosofia della prassi – e i suoi contenuti vengono riecheggianti nel primo capitolo de *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, pubblicato nel 1911, stesso anno della pubblicazione de *L'atto del pensare come atto puro*. Questi due saggi individuano, in quello che Gentile considera l'atteggiamento ambivalente di Dante nei confronti della filosofia Scolastica, il presupposto di quella teoria dello Stato nell'interiorità dell'essere umano – *in interiore homine* – che diventerà poi ne «La profezia di Dante» e ne «La filosofia di Dante», rispettivamente del 1918 e del 1922, il punto di convergenza del pensiero attualista di Gentile con la visione dantesca.

L'intuizione guida dal pensiero gentiliano sullo Stato si trova per la prima volta nel libro sulla Scolastica, nel saggio dedicato alla verità, in cui Gentile, parlando di San Bonaventura, si appropria di questa fonte mistica-agostiniana per farne il caposaldo della sua visione immanentistica come farà anche con il dogma dell'Incarnazione. Come diceva Sant'Agostino, nel *De vera religione*, «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas», 'Non andare al di fuori, ritorna dentro te stesso, la verità vive nell'interiorità dell'uomo' [nda]<sup>11</sup>. In questo primo periodo, che corrisponde alla genesi dell'attualismo e al formarsi del suo pensiero politico, Gentile muove alla filosofia Scolastica medievale una critica incentrata sul problema della trascendenza, mentre combatte una sua battaglia personale contro la contemporanea neoscolastica<sup>12</sup>. Abbracciata e sostenuta dalla Chiesa nell'atmosfera del conflitto ancora aperto tra la Chiesa e lo Stato Italiano, la filosofia neoscolastica avversava l'idealismo – di cui l'attualismo di Gentile era una modificazione – accusandolo di ateismo, accusa che Gentile respingerà contrapponendovi lo spirito 'religioso' della sua laicità positiva. In parole povere, la Scolastica per Gentile era una filosofia dualistica, fondata sul dualismo paolino di carne e spirito il cui problema fondamentale era di porre la verità nella trascendenza e quindi al di fuori dell'umana portata. Il Dante della *Commedia* partecipava secondo lui di questa *forma mentis* salvo l'eccezione quasi eretica del canto XVI del *Purgatorio* che invece si richiamava alla *Monarchia*, opera ribelle del poeta. Il famoso «atto di ribellione» contro la trascendenza scolastica che, a detta di Gentile, Dante avrebbe compiuto nel trattato inaugurando l'umanesimo e con esso la modernità, è in effetti eco della ribellione di Gentile alla neoscolastica del primo Novecento e forse la sua appropriazione più vistosa e meno persuasiva del pensiero di Dante. Al dualismo scolastico Gentile contrappone il suo immanentismo e la sua visione monistica che lo porta a dedurre, dalla divinizzazione dell'uomo, la divinizzazione dello Stato che lui vede già in Dante. Ma l'immanentismo è fuorviante in quanto questa spaccatura tra un Dante teologo e un Dante umanista, che il filosofo chiama «sdrucitura», «germe di immanentismo», è più gentiliana che dantesca<sup>13</sup>. Dante non si ribella mai alla trascendenza ma anzi fa dell'essere umano un termine medio tra mondo corruttibile e

<sup>11</sup> ID., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. XII, Sansoni, Firenze 1963, p. 53.

<sup>12</sup> G. NIEDDU, *Tra Attualismo e Neoscolastica*. Tesi di Dottorato, Università di Sassari, 2011.

<sup>13</sup> G. GENTILE, *Dante nella storia del pensiero italiano*, in ID., *Studi su Dante* a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1965, pp. 50-51; ID., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., p. 29.

mondo incorruttibile e quindi un orizzonte, per usare i termini finali della *Monarchia*, dove queste due dimensioni, lungi dall'escludersi a vicenda, si toccano, o meglio sono tra loro in un rapporto di contiguità (*Mon.*, III, XVI, 3). Lo stesso è vero per San Bonaventura che insiste su una teologia cristiana caratterizzata dall'essere punto d'incontro tra trascendenza e immanenza<sup>14</sup>. E tanto meno Dante vorrebbe la divinizzazione di un'istituzione politica—che porterebbe precisamente a quell'interferenza tra la sfera spirituale e quella politica che egli combatte nella *Monarchia*. Qui Gentile commette un arbitrio interpretativo disconoscendo il fondamento teologico e metafisico della visione politica dantesca e facendone una 'teologia politica' alla Carl Schmitt, che precorre la sua stessa visione sacralizzata della politica e che a sua volta sarà tratto caratteristico del Fascismo. Allo stesso tempo il richiamo alla fonte agostiniana e bonaventuriana è felice anche perché il misticismo bonaventuriano è una delle vie per capirne l'antropologia logocentrica che sta alla base della visione politica dantesca — il vestigio divino, ovvero il *logos* come libro contenuto sia nell'interiorità dell'essere umano che al di fuori di lui, nel resto del creato. Ritroviamo quest'idea in un passo del bonaventuriano *Breviloquium* che Dante riecheggia nella *Monarchia* come pure nel primo canto del *Paradiso*. Riporto i testi in questione:

*Breviloquium*, II, XI, 2:

Il primo principio ha creato questo mondo sensibile al fine di manifestare se stesso, vale a dire acciocché attraverso questo mondo, come attraverso uno specchio e un vestigio [*per speculum et vestigium*], l'uomo ritornasse a Dio creatore che è da amare e lodare (trad. mia)<sup>15</sup>.

*Monarchia*, I, VIII, 2:

È nell'intenzione di Dio che ogni cosa creata sia rappresentativa di una somiglianza divina, fin dove la sua natura lo consente. Per la qual cosa è stato detto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" [*similitudinem*]; benché non si possa dire 'ad immagine' delle cose inferiori all'uomo, di ognuna però si può dire 'a somiglianza', poiché l'universo intiero non è nient'altro che un'impronta [*vestigium*] della bontà divina. Dunque il genere umano [*humanum genus*] si trova in buono ed ottimo stato quando,

<sup>14</sup> G. MAZZOTTA, *Europe and Rome: Paradiso XVIII-XX*, in *Through A Classical Eye: Transcultural and Transhistorical Visions in Medieval English, Italian, and Latin Literature in Honour of Winthrop Wetherbee*, a cura di A. Gallowaye e R.F. Yeager, University of Toronto Press, Toronto 2009, pp. 130-131.

<sup>15</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Breviloquium*, Editions Franciscaines, Paris 1967.

nei limiti delle sue possibilità, somiglia a Dio<sup>16</sup>.

*Paradiso*, I 103-108.

«Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma  
de l'eterno valore, il qual è fine  
al quale è fatta la toccata norma»<sup>17</sup>.

Questa scoperta dell'interiorità porta Gentile alla proclamazione della pluralità all'interno dell'«io» che riconoscerà come il nucleo filosofico della visione imperiale di Dante e della sua stessa visione di Stato. Pur senza che Gentile l'abbia approfondita attraverso ulteriori studi sul Medioevo, questa sua intuizione punta nella stessa direzione di quanto rilevato nella sua lunga ricerca da Maria Luisa Ardizzone<sup>18</sup>.

### 3. «La profezia di Dante» e «La filosofia di Dante»

Nel saggio sulla profezia, con un'operazione opposta a quella che farà poi Benedetto Croce, Gentile esalta Dante come poeta del pensiero, e perciò filosofo, e come profeta, e perciò riformatore politico: «Dante è poeta sì, ma in quanto è profeta» dirà nel saggio<sup>19</sup>. Poi ne «La filosofia di Dante» (che uscirà nel '21, lo stesso anno del saggio di Croce) spiegherà negli stessi termini l'allegoria:

Ma in margine alla *Commedia* il trattatello politico di Dante ne illumina i motivi più profondi, facendo quasi balzare innanzi al lettore del Poema, dritta, fiera nella sua gigantesca statura, l'energica

<sup>16</sup> D. ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, in ID., *Opere*, Mondadori, Milano 2014.

<sup>17</sup> D. ALIGHIERI, *Le opere di Dante*, a cura di F. Brambilla Ageno et al., Società Dantesca Italiana, Polistampa, Firenze 2012.

<sup>18</sup> M.L. ARDIZZONE, *Dante: il paradigma intellettuale. Un'invenzione degli anni fiorentini*. (Biblioteca dell'«Archivium Romanicum», Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, vol. 379), Olschki, Firenze 2011; EAD., *Reading as the Angels Read: Speculation and Politics in Dante's Banquet*, University of Toronto Press, Toronto 2016.

<sup>19</sup> G. GENTILE, *La profezia di Dante*, in ID., *Studi su Dante*, cit., p. 169.

persona dell'Autore. Il quale è sì presente sempre con la sua passione alla sua visione: ma qui nella *Monarchia* si stacca dalla visione in cui spazia la profezia del poeta, e si leva per gridare alto, in chiaro ed aperto latino, la sua fede, l'idea che infiamma la sua anima, come la vera interna dottrina che s'asconde sotto il velame de' suoi versi strani: la dottrina che è sua, la sua filosofia. Dottrina politica? Politica, in quanto, in generale, filosofica: dottrina che investe tutta la sfera delle relazioni che legano l'uomo al mondo<sup>20</sup>.

Gentile scrive il saggio sulla profezia nel 1918 dopo la sconfitta di Caporetto, momento culminante dei suoi sentimenti nazionalisti, quando avverte più che mai l'urgenza di manifestare la propria idea dello Stato *in interiore homine* come antidoto alle ideologie divisive – il cosiddetto 'nemico interno' – che, a suo avviso, stavano minando il morale degli Italiani<sup>21</sup>. «Una nazione non è nè geografia nè storia», aveva scritto recentemente, «ma programma, missione e sacrificio»<sup>22</sup>. I valori danteschi diventano ora un forte incentivo a quel sacrificio. Al momento dello scontro con l'impero austro-ungarico, Gentile paragona il ruolo dell'Italia nella Prima Guerra Mondiale con la rivolta dei comuni contro l'egemonia imperiale nel Medioevo. Nel ricostruire la tradizione storica italiana, egli percepisce tale rivolta come la prima rivoluzione della modernità: una rivoluzione politica parallela a quella filosofica dell'umanesimo e alla manifestazione embrionale dello spirito nazionale italiano ora cementato dall'esperienza della guerra contro «l'ultimo erede del Sacro Romano Impero»<sup>23</sup>. Il saggio si apre con l'evocazione dettagliata delle concrete circostanze storiche della contrastata avanzata di Arrigo VII di Lussemburgo in Italia da parte dei comuni di Firenze e di Brescia e del vigoroso e forse non del tutto disinteressato intervento di Dante nella disputa, dalla parte dell'Imperatore. Si tratta di una scelta significativa perché serve allo scopo che Gentile ha di risolvere il conflitto tra i due punti di vista, aprendo così la via alla conciliazione della visione di Dante con la propria. Al centro della disputa c'è la libertà, la libertà dall'Impero rivendicata dai comuni e la libertà sotto l'Impero auspicata da Dante. Tra le due posizioni Gentile sceglie di stare con Firenze ma, dopo aver riflettuto sulla nozione della libertà espressa da Dante, conclude commentando sulla modernità del concetto dantesco e ponendo così le premesse che gli consentiranno di applicare i valori imperiali di Dante

<sup>20</sup> ID., *La filosofia di Dante*, in ID., *Studi su Dante*, cit., pp. 206-207.

<sup>21</sup> Sull'impatto della Guerra sullo sviluppo dell'attualismo, si veda C. FOGU, *Fascism and Philosophy: The case of Actualism*, in «South Central Review», 23, no. 1, 2006, p. 14.

<sup>22</sup> GENTILE, *Le due Italie*, in *Giovanni Gentile. Pensare l'Italia*, cit., p. 156.

<sup>23</sup> ID., *La profezia di Dante*, cit., p. 137.

alla sua idea di Stato nazionale. Una lunga citazione dall' *Epistola* VI fornisce la base testuale alla sua tesi. Qui Gentile riconosce la voce profetica di Dante quale espressione della fede del poeta, la stessa fede da lui professata nell'ambito secolare della sua religione civile:

Egli [...] vive della sua fede; e per questa fede, ai fiorentini che in nome della libertà chiudono le porte di Firenze a lui come ad Arrigo VII, bisogna che additi un'altra libertà: il giogo di quella libertà (secondo la sua energica frase), a paragone della quale quella dei fiorentini, quella dei guelfi, quella dei bresciani riottosi e di tutti gli altri che ne sostenevano in Italia gli sforzi, era inconsapevole servitù<sup>24</sup>.

Il «giogo della libertà», in cui Gentile coglie l'essenza della libertà politica di Dante, è all'origine della risonanza che egli sente con il poeta:

Già qualche parola di essa [l'invettiva dantesca] ci ha svegliate nell'animo profonde, vaste risonanze; e non possiamo non fermarci a considerare quella libertà che Dante vagheggia, volontaria osservanza della legge in cui si specchia la giustizia naturale, o, come oggi si direbbe, della legge che abbia un valore razionale. È questo un concetto vitale della vita moderna<sup>25</sup>.

Tale conclusione, che glossa il passo dantesco con un riferimento alla modernità e al rapporto tra libertà e legge, rivela che ciò che conta di più per Gentile, sia che parli dell'impero che della nazione, è il principio etico fondante di una comunità, principio che precede e sostiene ogni forma empirica di organizzazione politica. Quel principio è il suo concetto di Stato e si può dire che l'intero saggio sia in effetti una ricostruzione attraverso Dante di questa sua teoria che si articola intorno a due poli concettuali: quello dello *iugum libertatis*, 'il giogo della libertà,' e quello della concordia delle volontà che dipende, come dice Gentile citando Dante (*Mon.*, I, xv, 8), *ab unitate quae est in voluntatibus*, 'dall'unità che è nelle volontà'<sup>26</sup>. Lo *iugum libertatis* che rende possibile l'unità delle volontà è necessario per la realizzazione degli ideali di giustizia e libertà che Dante pone come obiettivo dell'umanità nella storia e costituisce per Gentile il principio di universalità che sostiene la società *in interiore homine*.

Un *excursus* sui punti principali della dottrina politica dantesca – che

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 149.

sono la necessità della concordia nell'unità delle volontà, la provvidenzialità dell'Impero, la redenzione attraverso il Cristo e la redenzione attraverso il *Veltro*, la Chiesa e l'Impero come i due rimedi contro l'infermità del peccato – porta Gentile a riconoscere in Dante un «assertore vigoroso del valore dello Stato» in cui «le immanenti aspirazioni dello spirito» vengono soddisfatte. Per Stato egli intende qui lo Stato etico, espressione della «natura politica, essenzialmente etica» dell'uomo, diversa dalla polis greca, «mera formazione naturale», e dall'Agostiniana città terrena, «radice di ogni male», dove domina la cupidigia. Agli occhi di Gentile, è la visione umanistica del Cristianesimo di Dante che, in sintonia con la propria, permette al poeta di superare sia la nozione aristotelica di Stato, sia il pessimistico dualismo cristiano e paolino di Agostino. Ma come fa Dante a risollevarsi «la città terrena che Agostino aveva abbattuta»? Gentile risponde che «lo Stato risorge nella mente di Dante non più come legge naturale, ma come celebrazione della libertà», all'interno di un piano redentivo che era stato avviato dall'«Uomo-Dio» e che attende ancora di essere portato a compimento. Da qui viene l'intuizione gentiliana dell'impero come continuazione dell'opera della redenzione derivata dalla sua lettura politica della profezia del *Veltro* nel primo canto dell'*Inferno* in relazione ai compiti dell'Imperatore descritti nella *Monarchia*<sup>27</sup>. Questa lettura non è meno plausibile della sua interpretazione dell'obiettivo politico dantesco di pace e giustizia attraverso la libertà come progetto in divenire. Gentile capisce che, mediante la funzione correttiva dell'istituto imperiale che si esplica nel freno imposto alla cupidigia umana dalla volontà del monarca (l'*uni velle*, 'sotto un'unica volontà,' di *Mon.*, III, x, 5)<sup>28</sup>, Dante addita l'obiettivo di perfezione che sta davanti all'umanità nella storia e guarda alla storia stessa come processo di perfettibilità. Alla luce di questa consapevolezza, il filosofo cancella la distanza temporale che lo separa dal poeta e si esprime con il linguaggio dell'inclusione sottolineato dall'uso ripetuto del pronome 'noi' e del possessivo 'nostro':

La pace dell'uomo d'accordo seco stesso e con gli altri, dentro la giustizia che è libertà, non è dietro alle nostre spalle, quasi passato rimpianto con vana nostalgia; anzi è l'ideale che brilla alto innanzi a noi; è il nostro dovere, la nostra missione, la volontà di Dio che noi dobbiamo fare<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 150-153.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 153.

A riprova di quanto quest'idea dello Stato come celebrazione della libertà e come «realità etica» in divenire sia centrale all'attualismo vediamo questo brano da *La riforma della dialettica hegeliana*:

La storia dell'umanità procede per gli sforzi continui del volere che vien liberando se medesimo attraverso le lotte civili, economiche, politiche, religiose, scientifiche, verso l'assoluta libertà della ragione, la cui forma ideale, se in tutto realizzata, segnerebbe la conclusione della storia. Ma, poiché ogni ideale si viene realizzando in una vita infinita, la conclusione non verrà mai, né la perfetta libertà etica sarà mai un fatto, e gli uomini si travaglieranno sempre a umanizzarsi, a farsi sempre più liberi, con ritmo perpetuo di moralità e di filosofia<sup>30</sup>.

Una volta stabilita questa continuità tra Dante e il suo tempo, Gentile spiega che la libertà consiste nella consapevolezza – quella che poi definirà *il punto di vista trascendentale* – di appartenere ad un tutto più grande che appunto trascende l'individualità e nell'obbedienza all'imperativo che sorge da questa consapevolezza. È questo il messaggio che egli legge nel Paradiso dove «Lo spirito che si sublima nel cielo di Dio, [...] è quello dell'uomo, che ha imparato a sentire l'interesse di tutti come superiore al proprio»<sup>31</sup>. La comunità dei beati nell'Empireo della *Commedia* diventa quindi ai suoi occhi il modello di una città terrena con le caratteristiche di quella che in *Genesi e struttura della società* egli chiamerà «società trascendentale» ovvero la società *in interiore homine*<sup>32</sup> in cui – e cito ancora da «La profezia» – «La vita comune è allargamento della vita spirituale della persona, la quale viene a trovarsi nella necessità di instaurare un più alto e più spirituale carattere, una più concreta unità interiore; e crea così lo Stato»<sup>33</sup>.

#### 4. *L'intelletto possibile come radice del pensiero comunitario insieme al logos in interiore homine*

Gentile non parla mai della teoria dell'intelletto possibile che Dante presenta nella *Monarchia* come principio guida della sua indagine e

<sup>30</sup> GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 125.

<sup>31</sup> ID., *La profezia di Dante*, cit., p. 163.

<sup>32</sup> ID., *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. IX, Sansoni, Firenze 1945, p. 33.

<sup>33</sup> ID., *La profezia di Dante*, cit., p. 171.

fondamento filosofico della sua teoria dell'Impero (*Mon.*, I, III, 2). Il motivo si può rintracciare nella sua avversione per l'Averroismo sulla cui importanza ai fini del trattato tanto si è dibattuto<sup>34</sup>. Eppure un collegamento tra la nozione dantesca dell'intelletto possibile e la teoria attualistica gentiliana del pensiero pensante sembra particolarmente pertinente alla teoria dello Stato che troviamo ne «La profezia di Dante». Nella *Monarchia*, Dante dichiara che l'attività propria del genere umano (*humana universitas, universitas hominum, o humanitas*) è l'attività conoscitiva dell'intelletto possibile, che il fine ultimo dell'umanità è l'attuazione dell'intero potenziale di tale intelletto e che questa attuazione consiste in una incessante attività speculativa e per estensione pratica che richiede la partecipazione di tutti gli esseri umani. Dante teorizza così l'universalità del pensiero, l'inseparabilità del pensiero e dell'azione, del conoscere e del fare (dove l'idea della prassi pertiene alla sfera sia dell'agire, cioè la politica, che del fare, cioè l'arte intesa come lavoro e produttività), come pure la perpetuità dell'attività stessa almeno fino alla fine del mondo<sup>35</sup>. Infine, dato che la *Monarchia* tratta della sfera etica, cioè la sfera dell'azione umana, Dante non si occupa tanto dell'attività speculativa dell'intelletto ma soprattutto di quella pratica della volontà (*Mon.*, I, III, 1-10).

Come Dante, Gentile si interessa al rapporto tra individualità e pluralità e la sua *reductio ad unum* consiste nel risolvere l'«Io empirico» nell'«Io trascendentale». Come la comunità di soggetti pensanti che Dante concepisce unificata nell'attività dell'intelletto possibile, così lo Stato gentiliano esiste prima di tutto *in interiore homine*. In quanto comunità interiore, esso non si identifica con il governo, come l'intelletto possibile di Dante non si identifica con l'Impero ma ne è il presupposto filosofico: «Che cosa è lo Stato? Si chiami impero con Dante, o si chiami altrimenti, lo Stato è quello a cui Dante mira con la sua universale monarchia: *unum velle, unum nolle*»<sup>36</sup>.

Lo Stato [...] non è *inter homines*, ma in *interiore homine*. Non è quello che vediamo sopra di noi; ma quello che realizziamo dentro

<sup>34</sup> ID., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., pp. 118-122. L'Averroismo viene anch'esso classificato da Gentile come filosofia della trascendenza in base alla teoria dell'intelletto unico come sostanza separata. Quanto a Dante, si veda D. STOCCHI-PERUCCHIO, *Dante politico: Towards a Mapping of Dante's Political Thought*, in *Dante Politico: Ideological Reception Across Boundaries*, cit., pp. 169-208.

<sup>35</sup> È questa l'interpretazione che Bruno Nardi dà dell'*actuare semper* in *Mon.*, I, IV, 1. Si veda B. NARDI, *Note alla Monarchia*, in D. ALIGHIERI, *Opere minori*, vol. 5, t. II, Ricciardi, Milano 1979, p. 342.

<sup>36</sup> GENTILE, *La profezia di Dante*, cit., p. 171.

di noi, con l'opera nostra, di tutti i giorni e di tutti gli istanti; non soltanto entrando in rapporto con gli altri, ma anche semplicemente pensando, e creando col pensiero una realtà, un movimento spirituale, che prima o poi influirà sull'esterno, modificandolo<sup>37</sup>.

L'uomo, quest'essere pensante, che è coscienza di sé, personalità teorica in quanto pratica, e pratica in quanto teorica, non è l'uomo singolo, particolare [...]. Pensare è superare la particolarità e universalizzarsi [...] l'uomo è veramente animale politico: il suo pensiero non è suo, ma suo in quanto sociale, universale: degli uomini [...] e del mondo<sup>38</sup>.

tutti gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità<sup>39</sup>.

il nostro prossimo [...] quello che propriamente si dice Noi [...] formano quell'unica persona, quell'unico soggetto, che è il vero soggetto, del conoscere; del conoscere e dell'operare umano; quel soggetto che conosce e opera sempre per un interesse universale, e, per così dire, per conto di tutti; o meglio per conto di un Uomo, in cui tutti i singoli uomini concorrono e s'immedesimano<sup>40</sup>.

in fondo all'Io c'è un Noi; che è la comunità a cui egli appartiene, e che è la base della sua spirituale esistenza, e parla per sua bocca, sente col suo cuore, pensa col suo cervello<sup>41</sup>.

Mentre quest'ultima affermazione si potrebbe applicare al concetto di collaborazione marxiana intesa come cervello sociale, sempre pensando a Marx, l'idea che questo stato *in interiore homine* sia di natura dinamica e quindi trasformativa richiama altre affermazioni gentiliane che insistono sulla natura antidogmatica dello Stato e sull'analogia tra verità e Stato in quanto realtà storiche in perpetuo divenire:

<sup>37</sup> ID., *La politica per la nuova Italia*, in *Giovanni Gentile. Pensare l'Italia*, cit., p. 189.

<sup>38</sup> ID., *La filosofia e lo Stato*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 10, 1929, p. 165.

<sup>39</sup> ID., *I fondamenti della filosofia del diritto*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. IV, Sansoni, Firenze 1961, pp. 75-76.

<sup>40</sup> ID., *La riforma dell'educazione*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1955, p. 70.

<sup>41</sup> ID., *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, cit., p. 15.

Lo Stato si forma rinnovandosi di continuo; e poiché esso è nella sua intrinseca natura pensiero, il suo farsi è lo stesso farsi del pensiero. Il quale questo infatti ha di proprio, di essere un processo incessante di creazione di sé [...]. La verità [...] non vive nel pensiero se non storicizzandosi e partecipando alla natura storica del pensiero [...] la verità non è dommatica, ma critica: come critico e non dommatico, cioè storico, è anche lo Stato [...]. Il carattere critico che compete alla dottrina dello Stato è lo stesso carattere critico essenziale del pensiero, e cioè alla filosofia<sup>42</sup>.

A sua volta questo divenire del pensiero, della verità e dello Stato ci riporta a due passi paralleli nei saggi danteschi dove Gentile, ponendo l'enfasi sul lavoro, la costruzione e la produzione, ci presenta un Dante poeta della prassi in cui azione e produzione vengono a convergere. Ne «La profezia di Dante», leggiamo che «lo Stato, al modo stesso d'ogni realtà etica, non è per l'appunto quello che c'è, ma quello che si costruisce, quello che noi politicamente lavoriamo sempre a costruire, senza poter dire mai di avere bella e compiuta l'opera nostra»<sup>43</sup>. Allo stesso modo ne «La filosofia di Dante» egli ci dice che,

lo spirito umano non ha fuori di sé, già attuato, il suo mondo; ma deve produrlo egli stesso, faticando, durando nelle battaglie, con cui è destinato a vincer tutto. Questo concetto, questa fede di Dante è il rovente crogiuolo, in cui egli fonde l'immane materia accolta dalla vita e dalla storia universale nella sua vasta fantasia, per foggiarne la profezia<sup>44</sup>.

L'idea di lavoro e di costruzione che Gentile riformula ne «La filosofia di Dante» come compito dello spirito umano di produrre il proprio mondo, ci invita a rivisitare un celebre luogo dell'undicesimo canto dell'*Inferno* in cui Dante condanna l'usura come peccato contro natura. A differenza dell'usura, che mira alla riproduzione del denaro dal denaro e sul denaro, ovvero una sorta di moltiplicazione 'mimetica' che fa a meno dell'attività produttiva, l'industrialità umana – quella che il Medioevo chiamava arte – deve imitare il potere generativo della natura. Questo vale sia per l'apprendimento – nel modo in cui il discente deve rapportarsi al maestro – sia per il lavoro, secondo l'ingiunzione di Dio ad Adamo al momento della cacciata dall'Eden (*Inf.*, XI 97-111). La produzione come attività *poietica*

---

<sup>42</sup> Id., *La filosofia e lo Stato*, cit., p. 168.

<sup>43</sup> Id., *La profezia di Dante*, cit., p. 172.

<sup>44</sup> Id., *La filosofia di Dante*, cit., p. 210.

(dal greco *poieo*, 'fare') distinta da quella mimetica è, nell'*Inferno* dantesco, la caratteristica specifica sia della conoscenza che della storicità e, a conferma dell'intuizione di Gentile, l'aspetto che le lega insieme<sup>45</sup>. Non sorprenderà dunque che l'ultima svolta dell'attualismo di Gentile nel suo «Umanesimo del lavoro» sia verso una visione della prassi in cui l'attività dell'agire, guidata dalla politica si fonde con l'attività del produrre, guidata dal lavoro, come nell'*agere* e nel *facere* di cui Dante ci parla nella *Monarchia*<sup>46</sup>.

Quanto all'aspetto antidogmatico dello Stato Gentiliano che abbiamo appena visto, questo solleva diversi interrogativi sulla compatibilità di questo ideale con le scelte politiche che il filosofo avrebbe compiuto negli anni successivi alla stesura de «La profezia di Dante». Senza entrare nel dibattito sulla natura e la portata del rapporto di Gentile con il Fascismo che tali interrogativi sollevano, è un fatto che egli vide nel Fascismo il culmine del processo di costruzione della nazione italiana i cui inizi egli aveva fatto risalire al Medioevo e al Risorgimento e che lo considerò un valido strumento politico per la realizzazione della sua visione. Come testimoniano i suoi numerosi scritti sul Fascismo —*La Dottrina del Fascismo* e la voce «Fascismo» nell'*Enciclopedia Italiana* sono documenti esemplari sotto questo aspetto—con la sua dottrina dello Stato, Gentile dette al Fascismo una legittimazione filosofica e permise che la sua religione filosofica trovasse una manifestazione esteriore nella sacralizzazione della politica e nel culto della personalità che divennero un tratto distintivo del regime soprattutto dopo l'instaurazione della dittatura mussoliniana.

Tornando per concludere all'affermazione di Costanzo Preve da cui ha preso le mosse quest'analisi, la mescolanza arbitraria che Preve definisce «una perversione strutturale del pensiero comunitario» torna utile per descrivere quella che sembra una contraddizione all'interno della filosofia politica gentiliana. Infatti, se da una parte Gentile manifesta un'aspirazione e una preoccupazione comunitaria e universalistica per il «destino dell'umanità» nel suo insieme, dall'altra professa un nazionalismo che, nella sua natura aggressiva ed egemonica, è in contrasto con i valori del comunitarismo, almeno nell'accezione presa come linea guida del presente discorso. Il modo in cui Gentile legge Dante riflette infatti gli impulsi contraddittori rispetto ai quali dobbiamo valutare la legittimità della sua lettura. Insieme ad una cooptazione ingiustificata della visione politica di Dante nell'orbita della sua ideologia nazionalista, dell'apologia della guerra e della deificazione

<sup>45</sup> Sull'usura come antitesi alla *poiesis* si veda G. MAZZOTTA, *Dante, Poet of the Desert: History and Allegory in the Divine Comedy*, Princeton University Press, Princeton 1979, p. 271.

<sup>46</sup> GENTILE, *Umanesimo del lavoro*, in *Giovanni Gentile. Pensare l'Italia*, cit., pp. 247-273.

dello Stato che prefigurava la sua imminente adesione al Fascismo, l'attenzione di Gentile allo Stato *in interiore homine* mette in evidenza il pensiero comunitario e universalistico di Dante ed è tanto più preziosa in quanto illumina i principi in se stessi, svincolati dalle loro incarnazioni politiche *inter homines*, siano esse l'impero di Dante o lo Stato nazionale di Gentile destinato a diventare presto stato fascista. L'impero tedesco vagheggiato da Dante, scrive il filosofo, «è un'utopia, suggerita dalle idee del tempo. [...] E allo Stato invece pensa Dante, allo Stato dell'avvenire, che è anche oggi il nostro problema»<sup>47</sup>. Con questa proiezione finale verso lo Stato del futuro, Gentile sostituisce l'utopia del passato – come in seguito Antonio Gramsci chiamerà la visione imperiale di Dante<sup>48</sup> – con la profezia, aprendo l'universalismo etico di Dante a future interpretazioni politiche già oltre la sua. Si potrebbe dire che in Gentile, come in Dante, la profezia sfocia in un'utopia del futuro intesa come ideale politico non ancora realizzato ma di possibile realizzazione. Infatti, diversamente da Gentile, l'idealismo di Dante non solo fa coesistere l'Impero con le libertà repubblicane rappresentate da Catone ma, nel richiamarsi alla tradizione profetica ci riporta finanche ai primordi della stessa democrazia<sup>49</sup>. Il metodo attualista mette dunque in luce una reciprocità tra il poeta e il filosofo. Grazie a Gentile, le idee politiche di Dante acquisiscono una nuova urgenza, immediatezza e potenziale provocatorio per indurci a ripensare a noi stessi e alla società in cui oggi viviamo. Allo stesso tempo, la mediazione di Dante contribuisce a distanziare la nozione di Stato etico di Gentile dallo stigma della sua alleanza tanto incondizionata quanto tragica al Fascismo avvicinandola ai suoi antecedenti antichi e medievali. Grazie a Dante possiamo avvalerci di un punto di vista inconsueto ma non per questo meno suggestivo da cui rivalutare gli aspetti più vitali e forse ancora validi della filosofia dell'atto di Gentile – aspetti che il confronto serve più che mai a evidenziare – mentre ci interroghiamo su come affrontare le sfide etiche, politiche, conoscitive ed esistenziali che ci vengono dal nostro mondo globalmente, ma speriamo non irreversibilmente, atomizzato.

<sup>47</sup> ID., *La profezia di Dante*, cit., p. 173-174.

<sup>48</sup> A. GRAMSCI, *Il Risorgimento, Quaderni del carcere*, vol. III, Einaudi, Torino, 1966<sup>9</sup> [Einaudi, Torino 1949<sup>1</sup>], p. 7.

<sup>49</sup> P. PRODI, *Profezia, utopia, democrazia*, in M. CACCIARI, P. PRODI, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 11-59.

RAUL MORDENTI

*Dante modello dell'intellettuale-politico di Gramsci*

1. *Premesse necessarie*

Il titolo di questa comunicazione richiede qualche spiegazione preliminare.

Parlando di «modello» non mi riferirò a un'eventuale lettura politica di Dante a cui Gramsci si sarebbe ispirato.

Una tale lettura, fortunatamente, in Gramsci non c'è affatto. Gramsci è una persona seria, non è Eugène Aroux (1793-1858), un deputato francese ex-liberale e poi clericale, che fu autore di un'opera intitolata *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le Moyen Age* (1853), dove le caratteristiche rivoluzionarie e socialiste di Dante erano evocate, naturalmente a sua condanna, da un punto di vista francamente reazionario (Aroux fu collegato a Cesare Cantù), riprendendo, ma rovesciando completamente nel giudizio di valore, le letture di Dante eretico e ghibellino della linea Foscolo-Rossetti.

Dico ancora, in premessa, che non affronterò il famoso saggio sul *Canto X* nei *Quaderni del carcere*<sup>1</sup>, di cui ci siamo già occupati altrove. Tuttavia, possiamo prendere spunto da quel saggio perché Gramsci esplicita lì il suo giudizio sulla critica dantesca, ponendo un'infinita distanza fra il nuovo modo di fare cultura che propone e quello proprio dell'accademia; anzi Gramsci si lascia andare ad una specie di «urlo di guerra» *classista* facendo ricorso (cosa del tutto inconsueta per lui) anche al turpiloquio (benché si tratti di turpiloquio dantesco, si consideri il gesto di Vanni Fucci, in *Inf.*, XXV 2):

Perché occorre infischiarci del gravissimo compito di far progredire la critica dantesca o di portare la propria pietruzza all'edificio commentatorio e chiarificatorio del divino poema ecc., il modo migliore di presentare queste osservazioni sul Canto decimo pare

---

<sup>1</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1975. D'ora in poi citati con l'abbreviazione *Q* seguita dal numero del quaderno e dalle pagine di questa edizione.

debba essere proprio quello polemico, per stroncare un filisteo classico come Rastignac [Pseudonimo di Vincenzo Morello, autore del libretto dantesco criticato da Gramsci, NdR], per dimostrare, in modo drastico e fulminante, e sia pure demagogico, che i rappresentanti di un gruppo sociale subalterno [cioè Gramsci stesso] possono far le fiche, scientificamente e come gusto artistico, a ruffiani intellettuali come Rastignac<sup>2</sup>.

C'è dunque in Gramsci come un sovrappiù di polemica, direi quasi di risentimento personale, verso la critica dei critici, cioè accademica e «bresciana», e non è secondario che Dante sia il luogo in cui tale polemica si esplicita.

D'altra parte esiste in Gramsci una «lunga fedeltà» a Dante. Basti dire che già nelle prima lettera scritta dopo l'arresto e rivolta alla sua padrona di casa Clara Passarge, Gramsci chiedeva di ricevere in prigione due libri di sua proprietà (una grammatica tedesca e il *Breviario di linguistica* di Giulio Bartoli), ma uno solo era il libro che chiedeva fosse acquistato per lui: «3° gratissimo le sarei se mi inviaste una Divina Commedia di pochi soldi, perché il mio testo lo avevo imprestato»<sup>3</sup>.

Dunque la *Divina Commedia* è l'unico libro di cui Gramsci sembra non poter fare a meno, al punto da chiedere a una semiconosciuta di comprarlo per lui. Né per Gramsci conta l'edizione (il libro, scrive, può essere «anche di pochi soldi»), conta solo che egli possa avere con sé una *Divina Commedia* e leggerla, anche in carcere.

In realtà la «lunga fedeltà» all'Alighieri è assai più antica, giacché Gramsci legge, usa e cita Dante ininterrottamente, fin dagli anni del suo impegno politico-giornalistico; anzi prima ancora, se è vero che in una lettera al padre del 4 novembre 1911 (dunque una lettera precocissima di Nino appena studente universitario a Torino) chiede al padre Francesco: «Non tardare a fare la spedizione della roba e dei libri, fra i quali metterete la 'Vita Nuova' di Dante e le 'Poesie' del Cavalcanti»<sup>4</sup>.

Nel Gramsci del carcere Dante è assai presente: contiamo nei *Q* ben 105 occorrenze di «Dante» e 26 nelle *LC*, mentre «Divina Commedia» è presente 12 volte nei *Q* e 12 nelle *LC*. «Petrarca» invece nei *Q* compare solo 13 volte, di solito perché il nome è presente nel titolo di libri o saggi, e una sola volta è fatto oggetto di argomentazioni (come vedremo:

<sup>2</sup> GRAMSCI, *Q* 4, p. 529.

<sup>3</sup> A. GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino 1965, p. 3. D'ora in poi citate con l'abbreviazione *LC*.

<sup>4</sup> A. GRAMSCI, *Epistolario*, I, *gennaio 1906-dicembre 1922*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera e M.L. Righi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2009, p. 75.

di stretto sapore desanctisiano), nelle *LC* Petrarca non compare mai (su questo paragone Dante-Petrarca torneremo fra poco).

Nel saggio del *Q4* sul Canto X Gramsci dimostra inoltre una conoscenza non superficiale della critica dantesca: Fedele Romani, Foscolo, De Sanctis, Isidoro Del Lungo, Sicardi, Russo, Gargàno, e naturalmente Umberto Cosmo, su cui torneremo, via via «scendendo per li rami» (è il caso di dirlo) fino a Rastignac-Morello. Ma, come sempre, l'interlocutore principale di Gramsci è Benedetto Croce, il cui lavoro *La poesia di Dante*<sup>5</sup> era stato posto alla base delle celebrazioni dantesche del 1921, quando Croce tenne, come Ministro, la prolusione inaugurale di quelle celebrazioni. Di certo le celebrazioni del centenario dantesco del 1921 acuirono in Gramsci l'aspra sensibilità polemica di cui si è detto, e su quelle celebrazioni occorre soffermarci, trovandoci anche noi nel bel mezzo di una celebrazione centenaria dantesca.

## 2. Le celebrazioni dantesche

Già nel 1865, in occasione del centenario della nascita di Dante, re Vittorio Emanuele II, identificato senz'altro nel «gran Veltro», scoprì in piazza S. Croce a Firenze, provvisoria capitale d'Italia, la grande statua di Dante dello scultore Enrico Pazzi, e il 14 maggio Giambattista Giuliani vi tenne un discorso intitolato *Per il sesto e primo festivo centenario* (non essendosi potuti celebrare gli altri cinque centenari in modo festivo a causa della servitù d'Italia). «Nulla di simile a quella celebrazione si era mai visto prima in Italia, né si vide poi», scrive Carlo Dionisotti<sup>6</sup>.

Dal punto di vista accademico, videro la luce due volumi *in folio* di poco meno di mille pagine intitolati *Dante e il suo secolo*, e purtroppo anche quindici volumi a cura di Carlo del Balzo col titolo *Poesie di mille autori intorno a Dante Alighieri*, leggendo i quali anche il più infaticabile dei lettori, Carlo Dionisotti, dichiara che «non regge allo sgomento di quel che l'attende e abbandona l'impresa»<sup>7</sup>.

Fu tutto un fiume di retorica patriottica, che aveva anche alla base – come sempre la retorica patriottica – l'esigenza del potere vigente di fare dimenticare altre cose, in questo caso la «strage di Torino» che il 21-22

<sup>5</sup> B. CROCE, *La poesia di Dante* (1920), Laterza, Bari 1958<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante* (1966), ora in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, p. 279.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 281.

settembre 1864, proprio in occasione del trasferimento della capitale da Torino a Firenze, aveva visto i Carabinieri del re Vittorio Emanuele II (fosse da identificare in lui, oppure no, il Veltro dantesco) sparare sulla folla provocando 62 morti e centinaia di feriti.

In ogni caso il tono al tempo stesso enfatico e superficiale di quelle celebrazioni del 1865 suscitò le reazioni di De Sanctis e Carducci, una volta tanto del tutto concordi. Francesco De Sanctis scrive alla moglie Marietta nel maggio 1865:

Sento cantar per le vie: spille di Dante a quattro soldi! Ne ho presa una, come curiosità e memoria. Hanno reso ridicolo Dante. Vendono perfino i confetti di Dante<sup>8</sup>.

Carducci aveva definito quel 1865 «l'anno dell'entusiasmo degli sfarfallati»<sup>9</sup>. E si era scagliato contro la «filoleria» (termine desunto da Giordani: *lèros* in greco significa «cicaleccio», «ciarla», «sciocchezza» etc.):

Perché in tanta afa d'ipocrisie politiche e letterarie rinfresca dire il vero – perché se Dante potesse mai diventar noioso e dannoso, i dantisti o danteschi o dantofili avrebbero finito col riuscire a farlo. E non intendo mica i dissertatori del su lodato *piè fermo* e gli spulciatori illustri delle varianti: la entomologia è in natura, e la filoleria ne ingrassa, e senza filoleria come si farebbe a spender quattrini per dare cattedre alla gente?<sup>10</sup>.

Il sesto centenario della morte di Dante, il 1921, fu anche peggio. Le celebrazioni furono aperte a Ravenna il 14 settembre (proclamato festa nazionale dantesca: altro che Dantedi!) del 1920 dalla citata prolusione del Ministro Benedetto Croce, e D'Annunzio dette il tono alle celebrazioni con un corteo di reduci da Fiume e la partecipazione straordinaria della madre di Francesco Baracca. Le celebrazioni di Dante a Firenze e a Roma coincidevano con il ricordo della vittoria della guerra e col nuovo culto dei caduti (è anche l'anno della traslazione della salma del Milite ignoto), ma in verità celebrazioni si svolsero in tutto il mondo con lo scoprimento di statue e targhe. Vi partecipò a modo suo anche papa Benedetto XV con un'enciclica a polemizzare contro l'idea di Dante ghibellino, e a Ginevra la Società delle Nazioni commemorò Dante.

<sup>8</sup> Cit. in T. IERMANO, *I confetti di Dante*, in «Studi Desantisiani», IV, 2016, p. 10.

<sup>9</sup> G. CARDUCCI, *Studi. Saggi e discorsi*, Zanichelli, Bologna 1898, vol. X, p. 373.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 855.

### 3. Vi è censura contro Petrarca e il suo «modello»?

Dalle celebrazioni di Dante prende spunto un illustre italianista per lamentare, in un suo importante libro *Petrarca, l'italiano dimenticato*<sup>11</sup>, una rimozione e una censura operata in nome di Dante ai danni di Petrarca (posizione ripresa e condivisa da altri autorevoli intellettuali, come Galli Della Loggia):

è l'invenzione di Dante a destabilizzare il primato, fino a quel momento incontrastato, di Petrarca, e a estrometterlo [...] dal Pantheon delle itale glorie. Da allora Petrarca è il padre destituito, epurato, dimenticato: perché ingombrante e imbarazzante scheletro di un passato che non deve più tornare. Da allora Petrarca è il simbolo di quello che l'Italia non vuole più essere, come nazione e come cultura: è il modello di poesia e di intellettuale da criticare, dileggiare, rifiutare. È il simbolo del *non* italiano<sup>12</sup>.

Dante è, e resterà, il polo positivo, Petrarca quello negativo. Dante è, e resterà, la nuova Italia della libertà e dell'unità, laica e civile, municipale e patria, operosa nelle cose; Petrarca la vecchia Italia della servitù e delle tirannie, aristocratica e clericale, senza patria o municipio, oziosa tra i formalismi della parola<sup>13</sup>.

Sulla stessa linea, ma senza polemica, altri studiosi non meno autorevoli: Dante è il poeta civile, è il politico militante, è l'intellettuale *engagé* che ha pagato con l'esilio la difesa a oltranza dei propri ideali, il profeta dell'Italia, in cui vive la stretta correlazione fra vita e poesia. Naturalmente, da altri punti di vista, quello appena pronunciato è anche l'elenco delle sue colpe nei confronti della letteratura.

Non c'è dubbio che la polarizzazione dei due «modelli» Dante e Petrarca abbia connotato profondamente tutta intera la vicenda letteraria italiana, come vide bene già Foscolo. Fra quei due grandi modelli storicamente fu Giovanni Boccaccio a dover scegliere. Billanovich definì Boccaccio «il più grande discepolo» di Petrarca, ma a ben vedere egli sarebbe potuto essere anche «il più grande discepolo» di Dante, anzi l'unico possibile: fiorentino, conoscitore precoce e ammirato delle opere di Dante e anzi loro diffusore, scrittore in volgare, interessato al mondo,

---

<sup>11</sup> A. QUONDAM, *Petrarca, l'italiano dimenticato*, Rizzoli, Milano 2004.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 62.

affascinato e innamorato del mondo, immerso nel mondo, tutto ciò faceva di Boccaccio l'unico erede possibile di Dante.

Non per caso Giovanni Boccaccio copia nel suo *Zibaldone Laurenziano*<sup>14</sup> un cruciale dibattito poetico fra Giovanni del Virgilio e Dante Alighieri: il primo rimprovera al secondo di abbassarsi usando il volgare, il secondo risponde (e sfoggiando uno splendido latino) motivando e rivendicando la propria scelta<sup>15</sup>. Se Dante tiene ben ferma la sua scelta della poesia in volgare nello scambio con il maestro di retorica di Bologna, non si può dire altrettanto abbia fatto l'unico erede possibile di Dante, nei suoi scambi con Petrarca. La questione è tanto decisiva quanto complessa, e non la si può certo affrontare in questa sede. Basti dire che nello scambio di lettere fra Petrarca e Boccaccio (specie quelle aventi per oggetto Dante, in cui si misura tutta la capacità egemonica del poeta laureato) si è consumato un passaggio veramente cruciale della nostra storia letteraria.

D'altra parte nei due «modelli» giocano fattori divisivi di natura politico-ideologica tuttora vigenti: è il conflitto fra un'idea di poesia pura, liberamente rivolta a sé stessa e tutta dedita alla forma, e una poesia spuria, inquinata da intenzioni allotrie, e (quel che è peggio!) impegnata nella politica. Non a caso il libro di cui parliamo si apre con un'espressione, che voglio credere scherzosa ma che di certo è altamente significativa: «È tutta colpa di Togliatti e dell'egemonia culturale dei comunisti»<sup>16</sup>.

In verità, chi scrive (confessando apertamente la propria parzialità) non vede traccia alcuna di dimenticanza, rimozione, epurazione, destituzione, oblio, dileggio e rifiuto di Petrarca<sup>17</sup>. Anche considerando che c'è stato, e dura fino a noi, un fiorentino petrarchismo nella tradizione poetica italiana, mentre paradossalmente non c'è pressoché traccia di una linea poetica che

<sup>14</sup> Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXIX, 8.

<sup>15</sup> Lo scambio poetico si può leggere nello *Zibaldone Laurenziano* (si tratta dei testi nn. 38-41 dell'edizione dello *Zibaldone* da me curata in corso di stampa): Carme di Giovanni del Virgilio: *Pyeridum vox alma* (cc.67v-68r), Egloga I di Dante a Giovanni del Virgilio: *Vidimus in nigris albo* (cc.68r-69r), Egloga responsiva di Giovanni del Virgilio a Dante: *Forte sub inriguos colles* (cc.69r-71r); Egloga II di Dante a Giovanni del Virgilio: *Velleribus colchis* (cc.71r-72v). La tradizione (fatta propria da Boccaccio) vuole che Dante non abbia potuto inoltrare la sua estrema risposta a causa della morte.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>17</sup> Basterebbero a confermarlo alcuni importanti lavori di un Collega di questo Ateneo che ci ospita: L. MARCOZZI, *Petrarca lettore. Pratiche e rappresentazioni della lettura nelle opere dell'umanista*, Cesati, Firenze 2016; *Lessico critico petrarchesco*, a cura di L. Marcozzi, R. Brovia, Carocci, Roma 2016; L. MARCOZZI, *Bibliografia ragionata degli studi petrarcheschi recenti (2004-2006)*, in «Bollettino di Italianistica», III, n. 2, 2006, pp. 95-140.

si possa definire «dantismo»<sup>18</sup>, e – soprattutto – considerando che non sembra che nella cultura italiana spesseggino intellettuali dantesca-mente disposti a sacrificare sé stessi, la propria carriera e la propria vita per restare fedeli ai propri ideali e valori, semmai (mi permetto di dire) è padre Bresciani, nipotini e pronipotini al seguito, a funzionare da modello operante e vigente<sup>19</sup>.

Ma tant'è: qui emerge un dissenso vero e radicale, che è sempre bene poter esplicitare e discutere, su un punto davvero dirimente della nostra tradizione culturale, e – ciò che più ci interessa in questa sede – qui emerge una chiarificazione limpida di cosa si debba intendere, o almeno io intenda, parlando di «modello».

#### 4. *Il poeta-letterato e la sua negazione*

In verità non si tratta affatto del confronto fra due idee di poeta-letterato, appunto perché una tale idea, cioè la riduzione dell'intellettuale a poeta-letterato, è esattamente il portato della grande operazione petrarchesca che istituisce la figura di poeta-letterato (cioè sé stesso) come «modello», e rappresenta il frutto più duraturo del suo successo (e dunque della storica sconfitta del «modello Dante»).

Poiché, come ci insegna De Sanctis, se vogliamo intendere gli scrittori occorre porsi nel loro tempo e nelle loro idee, allora non si può retrodatare anacronisticamente l'idea di poeta-letterato petrarchesca (o, se si vuole: l'idea di poesia idealistico-romantica), come se essa sia sempre esistita e debba durare sempre. È questo un effetto deformante sullo svolgimento della letteratura di cui dobbiamo ringraziare la gran parte della storiografia letteraria scolastica: si assumono categorie critiche e interpretative oggi vigenti (il concetto di poesia e di poeta, il concetto di critica letteraria, lo stesso concetto di letteratura, etc.) e le si proiettano all'indietro nel tempo, anche quando esse non esistevano ancora.

Dunque, in questo senso oso dire che Dante *non fu affatto un poeta-letterato*, e conoscendolo ormai un poco, credo che non l'avrebbe passata liscia chi lo avesse definito così, dato che egli dice di sé stesso di essere il cantore della rettitudine («illustres viros invenimus vulgariter poetasse

<sup>18</sup> Altra cosa, naturalmente, è il «culto di Dante», che con la poesia c'entra veramente poco.

<sup>19</sup> Mi sia consentito il rinvio a: R. MORDENTI, *De Sanctis, Gramsci e i pronipotini di padre Bresciani*, Bordeaux, Roma 2019.

[...] Cynum Pistoriensem amorem, amicus eius<sup>20</sup> rectitudinem»<sup>21</sup>) e si attribuisce come compito «gridare a la gente che per mal cammino andavano, acciò che per diritto calle si dirizzassero»<sup>22</sup>. Niente di meno che questo. Dunque, un ruolo salvifico, che vive anche nella sua costante lotta politica e culmina nella funzione di profeta che egli si autoattribuisce.

E come in Dante vive di fatto la negazione più radicale del modello poeta-letterato, così con Petrarca si fonda duraturamente la negazione del modello-Dante.

#### 4.1. *Un intellettuale “di nessuna dottrina digiuno” («nullius dogmatis expers»).*

Due caratteristiche colpiscono come determinanti in quel «modello» di intellettuale che fu di Dante: la prima è l'assenza di limiti e distinzioni di ambiti nella cultura, cioè la vigenza di una tassonomia disciplinare medioevale del tutto diversa da quella che prevede la figura del poeta-letterato del tutto estraneo da discipline non abbastanza umanistiche; la seconda è il rapporto diretto e vitale del poeta e della poesia con il popolazione.

Entrambe queste caratteristiche sono non a caso poste all'inizio, in evidenza, dell'epitaffio dettato in morte di Dante dal suo contemporaneo Giovanni del Virgilio (che già abbiamo incontrato come interlocutore dell'Alighieri):

Theologus Dantes, nullius dogmatis expers  
quod foveat claro philosophia sinu;  
gloria Musarum, vulgo gratissimus auctor,  
hic iacet<sup>23</sup>

Quanto alla prima caratteristica, stando alla tassonomia disciplinare nostra (che è di fatto ottocentesco-universitaria e che, lo ripeto, non fu affat-

<sup>20</sup> Cioè lo stesso Dante, che non si nomina per modestia.

<sup>21</sup> D. ALIGHIERI, *De Vulgari Eloquentia*, II II 8, in *Opere minori*, to. II, a cura di P.V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini, F. Mazzoni, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, p. 152-153.

<sup>22</sup> D. ALIGHIERI, *Convivio*, IV I 9, in *Opere minori*, to. I, parte II, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, p. 532.

<sup>23</sup> «Il teologo Dante, di nessuna dottrina digiuno, / che nel suo chiaro seno nutra filosofia; / gloria delle Muse, autore gratissimo al volgo, / qui giace».

to la sua), Dante si occupa di teologia, di poesia d'amore, di filosofia, di linguistica, di diritto, di astronomia/astrologia, delle acque e delle terre emerse del pianeta, combatte armi in pugno a Campaldino, è priore della sua città e capo fazione, ambasciatore e oratore, per Firenze e anche per le città dove gli toccò vivere, e si occupa (direi più di tutto e sempre) di politica.

Boccaccio nel *Trattatello* si sorprende che Dante abbia potuto produrre cultura avendo avuto un tale impegnata vita:

Gli studi generalmente sogliono solitudine e rimozione di sollecitudine e tranquillità d'animo desiderare, e massimamente gli speculativi, a' quali il nostro Dante, sì come mostrato è, si diede tutto. In luogo della quale rimozione e quiete, quasi dallo inizio della sua vita infino all'ultimo della morte, Dante ebbe fierissima e importabile passione d'amore, moglie, cura familiare e pubblica, esilio e povertà<sup>24</sup>.

Così come (in un contesto storico evidentemente diverso) l'intellettuale organico di Gramsci, il quadro operaio ordinovista o il dirigente di partito che egli ha in mente, non conosce limiti e confini disciplinari: è specialista+politico, «storico integrale» e «filosofo in atto», è «produttore» e «politico-intellettuale», «organizzatore permanentemente», è «moderno Principe», in quanto membro del partito «intellettuale collettivo», è il sartriano «tecnico dell'universale» o lo «specialista dell'universale» di cui parla Fortini, è l'addetto all'educazione di tutti ad opera di tutti, che è la più precisa definizione fortiniana di «rivoluzione».

E, infine, è anche capace di occuparsi di critica dantesca, cioè di entrare nel *sancta sanctorum* della cultura accademica del suo tempo, dimostrandosi in grado di battere «scientificamente e come gusto artistico, [...] ruffiani intellettuali come Rastignac»<sup>25</sup>.

#### 4.2. *Un intellettuale legato al popolo-nazione («vulgo gratissimus auctor»)*

Quanto alla seconda caratteristica, la condivisione universale della cultura, essa rappresenta la vera *ratio* di tutta l'inesausta sperimentazione dantesca, a cominciare dalla inaudita invenzione di usare il volgare per parlare del Cielo e della Terra, di ogni vicenda umana e di Dio.

Non potrebbe essere più netta la contrapposizione con ciò che Petrarca

<sup>24</sup> G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di B. Maier, Rizzoli, Milano 1965, cap. IV, p. 29.

<sup>25</sup> GRAMSCI, *Q 4*, p. 529.

scrive nella lettera *Familiare XXI 5*<sup>26</sup>, rivolta a Boccaccio, proprio per difendersi dall'accusa di aver invidiato Dante. Leggiamo a proposito del volgare:

Non posso invece se non lamentarmi e disgustarmi [il latino della lettera di Petrarca qui è più forte della traduzione: «queror et stomachor»] che il volto della sua poesia venga imbrattato e sputacchiato dalle loro bocche [«inertibus horum linguis conspui fedarique»]; e qui colgo l'occasione per dire che questa fu non ultima cagione ch'io abbandonassi la poesia volgare, a cui da giovane m'ero dedicato; temevo infatti che anche ai miei scritti non accadesse ciò che vedevo accadere a quelli degli altri e specialmente del poeta di cui parlo [si tratta di Dante, che Petrarca nella lettera non chiama mai per nome]. [...] E i fatti comprovano che i miei timori non erano vani, poiché quelle stesse poche poesie volgari che giovanilmente mi vennero scritte in quel tempo [si tratta del *Canzoniere!*] sono continuamente malmenate dal volgo [«vulgi linguis assidue laceror»], sì che ne provo sdegno, e odio quel che un giorno amai<sup>27</sup>.

E questa è la conclusione, come si vede svalutativa di Dante, a cui Petrarca concede volentieri la palma indesiderata della poesia volgare:

«Ma, dimmi, come è mai possibile ch'io invidi uno che dedicò tutta la sua vita a quegli studi cui io sacrificai appena il primo fiore della giovinezza, sì che quella che per lui fu, se non unica, ma certo arte suprema, fu da me considerata uno scherzo, un sollazzo, un'esercitazione dell'ingegno? [«iocus atque solatium fuerit et ingenii rudimentum»]. [...] e a chi porterà invidia chi neppur di Virgilio è invidioso, se pur non si dica ch'io invidi a costui l'applauso e le rauche grida dei tintori, degli osti, dei lottatori [«fullonum et cauponum et lanistarum», cioè dei lavatori di panni, degli osti, dei lenoni] e d'altri la cui lode è un'offesa. sicché mi compiacchio d'esserne privo insieme con Virgilio e Omero?»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> F. PETRARCA, *Fam.*, XXI, 15 *A Giovanni da Certaldo, difendendosi da una calunnia mossagli dagli invidiosi*, in *Prose*, a cura di G. Martellotti, e di P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, n. 23, pp. 1002-1014.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 1009.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 1011.

5. *Il modello Dante, e la critica a Petrarca, provengono a Gramsci da De Sanctis (attraverso Umberto Cosmo).*

La critica a Petrarca di Gramsci, nell'unico punto dei *Quaderni* in cui ne parla (nel Q5, del 1930-32), è integralmente desanctisiana, quasi *ad verbum*. Scrive Gramsci, a commento di un saggio sul Rinascimento di Vittorio Rossi:

Il Rossi non riesce a porre il distacco tra Medio latino e latino umanistico o filologico come egli lo chiama; non vuol capire che si tratta in realtà di due lingue, perché esprimono due concezioni del mondo, in certo senso antitetiche, sia pure limitate alla categoria degli intellettuali [...]. Il Petrarca, si può dire, è tipico di questo passaggio: egli è un poeta della borghesia come scrittore in volgare, ma è già un intellettuale della reazione antiborghese (signorie, papato) come scrittore in latino, come "oratore", come personaggio politico. Ciò spiega anche il fenomeno cinquecentesco del "petrarchismo" e la sua insincerità: è un fenomeno puramente cartaceo, perché i sentimenti da cui era nata la poesia del dolce stil nuovo e del Petrarca stesso, non dominano più la vita pubblica, come non domina più la borghesia comunale, ricacciata nei suoi fondachi e nelle sue manifatture in decadenza. Politicamente domina un'aristocrazia in gran parte di *parvenus*, raccolta nelle corti dei signori e protetta dalle compagnie di ventura: essa produce la cultura del Cinquecento e aiuta le arti, ma politicamente è limitata e finisce sotto il dominio straniero<sup>29</sup>.

Come si vede, l'argomentazione di Gramsci a proposito di Petrarca è prettamente desanctisiana (così come lo è anche il lessico), anzi si può dire che il Gramsci critico della letteratura sia sempre e per intero desanctisiano.

Noi ormai conosciamo bene chi sia stato il tramite vivente fra De Sanctis e Gramsci: si tratta di Umberto Cosmo (1868-1944), un dantista di vaglia, una bella figura di pacifista cristiano e antifascista, che ad opera del fascistissimo professore e senatore Vittorio Cian fu perseguitato accanitamente, privato dell'insegnamento, cacciato e infine condannato al confino<sup>30</sup>.

Nell'anno accademico 1912-13 Cosmo fu supplente di Arturo Graf, ammalato, all'università torinese e tenne un corso seguito fra gli altri dagli

<sup>29</sup> GRAMSCI, Q 5, § 123, p. 649.

<sup>30</sup> Umberto Cosmo morì per un colpo al cuore apprendendo la notizia (poi rivelatasi infondata) della morte del figlio che combatteva da partigiano.

studenti Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti<sup>31</sup>: ed era un corso su De Sanctis e, più precisamente, sulle letture desanctisiane di Dante<sup>32</sup>. Che io sappia, si tratta del primo corso in un'università italiana dedicato alla critica desanctisiana. Le due lezioni conclusive (del 15 maggio e del 29 maggio 1913) furono sul canto di Farinata secondo De Sanctis, e non certo per caso sarà sul canto di Farinata il più impegnativo lavoro critico di Gramsci nel carcere<sup>33</sup>. Al suo vecchio professore Gramsci – come è noto – si rivolgerà dal carcere per averne un parere e un consiglio a proposito del suo saggio sul *Canto X*.

Ma prima ancora di quella richiesta, Gramsci aveva reincontrato Cosmo (che accompagnava Frassati nell'ambasciata italiana) a Berlino nel 1922, e abbiamo un resoconto vivacissimo di quell'incontro affettuoso in una lettera di Gramsci dal carcere:

D'altronde serbo del Cosmo un ricordo pieno di affetto e direi di venerazione, se questa parola non avesse un significato che non si adegua ai miei sentimenti; era e credo sia tuttora di una grande sincerità e dirittura morale con molte striature di quella ingenuità nativa che è propria dei grandi eruditi e studiosi. Ricorderò sempre il nostro incontro del 22 nell'androne maestoso dell'Ambasciata italiana a Berlino<sup>34</sup>. Nel novembre del 1920 avevo scritto contro il Cosmo un articolo violentissimo e crudele come si riesce a scriverne solo in certi momenti critici della lotta politica; seppi che egli si mise a piangere come un bambino e stette chiuso in casa per alcuni giorni. I nostri rapporti personalmente cordiali di maestro ed ex allievo si ruppero. Quando nel 22 il solenne guardiaportone dell'Ambasciata si degnò di telefonare al Cosmo, nel suo gabinetto diplomatico, che un certo Gramsci desiderava essere ricevuto, rimase sbalordito nel suo animo protocollare, quando il Cosmo discese di corsa le scale e mi si precipitò addosso inondandomi di lacrime e di barba [...] Era in preda a una commozione che mi sbalordì, ma mi fece capire quanto dolore gli avessi procurato nel 1920 e come egli intendesse l'amicizia per i suoi allievi di scuola<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Entrambi vincitori delle borse di studio riservate agli studenti poveri dell'ex regno di Sardegna.

<sup>32</sup> Furono dieci lezioni dal marzo al maggio 1912 e ventidue dal novembre 1912 al maggio 1913.

<sup>33</sup> GRAMSCI, *Il canto decimo dell'Inferno*, in *Q4*, pp. 516-530.

<sup>34</sup> Cosmo accompagnava Alfredo Frassati, vicino a Giolitti e antifascista, già proprietario e Direttore del quotidiano la «Stampa» (che negli anni del fascismo fu costretto a svendere agli Agnelli), poi ambasciatore a Berlino e senatore (suo figlio Pier Giorgio Frassati fu beatificato nel 1990).

<sup>35</sup> *LC*, pp. 411-12.

Del tutto desanctisiana è l'idea-forza di Gramsci a proposito dei fatti letterari, la stessa che organizza il grande racconto della *Storia della letteratura italiana* e il suo strutturante paradigma, secondo cui il nesso fra letteratura e popolo-nazione rappresenta anche il criterio di valore: quando tale nesso vive si verificano artisticamente i momenti più alti (come l'eccellenza assoluta di Dante dimostra), mentre quando la letteratura si separa dalle sue scaturigini popolari-nazionali si apre la strada della «corruttela», cioè della decadenza delle lettere e della nazione, un processo che – come è noto – per De Sanctis comincia già con Petrarca, aggravandosi poi nell'Umanesimo e toccando il fondo nell'abborrito Seicento del Marino e nell'Arcadia. A ben vedere, è questo medesimo paradigma, anzitutto etico-politico, che conduce Gramsci ad asserire l'esemplarità di Dante (e, per altri aspetti, di Machiavelli) e a condannare tanta parte dell'intellettualità fascista del suo tempo all'inferno, la Caina, del «brescianesimo», una categoria anch'essa desunta da De Sanctis e dalla sua polemica col gesuita padre Antonio Bresciani («brescianesimo» significa disonestà intellettuale e morale, ipocrisia, viltà, servilismo, etc.).

## 6. *Tutti gli uomini desiderano sapere*

Torniamo dunque alla seconda e decisiva caratteristica del «modello Dante», la condivisione universale della cultura.

Risuona ad esordio del *Convivio* la strepitosa affermazione «tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere», che come è noto porta con sé, secondo Dante, anche un nuovo compito dell'intellettuale: essere addetto alla mediazione fra l'alto e il basso, alla condivisione universale del sapere:

Si come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile alla sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti<sup>36</sup>.

C'è dietro non solo il primo libro della *Metafisica* di Aristotele (*Metaph.* I, 1, 980a 21) («Tutti gli uomini per natura tendono al sapere») ma anche il

<sup>36</sup> D. ALIGHIERI, *Convivio*, cit., I, I, 1, pp. 3-6.

capitolo X, 7 sulla felicità dell'*Etica Nicomachea*:

Se dunque la felicità è un'attività conforme a virtù, logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore; e questa sarà la virtù della parte migliore dell'anima. Sia essa dunque l'intelletto oppure qualcosa d'altro, che per natura appaia capace di comandare e guidare e avere nozione delle cose belle e divine o perchè esso stesso divino perchè è la parte più divina di ciò che è in noi, comunque la felicità perfetta sarà l'attività di questa parte, conforme alla virtù che le è propria. Che essa sia l'attività contemplativa è stato detto<sup>37</sup>.

Ma proprio l'idea, affermata dall'*Etica Nicomachea*, che la felicità consista nell'esercizio della più nobile facoltà umana, l'intelletto, perfettamente libero da ogni contingenza, è tale da destituire completamente l'efficacia della precedente affermazione aristotelica in merito alla naturale universalità umana del sapere, poiché se la felicità consiste nel puro esercizio dell'intelletto, e cioè nella contemplazione, ne deriva la necessità per l'uomo veramente tale di liberarsi dal lavoro produttivo, o meglio di delegarlo a un altro uomo non veramente uomo. Il primo, l'uomo libero dedito alla contemplazione, è il signore, il secondo, l'uomo addetto a consentire la contemplazione del primo fornendogli col proprio lavoro i beni necessari al corpo, è il servo (cioè lo schiavo).

Da ciò deriva, ancora con assoluta coerenza e necessità, la legittimazione della schiavitù, la cosiddetta «antropologia signorile», che segna per intero la storia dell'Occidente (e su cui hanno riflettuto Franco Rodano e Vittorio Tranquilli)<sup>38</sup>.

Ecco dunque che per poter diventare operativa e dirompente nella storia, la rivendicazione dantesca del carattere universale del diritto al sapere ha bisogno di essere completata e corretta da un'altra affermazione inaudita, quella che si deve ad Antonio Gramsci nel primo paragrafo del *Q 12* (1932):

Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali<sup>39</sup>

E quest'affermazione (da nessuno fatta mai prima di lui, e in verità

<sup>37</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177a 15, in *Opere*, vol. II, Traduzione di A. Plebe, Mondadori, Milano 2008, p. 268.

<sup>38</sup> F. RODANO, *Lezioni di storia "possibile"*, Marietti, Genova 1986; V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979.

<sup>39</sup> GRAMSCI, *Q12*, p. 1516.

nemmeno dopo di lui) deriva da un assunto ancora più sconvolgente e straordinario, cioè che il sapere in realtà proviene dal lavoro e che nessun lavoro umano, per quanto alienato, deformato e dimidiato, sia privo di elementi di intelligenza:

in qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice<sup>40</sup>.

Ma per declinare un tale tema mettendo al centro la volontà, e la possibilità, di sapere che caratterizza e accomuna tutti i nati di donna, e che si realizza attraverso il lavoro, servirebbe un'altra relazione, un altro convegno, un altro centenario, e probabilmente un'altra generazione.

---

<sup>40</sup> GRAMSCI, *Q4*, p. 476.



*Il pensiero politico di Dante Alighieri nell'opera di Benedetto Croce*

1. *Dietro il silenzio*

Si direbbe che un contributo sul pensiero politico di Dante nell'opera di Croce potrebbe anche limitarsi alla constatazione che per il filosofo l'immortalità dell'opera del «Sommo italiano» era da identificarsi soltanto nella sua poesia e specificatamente nella *Commedia*: anzi soltanto nelle sue parti che, al di là della *struttura*, rilucessero di autentico valore estetico, secondo la posizione già accennata in *La critica letteraria* del 1894 – in cui venivano contestate l'interpretazione «teologica» di Gioberti e quella «moralista» di Balbo<sup>1</sup> –, e compiutamente elaborata in *La poesia di Dante* dell'anno dell'anniversario<sup>2</sup>. Quindi non solo di Dante non ha valore assoluto il pensiero filosofico<sup>3</sup>, teologico e morale, ma neppure quello politico, essendo questa sua produzione, desanctisianamente (pur con le debite differenze interpretative rispetto all'irpinate), parte di un immaginario intenzionale strettamente legato alla materia lirica ma da essa distinto e comunque utile soltanto per comprendere il contesto biografico e storico in cui venne alla luce il capolavoro, vibrante della tensione di un'epoca divisa fra cielo e terra: studioso delle verità della Chiesa, Dante, ma anche «di politica quasi malato per il troppo zelo»<sup>4</sup>. Croce sembra sostenere persino che nella *struttura* sono incrostati tutti gli aspetti ascetici e superati della *Commedia*<sup>5</sup>, mentre nella poesia risiede lo spirito mondano

<sup>1</sup> B. CROCE, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Loescher, Roma 1894, pp. 99-100 e 152.

<sup>2</sup> Id., *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1921.

<sup>3</sup> Forse con la sola eccezione del carattere anticipatorio rivestito dal *De vulgari eloquentia* per la critica letteraria: *Lecture di poeti*, Laterza, Bari 1951, pp. 3-4; *Terze pagine sparse*, vol. I, Laterza, Bari 1955, p. 262; *Terze pagine sparse*, vol. II, Laterza, Bari 1955, pp. 12-13. Nell'*Estetica* Croce rilevava invece, in Dante, una visione dell'arte intesa come ancillare alla verità filosofica: B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), Laterza, Bari 1928, pp. 192-194.

<sup>4</sup> Id., *La poesia di Dante*, cit., p. 46.

<sup>5</sup> È interessante che nel saggio del 1921 Croce ironizzasse sulla pratica di disegnare

e terrestre, in cui si dibatteva la componente moderna dell'anima dell'autore<sup>6</sup>, compresa da Vico<sup>7</sup> ma inafferrabile per la mentalità astratta di Voltaire<sup>8</sup>. Dunque sulla politica di Dante non era interessato ad esprimere interpretazioni o giudizi.

Tuttavia un'altra possibilità potrebbe essere quella di interrogare il silenzio, per comprendere fin in fondo il suo senso. Dietro l'indifferenza di Croce c'era innanzitutto la polemica verso l'eruditismo volto a risolvere lo studio del poeta nei significati nascosti delle allegorie o l'accanimento storico-positivistico sulle fonti e i contesti, e la spinta dissacratrice nei confronti del «mito» dantesco<sup>9</sup>. Aveva avuto in proposito, nel 1903, un carteggio con Corrado Ricci pubblicato su «La Critica» in cui veniva denunciato il «monoteismo dantesco» che produceva inutili testi scritti per moda o per compiacere il «mercato delle cattedre e dei concorsi»<sup>10</sup>. La critica della «dantomania» accomunava del resto i due intellettuali ai coevi fermenti avanguardistici da Papini a Prezolini a Marinetti oltre che riprendere un'autorevole tradizione che andava da Carducci a Pascoli<sup>11</sup> e forse, per il napoletano, anche la lezione di un maestro di gioventù: Vittorio Imbriani<sup>12</sup>. Un'interessante spia di questo atteggiamento possiamo trovare

---

mappe dantesche in cui fra le altre cose fossero ricapitolate le graduatorie «dei meriti e delle ricompense» (*La poesia di Dante*, cit., p. 58). E in un saggio del 1948 attribuisce proprio alle esigenze di «struttura» la distribuzione teologicamente problematica di castighi e condanne persino per i viventi, fino ad un'insensibilità per le atroci sofferenze evocate e a un particolarismo personale vendicativo (*Lecture di poeti*, cit., pp. 16-17). Un accenno a questo tema anche in una lettera del 1921 ad Antonio Padula (*Pagine sparse*, vol. II, Laterza, Bari 1960, p. 262).

<sup>6</sup> Id., *Ancora della lettura poetica di Dante* (1948), in *Lecture di poeti*, cit., p. 11.

<sup>7</sup> Id., *Storia dell'età barocca* (1929), Laterza, Bari 1946, p. 229; *Ultimi saggi* (1935), Laterza, Bari 1948, pp. 36 e 137; *Nuove pagine sparse*, vol. I, Laterza, Bari 1966, p. 208.

<sup>8</sup> Id., *Nuove pagine sparse*, vol. II, Laterza, Bari 1966, pp. 279-286.

<sup>9</sup> «La concezione largamente vulgata – scriveva B. Maier a proposito di tale mito (*Da Dante a Croce. Saggi di letteratura italiana*, Mursia, Milano 1992, p. 272) – di un Alighieri poeta “unico” e “singolare”, affatto diverso dagli altri, “gloria” nazionale, del quale si doveva parlare solo in termini d'indiscriminata e quasi agiografica ammirazione».

<sup>10</sup> B. CROCE, C. RICCI, *Varietà. I. Il monoteismo dantesco. Due lettere*, in «La Critica», I, 1903, pp. 230-232. Su Corrado Ricci si rinvia alla nota 39.

<sup>11</sup> Si veda su ciò S. JOSSA, *Dantisti, dantofili, dantologi, dantomani e dantofobi. nel dibattito estetico (e politico) nell'Italia di primo Novecento*, in *Dantesque. Sur les traces du modèle*, a cura di G. Sangirardi, J-M. Fritz, Classique Garnier, Paris 2019, pp. 249-266; F. CONTI, *Il sommo italiano. Dante e l'identità della nazione*, Carocci, Roma 2021, pp. 106-108.

<sup>12</sup> Sulla critica di Imbriani all'utilizzo strumentale dell'eredità dantesca si veda S. JOSSA, *Politics vs Literature: the myth of Dante and the Italian National Identity*, in *Dante in the Long Nineteenth Century*, a cura di A. Audeh, N. Havely, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 40-41.

accesa addirittura nei primi testi a stampa di Croce, che volle affrontare la questione della *damnatio memoriae* di Saverio Bettinelli, dovuta alle pagine antidantesche delle *Lettere virgiliane*. Per l'allora sedicenne studioso (siamo nel 1882) i giudizi del frate veneziano erano certo da rifiutare, ma andavano contestualizzati nell'atmosfera voltairiana, arcadica e settecentesca e all'interno di una produzione contraddittoria che in altri luoghi presentava una diversa apertura verso l'autore della *Commedia*. Ma soprattutto a Croce stava a cuore difendere il fatto che l'opera di Bettinelli non poteva essere ridotta al suo rapporto con Dante e avesse ben altri pregi. E in conclusione del pezzo su *Dante e Bettinelli* sosteneva, pensando probabilmente più che al secolo precedente a quello in corso e anticipando il senso di tante future sue prese di posizione: «io amo molto quelli che propugnano nuove idee, giacché sono i veri promotori della scienza. Lo spirito di contraddizione, a detta di uno che se ne intende, eccita tutta l'attività del pensiero, e perciò avvisa nuove idee e nuovi rapporti, dove la cieca imitazione lascia l'uomo stazionario»<sup>13</sup>.

Ma riguardo al pensiero politico di Dante, al di là della carica anticonformista, va considerato anche il rifiuto per la tendenza decadentistica a guardare all'epoca medioevale come a una rinnovata fonte di ispirazione: come a una dimensione, cioè, in cui i problemi potessero essere stati risolti meglio che nella modernità<sup>14</sup>. Convinto sostenitore del progetto *moderno*, non ancora assediato dalle scosse telluriche a cui andrà incontro il suo sistema dagli anni Trenta in poi, Croce riteneva del tutto privo di interesse il respiro profetico che si voleva attribuire al viaggio di Dante<sup>15</sup> da parte dello stesso Gentile e di altri autorevoli studiosi della *Commedia* come Michele Barbi e Luigi Pietrobono e poi ancora Bruno

<sup>13</sup> B. CROCE, *Pagine sparse*, vol. I, Ricciardi, Napoli 1943, p. 427. Gli articoli, *Le lettere virgiliane del Bettinelli e Bettinelli e Dante*, uscirono su «L'opinione letteraria» del 26 settembre e del 30 Novembre 1882, ripubblicati nell'opuscolo *Il primo passo*, s.e., Napoli 1910 e poi in *Pagine sparse*, vol. I, cit., pp. 421-427.

<sup>14</sup> G. SASSO, *Filosofia ed idealismo*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 286-287 e poi anche *Nota a La poesia di Dante*, Bibliopolis, Napoli 2021, p. 203. Sulla svalutazione crociana del Medioevo si veda anche L. GATTO, *Viaggio intorno al concetto di Medioevo. Profilo di storia della storiografia medioevale*, Bulzoni, Roma 2002, p. 280. Sull'idea che Croce in *La poesia di Dante* effettui un «intervento militante, polemico-pedagogico» rivolto sia contro l'eruditismo che l'estetismo, è costruito tutto il saggio di S. JOSSA, *Poesia e polemica nel Dante di Croce*, in *Idee su Dante. Esperimenti danteschi 2012*, a cura di C. Carù, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2013, pp. 25-44.

<sup>15</sup> Si veda anche come nel 1926 Croce rifiutasse recisamente la tesi secondo cui la *Vita nova* svelasse un retaggio settario ed ereticale: *Conversazioni critiche*, vol. III, Laterza, Bari 1951, pp. 207-213.

Nardi<sup>16</sup>: l'estasi della temporalità è quella del presente, in cui si consuma l'attimo faustiano, al di là del ripiegamento regressivo nel passato o delle fughe irrazionali nel futuro. Anche l'appello alla pace e all'ordine contro i conflitti guardava ad un orizzonte ulteriore rispetto a quella sovranità nazionale che, almeno fin all'altezza cronologica del saggio del '21, restava per lui lo sfondo di pensabilità della politica. Anche con la caduta del potere temporale della Chiesa non ha a che fare l'eredità dantesca – sostiene Croce in un articolo del 1908 –, bensì il retaggio machiavelliano che inaugurò la tradizione unitario-indipendentistica nazionale<sup>17</sup>. La stessa denuncia morale della corruzione e del particolarismo dilaganti nella vita italiana non poteva risuonare congeniale ad un pensiero che vedeva la modernizzazione dell'Italia unita necessariamente tributaria di un suo inferno trasformistico e transattivo, di cui per certi versi anche la logica dei distinti fra *utile* e *morale* finiva per poter essere una giustificazione. Nel saggio del 1921 Croce fa notare come la «gente nuova» e i «subiti guadagni» fossero stati causa dell'«ascesa industriale e commerciale di Firenze», e che il «villan d'Aguglione» e «quel di Signa» dal punto di vista storico-politico erano «più sennati e istintivamente meglio orientati del fazioso guelfo bianco Alighieri»<sup>18</sup>. Alla denuncia dell'eclisse della «cortesia e valore» a favore della «tracotanza e lusso», Croce guarda con vera *pietas*, ma, anche, in modo sorvegliato, senza alcuna adesione ideale al passato: «la ripugnanza dell'uomo austero, legato alla tradizione e alla disciplina, e al sogno dell'energico ed eroico, verso il nuovo costume che egli non ama e perciò non comprende e vede solo in quanto distrugge le care antiche consuetudini ed è utilitario e prosaico, cioè solo nei suoi aspetti negativi. La storia, col suo gran carro pesante, procede oltre, schiacciando molte cose belle e gettando nuovi e vivaci semi: il cuore del sognatore, ligio al passato, al fantastico passato nel quale pone e ritrova sé stesso, freme e impreca. Il sentimento, e la poesia che sopr'esso nasce, protestano contro l'azione e la realtà»<sup>19</sup>. Tale spunto verrà poi sviluppato a proposito dell'episodio di Cacciaguida, in cui torna la nostalgia per la «Firenze sobria e austera, dai semplici e innocenti costumi» che però non era «altro che il miraggio del suo ideale, la bella favola del suo desiderio

<sup>16</sup> Su ciò si veda SASSO, *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 287-288 e n. e pp. 310-311 e n. Nardi ebbe modo di criticare quella che gli sembrava un'incomprensione del ruolo dell'esperienza religiosa nella *Commedia* da parte di Croce (*Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari 1942, pp. 312-314).

<sup>17</sup> CROCE, *Pagine sparse*, vol. II, cit., pp. 146-147.

<sup>18</sup> ID., *La poesia di Dante*, cit., pp. 11-12.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 85.

che egli teneva invece per realtà perduta e da restaurare»<sup>20</sup>. Per Croce Dante non poteva costituire un modello etico-politico, dato che il poeta voleva istruire, correggere, riformare il mondo e «dargli a compimento la beatitudine celeste»<sup>21</sup>. Da tempo il filosofo dei distinti aveva abbandonato ogni prospettiva rigenerativa di stampo soreliano, distinguendosi anche rispetto al moralismo vociano a cui ricordava, nel noto articolo *Fede e programmi* (1911), che non si trattava «di creare un nuovo mondo, ma di seguitare a lavorare su quello vecchio, che è sempre <sup>22</sup> ». Men che mai poteva trovare in Croce alcuna risonanza l'enfasi patriottica che Gentile proiettava sul Canto di Sordello (««Il canto della patria»<sup>23</sup>) nel plumbeo 1939<sup>24</sup>. Ancora una volta Croce evita qualsivoglia accenno alla politicità del Canto VI del *Purgatorio* e si limita a reagire con il consueto vigore polemico<sup>25</sup> alla critica dell'antico sodale che gli rimproverava di tagliare i versi danteschi con il coltello anatomico e di classificarli nella casella dell'oratoria<sup>26</sup>.

Ma non era questo l'unico motivo per cui Croce non poteva condividere gli stessi entusiasmi di Gentile. Già nel pezzo del filosofo siciliano uscito proprio sulla «Critica» nel 1908 potevano rilevarsi fra i due incipienti dissonanze, ma all'epoca – come per altri casi – prevalevano le esigenze di alleanza e condivisione, ad esempio quella legata alla svalutazione del *Convivio*<sup>27</sup>: ma dopo di allora sarà sempre contrapposizione frontale fra le tesi, appunto, di Croce e la valorizzazione di filosofia e pensiero politico operata da Gentile. Il conservatorismo moderato e modernistico

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>22</sup> B. CROCE, *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1926, p. 162.

<sup>23</sup> G. GENTILE, *Studi su Dante* (1965), Le Lettere, Firenze 2004, p. 230. Si trattava del saggio di Gentile, *Il canto di Sordello*, uscito su «Nuova Antologia», 16 maggio 1939, pp. 121-133.

<sup>24</sup> Certo però che una figura così centrale nella *paideia* italiana non poteva non avere risonanza nell'immaginario anche politico di Croce. Se ne ha testimonianza nel saggio *Intorno al magismo come età storica*, del 1948, in cui il filosofo, sostenendo che il risolutore totalitario-carismatico delle crisi politiche di fatto si pone sullo stesso piano dell'anarchia che cerca di redimere, citava dal Canto Sesto del *Purgatorio*: «se anche l'uno stia verso l'uno e l'altro verso l'altro estremo – scriveva –, e si dibatte della stessa vitalità inferma e cieca che, col dar volta in sulle piume, scherma il suo dolore» (*Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 203).

<sup>25</sup> B. CROCE, *Pagine sparse*, Vol. III, Laterza, Bari 1960, pp. 217-218.

<sup>26</sup> GENTILE, *Studi su Dante*, cit., p. 231.

<sup>27</sup> SASSO, *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 285-286. La recensione di G. Gentile a K. VOSSLER, *Die göttliche Komödie: Entwicklungsgeschichte und Erklärung* (1907) si trova in «La Critica», VI, 1908, pp. 52-71, poi in *Id. Studi su Dante*, cit., pp. 53-86.

di quest'ultimo, inoltre, a differenza di quello di Croce, nutrivava anche una vena di patriottismo radicale che, all'indomani della prima guerra mondiale, finisce per rompere i confini con il nazionalismo, iniziando a definire il proprio discorso sulle pagine di «Politica» di Alfredo Rocco e Francesco Coppola. Il pensiero politico di Gentile ha bisogno di miti mobilitanti e di catalizzatori di potenza e consenso emotivo per alimentare un progetto allo stesso tempo elitario e di massa, in cui non solo Mazzini e Gioberti ma anche Dante diventava profeta della nuova Italia, in una visione per cui pensiero e morale son tutt'uno con la poesia nell'unico atto dello Spirito. Assurda invece per Croce l'idea di un Dante profeta dello Stato etico, come scriveva corroborando le perplessità dell'antifascista Umberto Cosmo, nel 1935<sup>28</sup>.

Per Croce parlare soltanto della poesia di Dante facendo silenzio sul resto voleva dire anche smarcarsi da questa prospettiva, in una fase in cui si preparava a precisare i lineamenti del proprio liberalismo (assumendo anche responsabilità ministeriali), paradossalmente proprio mentre massima era anche la sua dislocazione a destra dello schieramento politico nazionale rispetto al suo percorso passato e futuro. Dante – scriveva nel 1920, nel pieno della catastrofe europea e della lacerazione della società italiana – è vivo per il carattere catartico e universalizzante della sua poesia non per la sua divisiva potenziale politicità (Dante cattolico o ante litteram nazionalista o all'opposto fautore della società delle nazioni<sup>29</sup>), priva di alcuna attinenza con le attuali condizioni oggettive. È vivo semmai – notava sempre in contrapposizione alle strumentalizzazioni recenti – per la vibrante e moderna passione civile che andava a sovrastare l'ascetismo e insieme il bellicismo che Croce attribuiva al Medioevo: forse nessun grande poema – scriveva – è, come quello di Dante, «privo della passione per la guerra in quanto guerra»<sup>30</sup>.

Come Cassirer, Croce attraversava il Novecento cercando di demistificare i nuovi miti. La sua fede risorgimentale – con un padre “borbonico” e la famiglia materna liberale – non era un deposito originario, bensì un'eredità riflessivamente acquisita fra adolescenza e giovinezza, senza che questa riuscisse a imbrigliare una connaturata tendenza iconoclasta<sup>31</sup>. Per

<sup>28</sup> CROCE, *Pagine sparse*, vol. III, cit., p. 24.

<sup>29</sup> ID., *Pagine sparse*, vol. II, cit., pp. 330-331; si veda anche *Storia della storiografia italiana*, vol. II, Laterza, Bari 1930, p. 170.

<sup>30</sup> ID., *La poesia di Dante*, cit., p. 171.

<sup>31</sup> Su ciò si veda S. CINGARI, *Alle origini del pensiero “civile” di Benedetto Croce. Modernismo e conservazione nei primi vent'anni dell'opera (1882-1902)*, Editoriale scientifica, Napoli 2002, pp. 65-112.

Croce non solo Dante non rappresenta l'italianità, così come Shakespeare l'anglicità: i due poeti, anzi, si caratterizzano a suo avviso per l'opposizione alle «tendenze dei rispettivi popoli»<sup>32</sup>. Essi, come Goethe, Cervantes e Moliere, non rappresentano le rispettive nazioni, sibbene se stessi e l'«universo tutto». Forte era il contrasto di queste posizioni con uno spirito del tempo che per Carlo Dionisotti Croce aveva cercato di combattere con armi troppo impolitiche, senza costituire una vera alternativa sul piano dei valori civili<sup>33</sup>: uno spirito, quello che stava per affermarsi con la marcia su Roma, che aveva consacrato Dante come simbolo della religione della patria durante la Grande Guerra<sup>34</sup> portando infine, nell'ottobre del 1921, gli antropologi Giuseppe Sergi e Fabio Frassetto a riesumare le spoglie di Dante, fra l'altro cercando di dimostrare l'appartenenza del poeta alla stirpe mediterranea e rilevandole i caratteri di «marcata virilità»<sup>35</sup>.

## 2. Oltre il silenzio

In realtà, però, Croce ogni tanto rompe questo silenzio e almeno una volta in modo mirato. Nel testo del 1921, della tensione argomentativa principale finisce vittima anche il *Monarchia*, di cui viene negata importanza ed originalità: la «pace universale è un pio desiderio di tutti i tempi», un'«utopia politica ed etica», mentre il presunto laicismo non gli sembra andare oltre un dualismo di potere spirituale e potere temporale, «con la debita riverenza di questo a quello, che importa infine una certa subordinazione»<sup>36</sup>. Ma è nel 1930 che il filosofo si sofferma sul pensiero politico di Dante, redigendo una voce su «Dante sotto l'aspetto politico»

<sup>32</sup> CROCE, *Conversazioni critiche*, vol. III, cit., p. 379. E tuttavia Croce (*ivi*, pp. 262-263) criticava l'interpretazione nazionalistica dell'etnologo E. Ruth che poneva Dante fuori dalla letteratura italiana (parlava di «fede da carbonaio nei vanti della sua razza»). Su un Dante da sganciare dagli umori nazionalistici Croce torna nel 1938 in *La storia come pensiero e come azione* (Laterza, Bari 1966, pp. 279 e 305) e nel 1949 (*Terze pagine sparse*, vol. I, cit., p. 219).

<sup>33</sup> C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 233-235.

<sup>34</sup> CONTI, *Il sommo italiano*, cit., pp. 115-128.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 145-148; e poi anche G. GRUPPIONI, *Dantis ossa. Una ricognizione delle ricognizioni delle ossa di Dante fatta nei giorni 28-31 ottobre 1921*, in *Dante e la fabbrica della «Commedia»*, a cura di A. Cottignoli, D. Domini, G. Gruppioni, Longo, Ravenna 2008, p. 267.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 6 e 57.

per l'*Encyclopaedia of the Social Sciences* di New York. Si decise poi a ripubblicare il breve testo in «La Critica» del 1939, raccogliendolo infine nel terzo volume delle *Pagine sparse*<sup>37</sup>, dopo aver visto che in una di quelle «riviste e rivistucole» che non «onorano gli studi italiani» era stato scritto che la sua trattazione del pensiero politico di Dante era stata in quel luogo umiliante per la figura del sommo poeta. Croce non faceva molto in realtà per smentire l'intenzione di svalutarne almeno lo spessore politico (si pensi al contrasto totale, per fare solo due importanti esempi coevi, con le tesi di Arrigo Solmi e Francesco Ercole<sup>38</sup>), enfatizzando in nota l'insistenza con cui gli era stato chiesto il contributo e la faticosa ricerca domestica del cartaceo di questo testo, che evidentemente era lungi dallo stargli a cuore. Ovviamente – precisava ironicamente e polemicamente verso certo dantismo ma anche nei confronti del nazionalismo fascista – non aveva scritto nella voce che il Veltro era l'anagramma di Lutero<sup>39</sup> oppure di Vittorio Emanuele Re d'Italia oppure che Dante voleva l'Impero d'Italia o precorreva lo Stato corporativo.

Cosa aveva scritto allora Croce? Innanzitutto distingueva tre aspetti in Dante politico: l'uomo politico in senso proprio, l'ideologo e il filosofo politico. Per quanto riguarda il primo aspetto, dopo aver lumeggiato in estrema sintesi le sue vicende nel comune fiorentino fra il 1295 e il 1301, come priore o ambasciatore o addetto alla vigilanza dei pubblici uffici, concludeva che «sotto questo aspetto egli appare, nei ricordi dei contemporanei, una figura di secondo piano e ora un gregario ora un solitario»<sup>40</sup>. Per quanto riguarda il secondo aspetto, e cioè la sua idea di Impero che avrebbe riportato pace e giustizia, rilanciando anche la moralità della chiesa cattolica, «era così fatta che non aderiva alla realtà di quel che allora erano diventati Chiesa e Impero, entrambi in piena decadenza di fronte al crescere degli stati territoriali e nazionali; e pertanto, sotto questo secondo aspetto, Dante deve considerarsi un utopista, praticamente inefficace»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> CROCE, *Pagine sparse*, III, cit., pp. 288-291.

<sup>38</sup> A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, La Voce, Firenze 1922; F. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, Alpes, Milano 1927.

<sup>39</sup> Sul fatto che in Dante vi fossero elementi di laicità ma del tutto al di fuori di un'eterodossia di tipo protestante, si veda *Conversazioni critiche*, vol. III, cit., pp. 193-194.

<sup>40</sup> In uno scritto del 1920, negando come sempre importanza, rispetto alla sua poesia, al Dante politico pratico o simbolo per la prassi presente, definiva «mediocre» il risultato della sua attività politica (*Pagine sparse*, vol. II, cit., p. 335).

<sup>41</sup> A questa altezza cronologica erano certo tramontate le urgenze d'ordine che in una sua lettera del 1921 contribuivano forse a fargli concedere – scrivendo ad Alessandro Chiappelli – che il discorso di Corrado Ricci su Roma nel pensiero di Dante fosse «bel-

C'era in effetti di che irritare gli amanti di Dante. Un po' meglio andava per Dante filosofo politico, anche rispetto al breve rimando nel libro del 1921. Dall'origine divina dell'Impero<sup>42</sup>, infatti, discendeva il valore morale della sovranità statale, rispetto anche a quella della Chiesa, anticipandosi quindi il superamento dell'ascetismo medioevale<sup>43</sup>. E tuttavia secondo Croce né il politico pratico, né l'ideologo, né il filosofo politico potevano vantare l'attualità vivente per il popolo italiano dell'esempio fornito dal suo carattere «virile, austero, appassionato, combattente, aperto a tutte le cose alte, rifuggente dalle basse e vili, l'«alma sdegnosa»». Insomma un qualche recupero dell'eredità dantesca, al di là di quella lirica, avveniva con l'enfasi sull'esempio morale polemicamente contrapposto all'epoca di servilismo e finzione della vita italiana sotto il regime. Questo tema non veniva quindi tanto rideclinato in termini di *critica moralistica della politica* – come abbiamo visto nel primo paragrafo –, bensì come ispirazione morale per resistere al potere. «Questa immagine esemplare – continuava – irradiata nella luce di una grande poesia, è stata ed è agli italiani, nei periodi travagliosi della loro storia, ricordo, incitamento, conforto, rimprovero». Anche Michelangelo – ricordava Croce – anelava ad emularlo e con lui tutti i più «nobili spiriti d'Italia». Dai tempi del saggio del 1921, ancora nel quadro dell'*Estetica*, la filosofia di Croce aveva acquisito una maggiore «circularità» fra le forme, finendo per equiparare la «struttura» – rivalutandola – alla «letteratura»<sup>44</sup>, che favoriva l'enfasi antidecadentistica sull'«uomo intero»<sup>45</sup>. Ma già quando era ministro nell'anno delle celebrazioni (e appunto della pubblicazione del suo saggio dantesco), anche per quell'occasione il filosofo aveva

lissimo» (*Pagine sparse*, vol. II, cit., pp. 219-220). Croce si riferiva a *Roma nel pensiero di Dante* (Sansoni, Firenze 1921). Nell'intervento di Ricci (che da assessore romano alle belle arti ebbe un ruolo nazionale importante nelle celebrazioni del seicentesimo anniversario della morte), peraltro, non si valorizzava Dante come anticipatore dell'Italia unita bensì, più realisticamente, in quanto aveva fecondato il terreno patrio – secondo l'autore – individuando i «segni della nazionalità» (*Roma nel pensiero di Dante*, cit., p. 10). Si veda come Croce nel 1944 sarebbe tornato con rammarico su Ricci e la sua adesione al fascismo dopo un passato «apolitico» e carducciano (*Nuove pagine sparse*, vol. I, cit., pp. 28-29). Ma sul rapporto fra Croce e Ricci e sulla figura di quest'ultimo vedi C. BERTONI, *Introduzione a Carteggio Croce-Ricci*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. V-CXCIII (sulle questioni dantesche vedi in particolare pp. CXL-CXLVIII).

<sup>42</sup> Croce vi fa cenno anche in *La storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Laterza, Bari 1966, p. 28.

<sup>43</sup> Un accenno di valorizzazione di Dante in questo senso anche in *Teoria e storia della storiografia* (1917), Laterza, Bari 1943, pp. 201-202.

<sup>44</sup> Si veda su ciò MAIER, *Da Dante a Croce*, cit., pp. 287-289.

<sup>45</sup> CROCE, *La poesia di Dante*, cit., p. 2; *Lecture di poeti*, cit., p. 314.

mantenuto una posizione improntata all'austerità, sostenendo che essa si incontrava con lo spirito del poeta critico della *gente nova* e dei *subiti guadagni*. L'idea di alimentare la popolarizzazione del personaggio con spettacoli cinematografici finanziati dallo Stato era per lui da respingere e semmai da demandare ai privati. Esortava quindi le amministrazioni locali a raffrenare gli appetiti dato che ciò non era degno di «quell'altissima figura morale che è a capo della nostra storia come ideale al nostro popolo, e – perché non dirlo? – assai spesso anche come rimprovero»<sup>46</sup>.

Ma tornando alla voce del 1930, dobbiamo registrare che proprio quando sembrava ch'egli volesse promuovere e sostenere un Dante politico «vivo» che egli ogni tanto (non senza qualche contraddizione) ha utilizzato nella sua retorica politica, procedeva a stringere questa apertura di credito dentro ben stretti limiti. Faceva infatti notare come quell'eredità esemplare fosse plasmabile a tutti gli usi politici: contro le dominazioni straniere, a favore dell'unità nazionale e contro il potere temporale dei papi<sup>47</sup>. Allo stesso modo la mitopoiesi dantesca era stata nutrita a partire dalla visione del Veltro. La requisitoria di Croce a questo punto si fa di nuovo impietosa: «Come in tutti i miti, c'era in fondo a coteste immaginose attribuzioni e contaminazioni, la verità psicologica che una forza morale ha espansione infinita e consente e si adegua a tutti i compiti morali che via via si propongono. Ma, storicamente, quelle interpretazioni, ora ingenue, ora tendenziose, con le quali i vari partiti si procacciavano l'alleanza di Dante, hanno turbato in passato, e turbano in qualche parte ancor oggi, la critica dantesca». Rispetto a tali strumentalizzazioni ideologiche e al netto di una polemica politica anche qui ben viva<sup>48</sup>, Croce riteneva che fosse da apprezzare, invece, il contributo antimitologico del neoguelfismo che aveva mostrato come l'ideale ghibellino di Dante «negasse il corso della nostra storia comunale, e perciò del popolo e della civiltà italiana, e avrebbe vietato alla sua stessa Firenze tutta la gloria dei commerci, della politica e delle arti, dei due secoli che seguirono di splendore». Come anche per Jacob Burkhardt, insomma, per Croce non poteva avere

<sup>46</sup> Id., *Pagine sparse*, vol. II, cit., pp. 311-315. E poi vedi anche gli accenni a Dante riferimento morale negli anni della seconda guerra: *Scritti e discorsi politici*, vol. II, Laterza, Bari 1963, p. 34. E tuttavia nella *Storia d'Italia* veniva anche dipinto come uno «spirito doloroso in contrasto con i suoi tempi, e rivolto romanticamente al passato» (Id., *Storia d'Italia* (1928), Laterza, Roma-Bari 1985, p. 149).

<sup>47</sup> Sul carattere di forzatura ideologica dell'utilizzo "neo-ghibellino" di Dante (a proposito di Luigi Settembrini) si veda anche CROCE, *Conversazioni critiche*, vol. III, cit., pp. 263-265.

<sup>48</sup> Sulle critiche alle interpretazioni ideologiche di Dante di marca neo-ghibellina o neo-guelfa, si veda *Storia della storiografia italiana*, vol. I, Laterza, Bari 1930, pp. 269-275.

alcun valore attuale il mito di Federico II di Svevia, rifiutato anche dal democratico Carducci, e che non a caso era rimasto escluso dal filo della sua storia del Regno di Napoli.

Certo non si può evitare di considerare che anche in questo caso Croce stesso ebbe modo di accennare a Dante all'interno di un contesto retorico-politico laicistico, perfino traendo anche Carducci a conforto, in una filiera evocata nel discorso del 1929 in Parlamento *La conciliazione e la politica ecclesiastica*, che passava anche per Foscolo e che sarebbe stata caratterizzata da «accenti anticlericali, spesso feroci e sarcastici» e che si sarebbe incarnata nella politica cavouriana<sup>49</sup>; e poi negli anni del dopoguerra in cui le esigenze di coalizione con i democristiani per contenere il social-comunismo andava bilanciata con quella di arginare il confessionarismo non smentito dalla Costituente; e poi ancora si rievocava Dante in un articolo sul «Nuovo Corriere» nel 1949 per celebrare il XX settembre, stavolta con la più moderata compagnia di Petrarca e Manzoni<sup>50</sup>.

In conclusione, dunque, Croce non perdeva l'occasione per ribadire come non si potesse chiedere a Dante nulla che non fosse la poesia, sebbene fosse disposto a riconoscere che per quanto riguardava l'importanza attribuita alla sovranità dello Stato si muovesse nella direzione giusta, anche se senza spunti di originalità e comunque pensando ad un «imperatore sovranazionale» e non, come Machiavelli, ad un più moderno principe nazionale<sup>51</sup>. L'unica valorizzazione politica del poeta fiorentino era perciò l'esempio di austerità morale che il filosofo sembrava additare ai suoi contemporanei nuovamente piombati nel barocco etico e politico, ma senza però voler indulgere a sterili *deprecatio temporum* o retorici patriottismi. Il carattere dantesco era per Croce utile anche come antidoto nei confronti del decadentismo: quella degenerazione del romanticismo che vedeva riflessa in ogni tempo e anche in quello di Dante, che – scriveva nel '21 probabilmente nello specchio autobiografico<sup>52</sup> – ne soffrì egli stesso, per poi trarsene fuori in un'ispirazione priva di sentimentalismo e improntata a gioia e dolore, a orgoglio e coraggio del vivere «infrenato dal timore morale, sorretto e animato dall'alta speranza»<sup>53</sup>. Le contaminazioni erotiche della poesia e della religione erano dal filosofo stigmatizzate –

<sup>49</sup> CROCE, *Pagine sparse*, vol. II, cit., p. 506.

<sup>50</sup> ID., *Terze pagine sparse*, vol. II, cit., pp. 286-287.

<sup>51</sup> ID., *Nuovi saggi di estetica*, Laterza, Bari 1920, p. 63. Su ciò si veda l'enfasi sulle critiche di Troya al Dante che invocava lo straniero in *Storia della storiografia italiana*, vol. I, cit., pp. 125-127.

<sup>52</sup> Su ciò si veda CINGARI, *Alle origini del pensiero "civile" di Benedetto Croce*, cit., pp.25-63.

<sup>53</sup> CROCE, *La poesia di Dante*, cit., p. 171.

anche ricordando il modo con cui Dante sublimava la perdita della donna amata, incielandola –, paragonandole, in un articolo del 1939, al «molle e sognatore Petrarca» che nel sublimare Laura voleva anche possederla e allo stesso Goethe, inneggiante all'eterno femminino<sup>54</sup>. E del resto il libro su Dante, più ancora che all'anniversario, fu debitore forse al percorso nei classici – Shakespeare, Goethe, Corneille – ch'egli condusse per liberarsi dal fastidio che gli procurava la letteratura contemporanea e dall'irrazionalismo che assediava l'Europa ormai avviata al breve secolo di ferro e di fuoco<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> ID., *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari 1943, pp. 148-149. Si veda anche *ivi*, p. 182, sull'episodio della Francesca da Rimini come antidoto alla «libidine» decadentistica. Su questa contrapposizione si veda anche *Conversazioni critiche*, vol. III, cit., p. 216. Ovviamente anti-sensualismo non significava attribuire a Dante una eccessiva rigidità morale, come lo stesso episodio della Francesca da Rimini mostra, con la sua valorizzazione poetica della forza dell'eros. Su ciò si veda un articolo crociano del 1917 in *Pagine sparse*, vol. I, Laterza, Bari 1960, pp. 172-173. Si veda inoltre come Croce sottolineasse l'antisensualismo del dolce stil novo: *Conversazioni critiche*, vol. II, Laterza, Bari 1950, pp. 213-214. Per la maggiore compatibilità fra l'eredità petrarchesca e la critica stilistica rispetto agli altri grandi riferimenti classici, fra cui Dante, si veda CROCE, *Nuove pagine sparse*, vol. I, cit., p. 277. Infine, sulle radici dell'antisensualismo crociano si veda CINGARI, *Alle origini del pensiero "civile" di Benedetto Croce*, cit., pp. 451-502.

<sup>55</sup> Cfr. CROCE, *Conversazioni critiche*, vol. III, cit., pp. 111 e 189. Vedi ad esempio la contrapposizione fra Dante e Shakespeare «nobilmente umani» e il nichilismo di Pirandello. Su ciò si veda anche E.G. CASERTA, *Croce's essay on Dante*, in «Italian Culture», VIII, n. 1, 1990, p. 122.

PAOLA CULICELLI

*La "lectura Dantis" di Giuseppe Berto nel campo di prigionia di Herford,  
ovvero dell'esilio, della colpa e della guerra  
persa di là del Fascismo*

Prima di approdare nel campo di detenzione di Herford, in Texas, all'indomani dell'armistizio dell'8 settembre 1943, e di dedicarci alla lettura che fecero di Dante alcuni prigionieri di guerra italiani, in particolare lo scrittore Giuseppe Berto, è utile ripercorrere le sorti dantesche tra Risorgimento e Fascismo.

Nell'exkursus dell'uso pubblico e politico di Dante e della sua assunzione a icona dell'identità nazionale, due date ebbero un ruolo fondamentale, il 1865 e il 1921, anni icastici nella cristallizzazione della figura dell'Alighieri, all'interno dell'immaginario collettivo, a poeta e profeta della patria<sup>1</sup>. È utile far dialogare quel fatidico 1943 con questi due momenti in qualche modo rivali; mentre infatti nel 1865 si gettarono simbolicamente le fondamenta ideologiche del nuovo Stato unitario, controversa fu l'operazione del 1921, laddove dalle ceneri del Risorgimento emergeva già, fosca, la sagoma del Fascismo.

Nel 1865, anno del secentenario della nascita di Dante, le celebrazioni si tennero nella cornice del nuovo Regno d'Italia e andarono in scena a Firenze, da pochi mesi eletta nuova capitale. In quegli anni il Paese si strinse a coorte attorno al culto di Dante. Numerose sorsero in tutta la penisola le statue dell'Alighieri, così come molte piazze gli furono intitolate<sup>2</sup>.

Già nel 1895 Carducci denunciava il «continuo *sopraffare* italiano

---

<sup>1</sup> Sulle celebrazioni del 1921 si veda F. CONTI, *Il poeta della patria. Le celebrazioni del 1921 per il secentenario della morte di Dante*, in «Kwartalnik. Neofilologiczny», LIX, n. 2, 2012.

<sup>2</sup> A. CICCARELLI, *Dante and the culture of Risorgimento: Literary, Political or Ideological Icon?*, in *Making and Remaking Italy. The Cultivation of National Identity around the Risorgimento*, a cura di A.R. Ascoli and K. von Henneberg, Berg, Oxford-New York 2001, p. 87: «On the other hand is the widespread glorification of the poeta as national icon, visible, for example, in the proliferation of statues of Dante in the *piazze* of Italian cities, beginning with the one built in Florence in front of Santa Croce (1830) and ending with the one inaugurated in Trent in 1896».

in tutto ciò che si riferisce a Dante»<sup>3</sup>, mentre nel 1903 Rodolfo Renier, dantista illustre, registrava l'abuso retorico imperante in un articolo intitolato *Dantofilia, dantologia, dantomania*<sup>4</sup>.

L'altra data icastica, abbiamo detto, è il 1921, all'indomani della Prima guerra mondiale, del biennio rosso, della presa di Fiume e del «Natale di sangue», e alla vigilia della Marcia su Roma e del Ventennio fascista.

Proprio questo 1921, anno del sesto centenario della morte, che si collega idealmente al 1865, rappresenta un momento cruciale. Mentre infatti il 1865 sancisce il culto di Dante come poeta della patria, il 1921 ne suggella l'idolatria. In una congerie di profonde conflittualità sociali e politiche, il 1921 simboleggia una sorta di cortocircuito della Storia, in cui nell'humus del Risorgimento si innestano le radici del Fascismo, e sugli ideali risorgimentali si allungano i tentacoli del futuro regime.

Per avere cognizione della temperie politica e ideologica, basti citare alcuni interventi tenutisi in occasione delle celebrazioni per il secentenario, che – ricordiamo – venne inaugurato dall'allora ministro della Pubblica istruzione Benedetto Croce, il quale fu profetico, alla stregua di una Cassandra, nel suo discorso del 24 settembre 1920: «È possibile che, durante quest'anno dantesco, molti celebreranno in Dante il più ispirato apostolo della nazionalità italiana, o il maestro della vita morale e politica»<sup>5</sup>. Proseguendo Croce ammoniva a non celebrare retoricamente il monumento di Dante, ma a considerarne, a prenderne in esame la poesia. In un intervento del dicembre 1920, risulta emblematico il ritratto dantesco delineato da Ernesto Parodi, in cui l'illustre dantista esorta a raccogliersi attorno al vessillo di Dante quale centro gravitazionale e identitario della nazione:

Se come poeta egli appartiene al mondo intiero non meno che a lei,  
e l'Italia deve gelosamente vigilare perché non soffra menomazioni,  
poiché i grandi come lui sono quasi bandiere, intorno alle quali,  
nei momenti più solenni o più tragici della Storia, una nazione può  
raccogliersi e sentirsi una di cuore e di volontà<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> G. CARDUCCI, *A proposito di un codice diplomatico dantesco*, in ID., *Edizione nazionale delle opere*, vol. x, Zanichelli, Bologna 1936, p. 429.

<sup>4</sup> R. RENIER, *Dantofilia, Dantologia, Dantomania*, in «Fanfulla della Domenica», 12 aprile 1903.

<sup>5</sup> B. CROCE, *Il sesto centenario dantesco e il carattere della poesia di Dante*, discorso del Ministro della pubblica istruzione Benedetto Croce letto nella Sala Dante di Ravenna, inaugurando come Ministro della Pubblica Istruzione

<sup>6</sup> anno del sesto centenario della morte di Dante, Sansoni, Firenze 1920, p. 7.

<sup>6</sup> La citazione è in C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1999, p. 290.

Dai titoli di alcuni interventi si evince come la lente politica, di matrice tardo risorgimentale e protofascista, fosse predominante in quel frangente. Di Isidoro Del Lungo citiamo *Firenze e Italia nella vita e nel poema di Dante*<sup>7</sup>, di Corrado Ricci *Roma nel pensiero di Dante*<sup>8</sup>, di Ernesto Giacomo Parodi *Dante poeta nazionale*<sup>9</sup>. Se avessimo un politometro e potessimo misurare il grado di politicizzazione di Dante, lo riscontreremmo massimo, certamente, in quel fatidico 1921, al crocevia tra Risorgimento e Fascismo.

Per quanto riguarda i numerosi 'attraversamenti' di Dante in epoca fascista, rimandiamo allo studio di Albertini, *Dante in camicia nera*<sup>10</sup>, del 1996, e al volume di Scorrano, *Il Dante fascista*<sup>11</sup>, del 2001, titoli che alludono a un arruolamento postumo e naturalmente anacronistico, a come il regime, da cannibale, si sia appropriato di Dante<sup>12</sup>. In ugual modo si sarebbe appropriato di altri testimoni del genio italico, come suggerisce l'epigrafe che campeggia sul Palazzo delle Esposizioni dell'Eur: «Un popolo di poeti, di artisti, di eroi, di santi, di pensatori, di scienziati, di navigatori, di trasmigratori». Come è stato osservato, dopo i Patti Lateranensi a Dante si sarebbe preferito san Francesco, nel ruolo di simbolo della nazione, che infatti sarebbe stato designato, successivamente, patrono d'Italia, entrando nella galleria dei padri della patria secondo il disegno di Mussolini:

Il più alto genio alla poesia, con Dante; il più audace navigatore agli oceani, con Colombo; la mente più profonda alle arti e alla scienza, con Leonardo; ma l'Italia con S. Francesco, ha dato anche il più santo dei santi al Cristianesimo e all'umanità. Perché insieme con l'altezza dell'ingegno e del carattere, sono della nostra gente la semplicità dello spirito, l'ardore delle conquiste ideali e, ove occorra, la virtù della rinuncia e del sacrificio<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> I. DEL LUNGO, *Firenze e Italia nella vita e nel poema di Dante*, Sansoni, Firenze 1921.

<sup>8</sup> C. RICCI, *Roma nel pensiero di Dante*, Discorso pronunziato da Corrado Ricci in Campidoglio il 20 settembre 1921, Sansoni, Firenze 1921.

<sup>9</sup> E.G. PARODI, *Dante poeta nazionale*, in Id., *Poesia e storia nella «Divina Commedia»*. *Studi critici*, Perrella, Napoli 1920, pp. 611-620.

<sup>10</sup> S. ALBERTINI, *Dante in camicia nera: uso e abuso del divino poeta nell'Italia fascista*, in «The Italianist», XVI, n. 1, 1996, pp. 117-142.

<sup>11</sup> L. SCORRANO, *Il Dante "fascista": saggi, letture, note dantesche*, Longo, Ravenna 2001.

<sup>12</sup> M. MARAZZI utilizza il termine «attraversamenti» per indicare le molteplici e più disparate letture dantesche nel Novecento (*Danteum. Studi sul Dante imperiale nel Novecento*, Cesati, Firenze, 2015). «Attraversamenti di Dante nel Novecento – ricorda Mirjam Mansen – è il titolo di un seminario dantesco svoltosi nell'a.a. 2011/2012 presso l'università di Padova» (M. MANSEN, *Dante intra e extra moenia: studi danteschi presso l'Università di Padova nel ventennio fascista*, in «L'Alighieri», 48, 2, 2016, p. 135).

<sup>13</sup> E. IRACE, *Itale glorie*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 213.

Per quanto riguarda invece l'ateneo padovano, dove Berto di laureò in Lettere nel 1940, citiamo l'utile studio condotto da Mirjam Mansen, *Dante intra e extra moenia: studi danteschi presso l'Università di Padova nel ventennio fascista*<sup>14</sup>. I due ordinari di Letteratura Italiana, che si erano susseguiti sul finire degli anni Trenta, erano stati Giovanni Bertacchi, dal 1915 al 1936, e Natale Busetto, dal 1936 al 1948. Nel saggio del 1914, intitolato *Ore dantesche*, Bertacchi si prefigge di «rivivere Dante nella parola stessa di lui»<sup>15</sup>, dimostrando nelle sue letture di prediligere i canti lirici a quelli di natura politica; successivamente, nella monografia del 1923, intitolata *Dante. La poesia. Il pensiero. La storia*, continua a dimostrarsi immune a ingerenze politiche. Come osserva Mansen, il fatto che Bertacchi non fosse vicino a tendenze nazionalistiche e tantomeno fasciste, oltre che dai suoi scritti, risulta anche dagli atti personali, consultabili presso l'archivio storico dell'Università di Padova. Nel suo *Stato di servizio* si trova la seguente nota, scritta a mano: «Non iscritto al P.N.F.»<sup>16</sup>.

Allo stesso modo, risultano liberi da influenze e condizionamenti gli studi di Busetto, il quale anzi sottoscrisse il manifesto antifascista di Croce<sup>17</sup>.

Sappiamo però che Berto – è lui stesso a confessarlo nel *Male oscuro* – reduce dalla guerra coloniale, superò gli esami a spron battuto, presentandosi in divisa ed esibendo le sue decorazioni, con la compiacenza di molti esaminatori.

E arriviamo così al 1943. Il 13 maggio di quell'anno lo scrittore Giuseppe Berto, partito volontario alla volta dell'Africa, viene fatto prigioniero sul fronte tunisino e poi internato nel campo di Hereford, in Texas, dove sarebbe rimasto fino al febbraio del 1946. Fino a quel momento aveva pubblicato solamente un racconto lungo dal titolo *La colonna Feletti*, ispirato all'esperienza coloniale, nel quale in maniera significativa e assai singolare, perché controcorrente rispetto alla retorica imperante, aveva scelto di raccontare una sconfitta.

In Texas, Berto si conferma scrittore:

La mia storia di scrittore comincia forse il 13 maggio 1943, quando

<sup>14</sup> MANSÉN, *Dante intra e extra moenia: studi danteschi presso l'Università di Padova nel ventennio fascista*, cit., pp. 139-156.

<sup>15</sup> G. BERTACCHI, *Prefazione*, in ID., *Ore dantesche*, Baldini & Castoldi, Milano 1914, s.n.

<sup>16</sup> MANSÉN, *Dante intra e extra moenia: studi danteschi presso l'Università di Padova nel ventennio fascista*, cit., p. 141. Sul giovanile marxismo di Bertacchi, si veda, *ibid.*

<sup>17</sup> L. LAZZARINI, *Ricordo di Natale Busetto nel centenario della nascita*, in V. LAZZARINI, L. LAZZARINI, *Maestri scolari amici*, a cura di G. Ronconi, P. Sambin, Lint, Padova 1999.

cessò l'ultima resistenza delle truppe italiane in Tunisia. Fu così che, insieme agli altri prigionieri, mi portarono in America, in un campo di concentramento dell'ovest. Ricordo che un grosso temporale estivo ci aveva accompagnati durante l'ultima parte del nostro viaggio. Camminammo nel fango per ore, in una lunga colonna verso le luci allineate del campo. Intorno a noi camminavano le sentinelle, e una di esse ogni tanto gridava qualcosa in cui si capiva il nome di Mussolini. Uno vicino a me, che conosceva l'inglese tradusse: Mussolini è caduto. Quando i doppi cancelli del P. W. Camp di Hereford si chiusero alle nostre spalle, noi sapevamo che si chiudeva anche un'epoca, che molte cose in cui avevamo più o meno creduto non esistevano più. Ciò era triste, sotto molti aspetti, se non altro perché era il segno più evidente della nostra sconfitta. Ma da allora, ciascuno di noi poteva affrontare da solo, con le proprie forze, la responsabilità di esistere<sup>18</sup>.

È lì, in Texas, che conosce la dimensione della casa-cubo, ossia quella condizione favorevole alla scrittura rappresentata da un edificio costruito, quasi come un recinto a base quadrata, attorno alla pagina bianca e alla scrivania. Una condizione in assenza di distrazioni, che favorisce l'ispirazione e fa da cassa di risonanza ai pensieri: la stessa che avrebbe ricercato, e replicato, nella casa di Capo Vaticano.

Nel campo di detenzione, riservato ai soli italiani, i prigionieri erano tenuti unicamente a presenziare all'appello in occasione della sveglia mattutina. Il resto della giornata era una pagina bianca da riempire per esorcizzare la noia, l'inedia, il tarlo della colpa, per cui alcuni si strinsero in una sorta di sodalizio artistico letterario, scoprendosi o attestandosi artisti, pittori, scrittori. Fecero circolare fogli manoscritti, raccolti in quaderni rilegati artigianalmente, che poi presero forma di riviste. In questo sodalizio, di cui faceva parte Berto, annoveriamo Gaetano Tumiati, giornalista e scrittore, Dante Troisi, scrittore e magistrato, Alberto Burri, artista e pittore, Ervardo Fioravanti, pittore e incisore. Nascono lì i *Racconti di guerra e di prigionia* di Berto, così come *Le opere di Dio* e *Il cielo è rosso*.

La casa-cubo era una camerata nella quale i prigionieri si riunivano per leggere, scrivere, disegnare. In quel contesto tennero cicli di lezioni di letteratura e vere e proprie *lecturae Dantis*. Il Dante riletto dai prigionieri di Hereford non è il monumento della nazione, il profeta dell'Italia, bensì il poeta dell'esilio, della patria perduta, della guerra persa.

È il 6 novembre del 1943 quando Berto legge e interpreta il Canto v

<sup>18</sup> P. FESTA CAMPANILE, *Giuseppe Berto: convertito all'umorismo*, «La Fiera Letteraria», 20 gennaio 1952.

dell'*Inferno*, quello di Paolo e Francesca. Ricordiamo che dopo l'armistizio dell'8 settembre ai prigionieri italiani era stata data l'opportunità di scegliere se schierarsi tra gli alleati oppure rimanere fedeli al proprio errore, al proprio ruolo di vinti.

Tutto il nostro gruppo – racconta Gaetano Tumiatì – scelse questa seconda strada. Avendo sparato per anni da una parte, non ce la sentivamo di passare dall'altra e restammo nel campo di Hereford definito «fascista» dagli americani che a poco a poco vi avevano convogliato tutti coloro che anche negli altri campi si erano rifiutati di collaborare. Criticavamo il fascismo, intuivamo che la guerra doveva ormai considerarsi perduta, ma, essendo partiti volontari, elementari principi di coerenza e di dignità di fronte ai nostri detentori ci impedivano di mutare bandiera<sup>19</sup>.

Con lo stesso candore della colpa, la stessa coerenza, Berto avrebbe scritto la sua controversa memoria di soldato dal titolo *Guerra in camicia nera*, definito il tentativo «più onesto che sia stato fatto per spiegare la gioventù fascista»<sup>20</sup>, che gli avrebbe attirato gli strali dell'intelligenza culturale e lo avrebbe relegato ai margini della società delle lettere.

Strana situazione – fa notare Dante Troisi – alcuni, lagggiù nel Texas, per aver indossata la divisa di avanguardisti o aver partecipato ai littorali, si creavano valanghe di rimorsi, e in Italia i più compromessi si preparavano scrupolosamente a farsi innocenti. Proprio un esempio della divisione del lavoro descritta da Anders nel suo *Diario di Hiroshima*: «alcuni fanno il male e ad altri tocca arrossirne e vergognarsene»<sup>21</sup>.

La scelta di Berto è quella, insolita, da isolato, di una coerenza dell'errore. Nel suo non voler abiurare si cela l'istanza morale di non liquidare così rapidamente, come hanno saputo fare altri, la propria colpa. Questa sua posa, per cui dopo la guerra si sarebbe definito afascista<sup>22</sup>

<sup>19</sup> G. TUMIATI, *Giuseppe Berto: la sua opera il suo tempo*, in *Giuseppe Berto. La sua opera il suo tempo*, a cura di E. Artico, L. Lepri, Ölschki, Firenze 1989, pp. 223-224.

<sup>20</sup> D. BIAGI, *Vita scandalosa di Giuseppe Berto*, Bollati-Boringhieri, Torino 1999, p. 127. Si veda anche P. CULICELLI, *La coscienza di Berto*, Le Lettere, Firenze 2012, p. 117.

<sup>21</sup> TROISI, *L'inizio dello scrittore*, in *Giuseppe Berto. La sua opera il suo tempo*, cit., p. 232.

<sup>22</sup> G. BERTO, *Fascismo, Antifascismo, Afascismo*, in *Intellettuai per la libertà*, Atti del primo congresso internazionale per la difesa della cultura, Torino 12-14 gennaio 1973, Cidas, Torino 1973, p. 88: «Sono stato fascista come tanti altri. Non sono stato abbastanza perspicace per afferrare, da giovane, tutto il grottesco del fascismo: mi ci è voluta la guerra per aprire gli occhi. Sono un isolato. Non sono fascista, ma non sono nemmeno antifascista. Sono venuto

e non antifascista, non avendo avuto il merito di contrastare il regime, risulta ancor più singolare se consideriamo che da un'inchiesta condotta nel dopoguerra da Virgilio Lulli, è emerso che il 95% degli italiani aveva dichiarato di non essere mai stato fascista e addirittura di sapere a malapena chi fosse stato Mussolini<sup>23</sup>. In una rimozione collettiva delle colpe, Berto sentì l'esigenza di non occultare la propria.

Allorché lo scrittore di Mogliano Veneto si accinge a interpretare il canto di Paolo e Francesca, all'indomani dell'8 settembre 1943, tace il clangor di buccine. Siamo già di là del Fascismo. Circondato dal deserto texano, il campo di Hereford diviene polis utopica, in cui i prigionieri con le loro attività artistiche, culturali, letterarie, compiono una ricostruzione sulle macerie. Gettano *un seme tra le spine*, come recita una racconto di Berto. Così la *lectura Dantis* assume una connotazione palinogenetica.

Nella sua lettura, Berto si interroga su che cosa renda un poeta, e nella fattispecie la sua opera, universale. Ricerca la poesia in Dante, quella capace di parlare attraverso i secoli:

Dante sa farci sentire della poesia nella vicenda dei giorni e delle stagioni, nelle foglie di un albero, nel cadere di una stella, in un oggetto che sparisce nell'acqua. Ma la poesia di Dante si rafforza e si esalta proprio dove i sentimenti umani raggiungono una vetta tale da superare i pregiudizi del poeta; proprio dove l'amore, l'odio, lo spirito politico, il senso di rivolta diventano tali da strappare l'uomo al suo annullamento di fronte a Dio, da farlo diventare un peccatore ribelle. Farinata, Ulisse, Brunetto Latini hanno un valore umano che sta al di sopra della religione e della morale. Sono delle figure che si estraniavano dall'Inferno conservando intatta la loro grandezza, o addirittura esaltandola al contatto della vendetta divina. Si direbbe che talvolta, che Dante vorrebbe condannato, gli prenda la mano e si serva della sua arte per porsi al di là da ogni perdono e da ogni condanna. È il caso che ricorre nell'Inferno, il caso di Capaneo che sotto la pioggia di fuoco grida: «Qual fui vivo, tal son morto»; il caso dell'odio di Ugolino, il caso sopra tutto dell'amore di Francesca. Al contatto di molti sentimenti umani, l'uomo del Medioevo non riesce a sopraffare l'artista, ed è proprio in questi punti – che sono gli episodi della *Divina Commedia* – che è in massima parte raccolta l'universalità dell'opera di Dante<sup>24</sup>.

---

qui per difendere il mio diritto di non essere perseguitato come fascista soltanto perché non voglio dichiararmi antifascista».

<sup>23</sup> CULICELLI, *La coscienza di Berto*, cit., p. 104.

<sup>24</sup> G. BERTO, *Commento al canto V dell'Inferno* (con una nota di C. De Michelis), in «Lettere Italiane», 67, 2015, pp. 455-456.

Ritorniamo al vinto, a colui che è condannato, sconfitto, perduto, ma conserva la sua dignità. Nella sua lettura, prendendo in esame il canto dei lussuriosi, Berto si sofferma sul nodo della colpevolezza di Francesca, così come sull'occorrenza della parola «pace», che sembra percorrere in filigrana il discorso del personaggio dantesco.

All'inizio la parola pace compare come augurio rivolto Dante, il quale ne è meritevole per la *pietas* che prova nei confronti di Paolo e Francesca. «Sulla bocca di questa donna che viene da una schiera di anime che imprecano e bestemmiano, Dante – fa notare Berto – pone una preghiera strana, soave ed accorata, quale non è riuscito a mettere sulla bocca di nessuno dei suoi beati»<sup>25</sup>

Se fosse amico il re dell'universo  
noi pregheremmo lui della tua pace,  
poi ch'hai pietà del nostro mal perverso.

Nella terzina in cui Francesca si presenta, il termine è riferito allo scorrere del fiume Po, che sfocia insieme ai suoi affluenti nel mare:

Siede la terra dove nata fui  
Su la marina dove 'l Po discende  
Per aver pace co' seguaci sui.

Nella descrizione che Francesca fa della sua terra traspaiono «immagini di pace – osserva Berto – che velano la malinconia di cose belle perdute per sempre»<sup>26</sup>. È Berto stesso, lì, in esilio in Texas, che col pensiero va alla sua terra lontana. Annotiamo qui l'occorrenza del participio passato del verbo 'perdere', sul quale ci soffermeremo più avanti.

Si tratta di una parola, quella su cui lo scrittore di Mogliano Veneto pone l'accento, che si carica di connotazioni nella condizione contingente di chi, come lui, è prigioniero di guerra. In maniera significativa Berto scioglie il nodo della colpevolezza di Francesca citando, alla fine del suo intervento le parole di Gesù sulla Maddalena (Luca, VII, 47): «Le sono rimossi molti peccati perché molto ha amato»<sup>27</sup>. Si tratta della *lectura Dantis* di un'ex camicia nera, ai ferri corti col proprio passato e con le proprie responsabilità. L'analisi è percorsa in filigrana dalla questione

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 460-461.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 461.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 464.

urgente della colpa e del perdono, vibra di riflessioni politiche e nasconde un'istanza segreta, profonda, di pace e di indulgenza. Significativamente, il primo romanzo che Berto pubblicherà, una volta tornato in Italia, col titolo scelto da Longanesi *Il cielo è rosso*, nasce a Hereford col titolo, di chiara ispirazione dantesca, «La perduta gente».

Nella memoria di chi era prigioniero in Texas, a rimuginare sulle proprie scelte, nell'inferno di una sconfitta non solo politica ma esistenziale, riecheggiavano le parole incise sulla porta infernale:

Per me si va ne la città dolente,  
per me si va ne l'eterno dolore,  
per me si va tra la perduta gente.

I dannati diventano, allora, coloro che hanno combattuto dalla parte sbagliata, hanno perduto la guerra e sono sopravvissuti con lo stigma dell'ignominia, destinati alla *damnatio memoriae*.

Nel suo commento al canto v dell'Inferno, Berto cita l'intervento di un relatore che lo ha preceduto, nel quale si pone l'accento sull'attaccamento di Dante nei confronti di ideali superati, «perduti»:

Vi è già stato detto che egli polemicamente rimase ancorato a quella sua medioevale concezione imperialistica, mentre l'impero e il potere teocratico dei papi erano ormai cose morte; mentre era da tempo avvenuta la splendida fioritura dei comuni e già si erano formati i nuclei degli stati nazionali. Segni di tempi nuovi. E chi vi ha detto questo, vi ha anche spiegato come gran parte della grandezza morale di Dante abbia le sue origini appunto nella sua fede in ideali sorpassati. E questa interpretazione, ben che non possa del tutto convincerci, ci affascina per la sua novità, e sopra tutto perché molti di noi sappiamo quanto costi mantenere fede a quegli ideali che sembrano perduti<sup>28</sup>.

Condannato in contumacia per baratteria, Dante è poeta dell'esilio, capace di toccare le corde, a distanza di secoli, di chi si senta, per qualsivoglia motivo, fieramente ai margini, isolato, imprigionato, straniero, di chi senta, dal punto di vista politico o meramente esistenziale, di far parte per se stesso.

Emblematicamente, in molta scrittura di guerra e di prigionia, così come di emigrazione, la sagoma dell'Alighieri affiora in maniera epifanica, quasi a rappresentare una vena aurea di *humanitas* nelle viscere buie e

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 451.

infernali del mondo; Dante diviene patrono, guida, a sua volta il Virgilio, di chi nel proprio itinerario si senta smarrito.

Un crocevia della Storia, quel 1943, in cui rileggere Dante vuol dire ricercare, tra le macerie, senza alcuna retorica, le proprie radici, e le proprie ali. Di qua dell'oceano, nell'inferno del lager, anche Primo Levi avrebbe riletto, a mente, la *Commedia*. Emblematico il passo di *Se questo è un uomo*, in cui vengono citati i versi dell'Ulisse dantesco. Al buio, nella barbarie del campo di sterminio, nel girone forse più oscuro della Storia umana da che l'uomo ne abbia memoria, allorché la luce della ragione sembra sia stata inghiottita dalla tenebra, l'io narrante rammenta a sé stesso l'«orazion picciola» di Odisseo ai suoi seguaci. I versi dell'Ulisse di Dante rappresentano, per lui, la fiaccola che fa da antidoto alla notte della ragione. Ora chiudete gli occhi. Immaginatevi in quel filo spinato, e recitateli. Una luce che si accende, quasi una formula magica:

Considerate la vostra semenza  
Fatti non foste a viver come bruti  
Ma per seguir virtute e canoscenza

Una lettura, quella di Berto nel campo di Hereford, autentica e immune alla retorica, che possiamo annoverare tra le prime, in quel cruciale 1943, di là del Fascismo.

MATTEO LARGAIOLLI

*Tracce dantesche negli scritti di Alcide De Gasperi*

Negli scritti e nei discorsi di Alcide De Gasperi la presenza di citazioni e allusioni a Dante e alle sue opere non è mai casuale. La ricerca di queste tracce dantesche da un lato aiuta a capire le tecniche retoriche che lo statista trentino metteva in campo nei suoi scritti e la funzione che attribuiva alla cultura italiana e a Dante; dall'altro, attraverso la parabola biografica e testuale di De Gasperi, permette di osservare un esempio dell'uso pubblico e privato di Dante in contesti comunicativi molto diversi tra loro. Gli scritti e i discorsi di De Gasperi coprono un vasto arco temporale, dal 1901 al 1954, e una grande varietà di spazi e istituzioni: il Trentino territorio italiano dell'Impero asburgico, il Regno d'Italia, l'Italia repubblicana. La scrittura di De Gasperi copre inoltre generi testuali diversi: testi giornalistici, interviste, comizi, discorsi pubblici pronunciati nelle assemblee parlamentari, nei congressi di partito o di associazioni, e così via<sup>1</sup>. L'interpretazione degasperiana di Dante è naturalmente segnata dal suo percorso politico e culturale: l'evocazione di Dante in De Gasperi è infatti indissolubilmente legata alle sue posizioni e in particolare all'espressione dell'identità italiana e cattolica<sup>2</sup>.

La presenza di Dante nella cultura italiana è costantemente in equilibrio tra due poli, la cui distinzione non è sempre facile o possibile: da un lato, il

---

<sup>1</sup> Questo articolato panorama testuale è facilmente consultabile online, sul sito *Alcide*, <<https://alcidedigitale.fbkc.eu/>>, nato dal progetto *ALCIDE-Analysis of Language and Content In Digital Environment*, dell'Istituto Storico Italo-Germanico e del centro Digital Humanities della Fondazione Bruno Kessler di Trento, con il finanziamento di Fondazione Cariplo e Fondazione Caritro – progetto da cui è nato anche questo intervento. Le citazioni degasperiane sono tratte dal sito e da A. DE GASPERI, *Scritti e discorsi politici*, direzione scientifica di P. Pombeni, Il Mulino, Bologna 2006-2009, 4 voll. (segnalo con SDP, numero di volume, pagina e data). Sul progetto si veda M. CAU, M. LARGAIOLLI, *La piattaforma A.L.C.I.D.E. per l'analisi del discorso politico. Un progetto di ricerca transdisciplinare*, in «Storicamente», XII, n. 33, 2016, <[https://storicamente.org/alcide\\_historical\\_content\\_analysis\\_de\\_gasperi](https://storicamente.org/alcide_historical_content_analysis_de_gasperi)>.

<sup>2</sup> Su questo tema rinvio a M. LARGAIOLLI, *Cattolico poeta e padre della nazione: riflessi danteschi nel pensiero politico di Alcide De Gasperi*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch», 93, 2018, pp. 179-192.

polo della memoria condivisa, cioè la presenza di Dante nell'immaginario collettivo e negli usi comuni, in una *langue* fortemente coesa; dall'altro, il polo della memoria individuale e specifica di ogni lettore, cioè l'uso personale che di Dante fa ogni singolo autore e ogni singolo interprete<sup>3</sup>. Introdurre in un testo allusioni e citazioni, versi, locuzioni, figure dall'opera di Dante (ma lo stesso vale, naturalmente, anche per altri autori radicati nella cultura nazionale) è per molti aspetti frutto di un'abitudine, un uso tradizionale poco indicativo di originalità. La presenza di Dante si dispiega in un *continuum* che va dall'inconsapevolezza del riferimento automatico alla scelta consapevole, dalla ripresa lessicale ormai opaca, di cui non si percepisce più l'origine dantesca, alle allusioni memoriali e alle citazioni vere e proprie, dall'uso quotidiano e comune all'uso più idiosincratico e individuale.<sup>4</sup>

Che la citazione non sia una pratica retorica neutra era ben chiaro anche a De Gasperi. Intervenendo in una polemica giornalistica, si dimostra infatti perfettamente consapevole di come le allusioni giochino con le emozioni e di quanto la creazione di un'immagine mentale, «suscitata nella fantasia» da alcuni versi citati dai suoi oppositori, abbia già in sé dei tratti fortemente valutativi, e nel caso specifico negativi:

Persona gentile, moderata, vissuta nel sapiente equilibrio di un'assenza prudenziale ha levata la voce per classificarci *aggressivi* ed *ingordi di tutte le cariche pubbliche*, chiamando a raccolta tutte le forze liberali per contendere la marcia a codesta lupa che cala dai monti ad ingoiare la città.

*ed ha natura sì malvagia e ria,  
che mai non empie la bramosa voglia,  
e dopo il pasto ha più fame che pria.*

L'oratore, dopo aver toccato questo pensiero ed aver suscitata nella fantasia un'immagine del nostro partito certo poco dissimile da quella costruita dai versi danteschi, chiuse inneggiando alla nobiltà ed alla cortesia delle forme dentro le quali si muove e propone di muoversi il partito liberale<sup>5</sup>.

Quando De Gasperi cita un autore lo fa quindi con cognizione di causa, sapendo bene quali effetti può ottenere.

<sup>3</sup> Z.G. BARAŃSKI, *The Power of Influence: Aspects of Dante's Presence in Twentieth-Century Italian Culture*, in «Strumenti critici», I, n. 3, 1986, pp. 343-376, pp. 347, 350.

<sup>4</sup> Le citazioni si distribuiscono così secondo una ben nota morfologia di riferimenti: vocaboli, «espressioni memorabili», «semplici locuzioni». Si veda L. SERIANNI, *Echi danteschi nell'italiano letterario e non letterario*, in «Italice», 90, n. 2, 2013, pp. 290-298, 292.

<sup>5</sup> SDP I, 1218, 1911-03-03; citazione da *Inf.*, I 97-99, corsivi originali.

Per definire una basilare morfologia della presenza dantesca in De Gasperi, si possono individuare tre grandi ambiti di ripresa: una presenza, rara, come autorità, per confermare il suo pensiero sulla base di una riflessione dantesca; una presenza, molto più comune, “memoriale”, retorica, soprattutto negli scritti giornalistici e in alcuni discorsi; e una presenza più intima, nelle lettere, soprattutto nelle lettere dal carcere.

Rari sono i casi in cui il pensiero dantesco serve come *auctoritas* esplicita. In questo senso si può ricordare, ad esempio, una citazione dalla *Monarchia*. In un passo del 1913, De Gasperi evoca un Dante “ghibellino” e sostenitore della monarchia universale. Al centro dell’argomentazione di De Gasperi c’è la scomparsa della *res publica christiana*, sostituita dalla ragion di stato:

Ma anche la concezione ghibellina del Medio Evo non ha oggi alcun raffronto.

Dante che invoca la monarchia universale perché, «ubicumque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium», scompare ormai come ombra evanescente nello sfondo remoto dei secoli.

Perché? Forse perché la forma, la costituzione dello stato di cose che invocava il Grande di Firenze, sono troppo lontane dagli istituti politici e sociali moderni?

Niente affatto. Non è questo il contrasto maggiore.

In vero il «concerto europeo», la «conferenza degli ambasciatori», la nuova organizzazione diplomatica potrebbero sostituire l’autorità dell’impero romano germanico, come l’invocava il grande Ghibellino, autorità civile somma e suprema che lasciava la massima autonomia alle nazioni ma «cui de jure subesse debent omnia regna et omnes gentes mundi ad faciendam et conservandam concordiam gentium et regnorum per totum mundum».

L’idea dunque potrebbe sopravvivere ai mutamenti dell’ordine politico sociale se esistesse ancora la base su cui da una parte i Papi ed i Vescovi con le loro tregue ed i loro arbitrati, dall’altra il pensiero pacifista ghibellino fondavano tutto il loro diritto e la loro forza d’esistenza.

Se esistesse cioè l’unanime consenso o l’assenso della maggioranza dei popoli a quel concetto di giustizia e di fratellanza cristiana, che dominava il Medio Evo.

Ma dacché tutto il grande edificio della *res publica christiana* è caduto, dacché al principio della guerra giusta si è sostituita, dominatrice assoluta, la ragione di stato, è crollata la base, tanto per un fecondo intervento della società religiosa, quanto per l’efficacia di qualunque arbitro supremo che ci richiami ad un principio morale<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> SDP I, 1575. 1913-07-09,

La citazione della *Monarchia* (I, XIV 4) è importante perché qui De Gasperi ammette la possibilità di un ordinamento politico fondato sull'universalismo cristiano, riconosce la funzione mediatrice del papato e immagina modalità di rapporto tra istituzioni sovranazionali e internazionali fondate sulla base dei principi del diritto e della cristianità<sup>7</sup>. Sono idee che per De Gasperi non restano teoria, ma si traducono in un progetto possibile: «In ambito territoriale valeva per De Gasperi il modello di una “autorità civile somma e suprema che lasci la massima autonomia alle nazioni” [...], un modello dalle ascendenze dantesche – il richiamo è al primo libro della *Monarchia* [...] – che per il politico trentino valse a lungo come esempio di governo della comunità internazionale e degli stati plurinazionali»<sup>8</sup>.

Più comune è la presenza di un Dante che agisce come fattore di “memoria culturale”. Dante compare, in alcuni casi, in quanto tale, come uomo: in questa veste funge da esempio di moralità, secondo un'immagine ereditata dalla tradizione ottocentesca che, anche al di là delle divisioni ideologiche, esprimeva «in una comune lettura del primato dantesco» la necessità di una «riforma morale, prima che politica o ecclesiale»<sup>9</sup>. L'evocazione agisce però soprattutto con il ricorso a figure e citazioni. Nelle opere di De Gasperi, Dante compare spesso soprattutto in funzione retorica: personaggi, versi e citazioni dantesche sono inseriti per concludere un discorso, per innalzare il tono del testo, come esortazione, all'interno di una descrizione; è una casistica tutto sommato piuttosto prevedibile, che risponde a usi normali di una citazione di *auctoritas*.

<sup>7</sup> U. CORSINI, *Prime manifestazioni di internazionalismo nel pensiero di A. Degasperì, Stati – Nazioni – Mitteleuropa – Europa*, in *Genesi della coscienza internazionalista nei cattolici fra '800 e '900*. Atti del colloquio internazionale di studi, Praglia-Teolo (PD), 17-19 ottobre 1980, Libreria editrice gregoriana, Padova 1983, pp. 285-329, p. 290.

<sup>8</sup> M. CAU, *Oltre il paradigma statocentrico. Il principio autonomistico nella riflessione politica degasperiana*, in *Dialogo vince violenza. La questione del Trentino Alto Adige/Südtirol nel contesto internazionale*, a cura di G. Bernardini, G. Pallaver, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 63-82, p. 70. Nella Trento del dopoguerra, il primo sindaco della città, Giovanni Peterlongo, liberale, ma espressione di un accordo con socialisti e popolari, nel 1922 avanza per la regione un progetto autonomistico, poi non attuato per l'affermarsi del fascismo, che si dimostra «come retaggio di una legislazione imperiale sovranazionale e insieme come l'archetipo di una legislazione autonomistica» (S. BAGGIO, *Il Trentino delle molte lingue*, in *Giovanni Peterlongo: l'uomo, il politico, l'esperantista*, a cura di D. Astori, Centro Stampa Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, Trento 2015, pp. 15-51, 30), in cui non mancano suggestioni dalla *Monarchia* dantesca: Peterlongo conosceva bene Dante, di cui aveva tradotto la *Commedia* in esperanto.

<sup>9</sup> G.M. CAZZANIGA, *Dante profeta dell'unità d'Italia*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 455-475, p. 461.

La *Commedia* offre molti personaggi icastici e memorabili. Ad esempio, Taide (*Inf.*, XVIII 130) modella la descrizione al negativo dell'esposizione viennese della Secessione: «Da questa scena al di sopra delle “sozze scapigliate fanti”»<sup>10</sup>, mentre Francesca da Rimini subisce una rimodulazione satirica in una polemica tra giornalisti<sup>11</sup>. In tutt'altro contesto, in un intervento al gruppo parlamentare della Democrazia cristiana, frate Alberigo (*Inf.*, XXXIII 129-132), la cui anima è all'Inferno anche se il corpo ancora cammina sulla terra, è attualizzato e usato come metafora della scissione tra anima e corpo e della perdita del sé provocate dall'ideologia comunista:

C'è quasi da pensare al dantesco frate Alberigo [...]. Diremo meno tragicamente e meno medioevalmente che davvero sembra che, appena accolto in sé il principio bolscevico, il neofita diventi un altro e un demone, cioè la passione per il suo partito e per la sua concezione della vita, lo domini tutto e lo faccia un altro<sup>12</sup>.

Discutere di Dante può anche essere per De Gasperi un'occasione per parlare di un tema che gli sta particolarmente a cuore. Un esempio che dimostra come Dante possa essere un *auctor* e insieme fonte per la costruzione retorica del discorso si può trovare in un'ampia disamina di un verso (*Purg.*, I 71: «Libertà va cercando ch'è sì cara»). Condotta come un'analisi letteraria, la discussione serve a un De Gasperi giovane ma non più novellino come occasione per intavolare, sul quotidiano *Il Trentino*, una polemica contro gli avversari liberali e criticarne le posizioni ideologiche, con una battaglia in cui De Gasperi era coinvolto da anni e già molto esercitato, che rivela la sua capacità di costruzione del discorso politico<sup>13</sup>.

La lettura di De Gasperi è un esempio di ridefinizione lessicale, in funzione retorica persuasiva; la citazione dantesca funziona come innesco

<sup>10</sup> SDP I, 204-5.

<sup>11</sup> SDP I, 1060 (1910-03-07): «Non vi è maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria. E Lindoro [giornalista avversario] ripensa al Kulturkampf come Francesca alla marina di Rimini».

<sup>12</sup> SDP IV, 1393-4 (1950-10-11).

<sup>13</sup> Per la retorica e le strategie persuasive del discorso politico rinvio a L. CEDRONI, T. DELL'ERA, *Il linguaggio politico*, Carocci, Roma 2002; T. A. VAN DIJK, *Critical Discourse Analysis (new version)*, in *Handbook of Discourse Analysis*, ed. by D. Tannen, H. E. Hamilton, D. Schiffrin, Wiley Blackwell, Chichester 2015, vol. I, pp. 466-485. Sulla lingua di De Gasperi: A. VINCIGUERRA, *Il linguaggio politico del primo De Gasperi*, in «Lingua nostra», 77, 2016, pp. 65-86; A. MAIDHOF, *Ästhetik politischer Rede in Italien: Alcide De Gasperi*, Shaker, Aachen 1998.

della polemica e come fondamentale snodo argomentativo, ma anche come *auctoritas* che prelude a un'*auctoritas* biblica in conclusione. Il discorso è articolato e fa leva su un'analisi minuta, linguistica e di contesto, dichiaratamente attenta al dato testuale. De Gasperi parte dalla critica all'interpretazione del concetto di *libertà* proposta dalle correnti liberali e anticlericali (non solo trentine)<sup>14</sup> e in particolare all'uso, come motto svincolato dal contesto, che del verso dantesco faceva la Società studenti trentini; il punto in discussione è proprio la nozione che si vuole attribuire alla *libertà* evocata da Dante

Il verso, famoso, poteva infatti essere facilmente piegato a qualsiasi significato di *libertà*: De Gasperi vuole riportarlo al suo senso originario.<sup>15</sup> De Gasperi denuncia innanzitutto che il pensiero liberale ha voluto intendere, snaturandola, la libertà dantesca come libertà dai dogmi, libertà intellettuale e di pensiero:

E qui è caratteristico per l'adulterazione del significato delle parole, prodotta universalmente dal liberalismo, la falsa interpretazione che da noi s'è voluto dare ad un verso dantesco.

I fondatori della Società studenti trentini hanno scelto quale motto fatidico il verso 71 del primo canto del Purgatorio:

Libertà va cercando, ch'è sì cara

e nelle feste e nelle dichiarazioni solenni essi o i loro successori parvero richiamarsi all'autorità dell'Alighieri, quando proclamarono la liberazione dalle pastoie del dogma e mandarono il loro plauso ai congressi del libero pensiero<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Si veda ad es. G. BOVIO, *L'etica da Dante a Bruno. Discorso pronunciato dalla Cattedra dantesca nell'Università di Roma il giorno 11 giugno 1889. Aggiuntevi le parole per l'inaugurazione del monumento a Bruno*, Perino, Roma 1889, pp. 11-13: «Dante cerca libertà [...] La libertà [...] per Dante non è una forma indeterminata dell'attività, è il campo netto dov'egli alloggia il cattolicesimo suo che non è più quello del papa». Per la rivendicazione dei cattolici contro i liberali si veda ad es. *Di un nuovo commento di Dante pubblicato dal S. Padre Leone XIII*, in «L'unità cattolica», n. 208 (8.9.1891), p. 830, cit. in Th. SCHULZE, *Dante Alighieri als nationales Symbol Italiens (1793-1915)*, Niemeyer, Tübingen 2005, p. 146: «Non ci meravigliamo se i liberali non capiscono nulla del poema dantesco [...] Lo studio di Dante è cosa di competenza nostra, di noi credenti, di noi cattolici».

<sup>15</sup> Come già aveva discusso qualche anno prima: «è sintomatico che il motto di Dante "libertà va cercando ch'è sì cara" trovi anche nella pratica degli studenti nostri tutte le interpretazioni fuori di quella che gli diede l'autore della mirabile visione» (SDP I, 293; 29 gennaio 1904).

<sup>16</sup> SDP I, 1420, 1912-04-06.

Nel criticare questa posizione, De Gasperi riflette sul verso nel suo contesto e lo ricolloca nel «simbolico pellegrinaggio» (cristiano e di fede) verso «la liberazione dall'errore e dal peccato», ribadendo quindi un'interpretazione religiosa del passo – anche sulla base delle parole, sempre di Virgilio, al momento dell'ascesa di Dante al Paradiso terrestre (*Purg.*, XXVII).

Niente di più falso. Per violentare in tal maniera il poeta della commedia divina conviene essere o supinamente ignoranti o molto sfacciati.

Il verso infatti è detto da Virgilio e riferito da Dante, il quale va cercando nel suo simbolico pellegrinaggio la liberazione dall'errore e dal peccato.

Lascio lo fele e vo per dolci pomi  
promessi a me per lo verace duca (*Inf.*, XVI 61-62)

Ed è appunto il duca che ha il compito non solo di trarlo dalla selva dell'errore e del peccato, ma anche di mostrargli gli effetti di entrambi, perché tale visione gli risani la volontà e lo liberi dall'inclinazione al male. Così che, ad opera finita, nel momento d'abbandonarlo, Virgilio riassumerà il risultato ottenuto, dicendo:

Non aspettar mio dir più né mio cenno  
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,  
E fallo fora non fare a suo senno (*Purg.*, XXVII 139 ss.)

La libertà che Dante andava cercando, è dunque trovata. Ma è forse la libertà dei «liberi pensatori»? No, è la libertà cristiana, la libertà morale.

Certo, noi siamo fisicamente liberi, padroni cioè di determinarci nei nostri atti senza che alcuna forza estrinseca possa rubarci questa libertà. Questa libertà fisica o libero arbitrio è appunto quella che il Poeta chiama

Lo maggior don che Dio per sua larghezza  
fesse creando... (*Par.*, V 19 s.)

Noi siamo liberi, sovrani nella solitudine del nostro io, ma non

indipendenti nel senso che per tale libertà abbiamo diritto di ribellarci all'autorità della nostra coscienza interprete dell'ordine eterno ed illuminata dalla fede. Come l'occhio se vuole percepire la luce deve seguire le leggi dell'ottica, così la mente, se vuole che la conoscenza corrisponda alla realtà, deve seguire la legge del pensiero, che è la verità. In questo senso è scritto che «la verità ci farà liberi» (Giovanni VIII, 31). Libertà di pensiero non si può quindi raggiungere che cercandola nella lotta contro l'errore, e la libertà di coscienza addestrando la volontà contro il male, fino che il nostro arbitrio sarà Libero, dritto e sano.

De Gasperi spiega quindi Dante con Dante: alla fine del cammino di consapevolezza nella fede e di liberazione dal male, l'arbitrio si riconoscerà finalmente *libero*, ma anche «dritto e sano», retto e corretto dalla fede, in grado di operare attivamente nel mondo. De Gasperi identifica qui cristianesimo e morale, e a suggello del ragionamento, a conferma della verità della conclusione, colloca la citazione biblica da Giovanni. Infine, con un passaggio retoricamente molto efficace, proietta su di sé e sui destinatari, con un *nostro* inclusivo, il verso dantesco che aveva citato a sostegno della sua interpretazione e che fa diventare il vero motto per la libertà: «fino che il nostro arbitrio sarà Libero, dritto e sano», introducendo un verbo al futuro che configura una meta, l'impegno che ogni cristiano deve assumersi. La conclusione è esplicita: la libertà che Dante sta cercando è «la libertà cristiana, la libertà morale»<sup>17</sup>.

È chiaro che De Gasperi non si avventura in un'interpretazione originale: idee simili a quelle che qui esprime si trovano in commenti diffusi, come quello di Scartazzini.<sup>18</sup> L'originalità non era del resto l'obiettivo di De

<sup>17</sup> Il rapporto tra libertà politica e libertà religiosa, è un tema che tornerà a distanza di molti anni a chiudere un comizio a Milano (SDP IV, 1530; 1951-05-25): «Dante [...] che aveva battagliato per la libertà politica aveva infine riposato nel poema della redenzione e della libertà religiosa».

<sup>18</sup> Comune ai commenti correnti sono il riferimento ai *dolci pomi* di *Inf.*, XVI 61 e la concezione della «libertà dall'errore e dal peccato». Scartazzini, a proposito di *Purg.*, I 71, mette in chiaro che Dante sta parlando di libertà «interna», retta dal libero arbitrio e contesta le interpretazioni politiche che pensavano alla «libertà d'Italia»: «Ma qui si tratta di ben altra libertà che della libertà d'Italia. Ciò che Dante va cercando sono i *dolci pomi*, *Inf.*, XVI 61; *Purg.*, XXVII 115, è la *pace*, *Purg.*, XXIV 141; e ciò che egli ha conseguito coll'aiuto di Beatrice, *Parad.* XXXI, 85, non è la libertà d'Italia, ma il non esser più schiavo delle proprie passioni e del peccato»: G.A. SCARTAZZINI, *La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini*, Brockhaus, Leipzig 1900, *ad l.* (si vedano le fonti in Dartmouth Dante Project, <<https://dante.dartmouth.edu/>>). Non è detto che De Gasperi abbia avuto sott'occhio proprio il commento di Scartazzini ma la consonanza con la sua linea interpretativa è confermata anche dalla citazione evangelica:

Gasperi, che voleva anzi ricollocare il passo nell'alveo dell'esegesi cattolica. Tuttavia, De Gasperi è abile a sfruttare l'interpretazione e i commenti in chiave funzionale alla sua idea, selezionando i contenuti che più gli servono per il suo ragionamento, a conferma dei diversi usi possibili del testo dantesco: ad esempio, calca la mano sull'opposizione tra libertà etica e libertà dal peccato *vs* libertà politica e libertà del pensiero.

De Gasperi dimostra la sua capacità retorica nel rovesciamento dell'opinione avversaria, nell'affermazione, sostenuta con le *auctoritates*, della posizione dell'io politico, per costruire una comunità di intenti con i lettori suoi destinatari; l'*in-group* viene creato grazie all'opposizione con il nemico e al riferimento a ideali comuni con i lettori. L'asprezza polemica di De Gasperi è evidente nelle sue scelte lessicali; le posizioni degli avversari sono connotate esplicitamente come «adulterazione», «falsa interpretazione», gli avversari sono pronti a «violentare» e «rubare», sono «ignoranti» e «sfacciati», incarnazione del «male» e dell'«errore». Il lessico usato è eloquente, ed è evidentemente uno strumento di delegittimazione<sup>19</sup>.

Se nei testi pubblici di De Gasperi, la presenza di Dante autore è cospicua, scarsi sono gli accenni alla sua vita e quell'esperienza biografica fondamentale che per Dante fu l'esilio. L'esperienza dell'esilio c'è, ma in un'altra dimensione: quella più privata delle lettere, e significativamente nelle lettere degli anni di «esilio interno» e del carcere<sup>20</sup>. Nella scrittura epistolare degli anni romani è proprio intorno all'opera di Dante che De Gasperi raccoglie le idee su alcuni nuclei essenziali della sua meditazione; al di là dei riferimenti più diretti e superficiali all'idea dell'esilio, Dante è proposto o per esprimere lo stato d'animo, o per descrivere la prigionia ma in una prospettiva cristiana. Le citazioni dall'*Inferno* non mancano, ma

---

Scartazzini infatti apre la sua nota proponendo tra i riferimenti scritturali proprio il passo di Giovanni citato anche da De Gasperi: «Libertà: interna. *Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis*. Joh. VIII, 36»; Scartazzini era un autore presente nella cultura viennese di fine Ottocento: la sua *Dantologia. Vita ed opere di Dante Alighieri*, Hoepli, Milano 1894<sup>2</sup>, ad esempio, era un libro noto a Hugo von Hofmannsthal (E. RAPONI, *Hofmannsthal e l'Italia. Fonti italiane nell'opera poetica e teatrale di Hugo von Hofmannsthal*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 85-86).

<sup>19</sup> L'analisi di De Gasperi non è banale; anzi, la discussione sul libero arbitrio suona più attenta e circostanziata, ad esempio, di quella che appare in un'operetta di un altro trentino, Lorenzo Felicetti, che nelle pagine che dedica allo stesso tema della libertà si limita quasi soltanto a elencare i passi in cui Dante ne tratta (L. FELICETTI, *Dante: poeta cattolico*, Agnelli, Milano 1896, pp. 70-74).

<sup>20</sup> Nei non molti casi in cui De Gasperi parla pubblicamente, in comizi o interventi ufficiali, dell'esilio suo (negli anni fascisti) o dei suoi compagni (come don Sturzo) lo fa in termini di integrità morale, ma non lo associa alla vicenda dantesca.

compaiono con alta frequenza passi dal *Purgatorio* e dal *Paradiso*, il che è indicativo di come De Gasperi proponga a sé stesso e agli interlocutori – la moglie, prima di tutti – un’interpretazione provvidenziale della propria vicenda biografica, temperata nella sua riflessione dal ricorso alla virtù cristiana della speranza, pur con momenti di serio sconforto e disperazione di fronte all’abbandono di cui si sente vittima.

Il tono a volte è ironico, ma al fondo resta l’amarrezza: in un passo in cui imita «lo stile imperiale dell’anno VI» (11 giugno 1928) applicato alla guerra contro pidocchi e lumache, De Gasperi conclude: «mancandomi l’animo di ammazzarle [le lumache], decido tuttavia di mandarle al confino, il quale – non avendo isole a disposizione – si espia... nell’orto dei vicini. Nel qual proposito ho veramente dei dubbi, primo dal punto di vista della coscienza e secondo anche dal punto di vista della riuscita, perché i fuoriusciti possono sempre tentare di rientrare, come i Neri ai tempi di Dante»<sup>21</sup>.

Non mancano alcuni richiami a passi danteschi celeberrimi e quasi proverbiali in materia di esilio e allontanamento forzato dalla patria. In una lettera da Roma a Celestino Endrici (24 novembre 1928), cita *Par.*, XVII 60: «In questo mese ho salito e risalito le altrui salate scale chiedendo umile lavoro»<sup>22</sup>. Sempre da Roma (23 dicembre 1929), è formulata in termini danteschi una constatazione sul proprio stato d’animo, legata al lavoro e all’idea di umiliazione espressa nell’antitesi tra discesa e salita:

Continuo i miei soliti lavori, ma ora la buona salute me li fa sopportare con meno fatica fisica, benché la flessione imposta allo spirito e all’orgoglio mi faccia spesso gemere e cigolare come una pentola in ebollizione. Fisicamente si fa più fatica a salire, ma moralmente la discesa è più grave, come è più difficile conservare la speranza dell’altezza<sup>23</sup>.

In alcuni casi citare Dante serve per descrivere le difficili condizioni di vita: negli anni del carcere le Malebolge sono facilmente associate

<sup>21</sup> A DE GASPERI, *Lettere dalla prigione*, Cinque Lune, Roma 1974, p. 94.

<sup>22</sup> *Par.*, XVII 58-60: «Tu proverai sì come sa di sale / lo pane altrui, e come è duro calle / lo scendere e ’l salir per l’altrui scale». Negli stessi giorni, usa le stesse parole anche in una lettera a don Giulio Delugan: «Decisi allora di guadagnare qualcosa a qualunque costo e intrapresi il dolce lavoro di salire e di scendere le altrui scale, domandando di poter fare qualche traduzione», in M. GENTILINI, *Fedeli a Dio e all’uomo: il carteggio di Alcide De Gasperi con don Giulio Delugan 1928-1954*, Fondazione Museo Storico del Trentino, Trento 2009, p. 96.

<sup>23</sup> GENTILINI, *Fedeli a Dio e all’uomo*, cit., p. 112; citazione da *Inf.*, I 54: «ch’io perdei la speranza de l’altezza».

alla situazione infernale della prigionia. De Gasperi invia alla moglie Francesca una lettera che vuole non «intrisa di mestizia» né troppo «allegra» da sembrare poco spontanea, una lettera scritta quindi in uno «stile “allegretto ma non troppo”», in cui si confondono la fantasia di una libera, reale camminata in montagna, e la realtà di costrizione, fisica ma anche interiore, dell'oltretomba carcerario:

Anch'io sto preparandomi per una scalata di roccia [...] Sai dove sto esercitandomi? Nelle Malebolge dell'inferno dantesco, con Virgilio che dirige la scalata, senza corde e senza piccozza (per il pericolo del fulmine). Ma intanto:

Così, levando me su vèr la cima [...]

Potevan su montar di chiappa in chiappa

Come vedi, per intanto eh? diciamo per quest'anno, ho un bel programma di gite da svolgere<sup>24</sup>.

Tra le situazioni topiche descritte in termini danteschi ci sono la nostalgia che cresce la sera<sup>25</sup>; la descrizione di una situazione di sospensione come il limbo, fortemente connotata sul piano biografico<sup>26</sup>; la condivisione del dolore della moglie Francesca<sup>27</sup>. In alcuni casi, però, la presenza di Dante è molto più penetrante. La *Commedia* può dare così le parole e i concetti per esprimere uno stato d'animo, come quando De Gasperi, sospeso tra la desolazione e la speranza, ricorda la sua incarcerazione ma trova conforto negli affetti familiari:

Restammo vivi noi ma fu, come dice Dante, un “viver ch'è un correre

<sup>24</sup> DE GASPERI, *Lettere dalla prigionia*, cit., pp. 207-209 (7 luglio 1928); cit. da *Inf.*, XXIV 27-33. In una lettera di pochi giorni prima (18 giugno 1928; *ivi*, p. 202), immaginava: «Mi pare di essere nello *sheol* ebraico, una specie d'inferno senza pene, senza speranze e disperazioni, ove non si può nemmeno pregare».

<sup>25</sup> «Allora specialmente è il tempo dei dolci pensieri e dico sospirando: quella là splende sopra Cima Dodici, quell'altra si vede sopra Manasso [...] E mi sembra che voi ed io siamo uniti nel “goder di lor fiammelle”» (*ivi*, p. 99, 6 agosto 1927); si veda *Inf.*, V 118: «al tempo d'i dolci sospiri», *Purg.*, I 25: «Goder pareva 'l ciel di lor fiammelle». Nella stessa lettera, pp. 99-100: «Com'è confortevole, com'è bello qui in confronto di “quella selva selvaggia ed aspra e forte che nel pensier rinnova la paura”».

<sup>26</sup> «Al confronto di Regina Coeli ed un pochino anche [...] dell'ospedale, mi pare che questa clinica sia il Limbo: “Loco è laggiù non tristo da martirî... ove i lamenti Non suonan come guai, ma son sospiri”» (*ivi*, p. 90, 20 luglio 1927).

<sup>27</sup> «Porgendo l'orecchio ascoltavi la feral sentenza, ... sì fatta che poco / Più alla croce si cambiò Maria» (*ivi*, p. 121, 3 ottobre 1927; da *Pur.* XXXIII, 5-6, soggetto dei versi danteschi è Beatrice).

alla morte”. Ora bisogna tapparsi in casa, perché fa frescolino, ma tornerà la tiepida primavera. Oh, mie dolci creature io vi rivedrò “come piante novelle rinovellate di novella fronda” e alla vostra pupilla attingerò nuova luce di speranza per l’avvenire<sup>28</sup>.

e nella concezione cristiana della vita e dell’uomo, esplicitamente formulata come interpretazione dantesca, con il ricorso al simbolo di Matelda (*Purg.*, XXVIII 40), nel sintetico accenno al diletto da cui l’uomo si è auto-escluso e che pure gli è riservato nella contemplazione della Creazione, come risuona il salmo *Delectasti*<sup>29</sup> citato dalla donna:

Nel Paradiso Terrestre Dante incontra Una donna soletta che si già [...] Matelda (la donna soletta) voleva dunque dire che conviene all’uomo di rallegrarsi delle opere meravigliose del Creatore e prenderne diletto. È la concezione francescanamente allegra della vita<sup>30</sup>.

La *Commedia* può anche dare le parole per sostenere la moglie Francesca, con perfetta aderenza al testo poetico. Citando *Purg.*, XXIII 98 («Tempo futuro m’è già nel cospetto») che enuncia una profezia, De Gasperi rievoca le parole di Forese Donati, morto soltanto cinque anni prima dell’incontro con Dante, e tardo nel pentirsi, ma già uscito dall’Antipurgatorio grazie alle preghiere della moglie Nella: siamo cioè di fronte all’espressione di un amore coniugale e alla celebrazione della donna, con la citazione di un passo che De Gasperi sceglie consapevolmente, riflettendosi nell’anima purgante in attesa di liberazione e sostenuta dalla vicinanza spirituale della moglie lontana. È dato che in realtà De Gasperi non è morto, per adattare il passo alla sua vicenda reale e garantire così l’identificazione con i personaggi, chiosa,

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 122, 3 ottobre 1927; citazioni da *Pur.* XXXIII, 54, 143-144.

<sup>29</sup> *P* 92 (91), 5. Lo stesso passo è in una lettera a Celestino Endrici (Roma, 24 novembre 1928). De Gasperi ringrazia per una lettera e per un aiuto economico ricevuti dal vescovo, descrivendo la gioia con il riso di Matelda: «All’arrivo della Sua lettera fu come se un braccio vigoroso e benefico squarciasse la foschia nella quale navigava desolata e disorientata la navicella della mia vita [...]. Per la prima volta ho riso di gioia ed ho riso come rideva Matelda nel *Purg.*, XXVIII, quando per spiegare la sua letizia, ricordava il salmo *Delectasti*» (*De Gasperi scrive: corrispondenza con capi di stato, cardinali, uomini politici, giornalisti, diplomatici*, a cura di Maria Romana De Gasperi, Morcelliana, Brescia 1974, vol. I, p. 39; senza negare le difficoltà e i momenti di scoramento in cui «diventa più difficile scorgere dietro questa siepe di debolezze umane la mano di Dio»: *ivi*, p. 41). Sul passo e in generale sull’esperienza spirituale maturata in carcere da De Gasperi (ma non solo) si veda G. VECCHIO, “*Esule in patria*”: *gli anni del fascismo (1926-1943)*, in A. CANAVERO, P. POMBENI, G. B. RE, G. VECCHIO, *Alcide De Gasperi*. Vol. I, *Dal Trentino all’esilio in patria (1881-1943)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 427-722, p. 457.

<sup>30</sup> DE GASPERI, *Lettere dalla prigione*, cit., pp. 112-113.

forzandone il significato, *vedovella*<sup>31</sup> con la parola tedesca «Strohwitwe», “vedova bianca”: donna cioè che vive sola, lontana dal marito assente, di solito perché emigrato per lavoro:

E a te coraggio e speranza. “Tempo futuro m’è già nel cospetto”,  
quando anch’io dirò:

Con suoi preghi devoti e con sospiri  
Tratto m’ha de la costa ove s’aspetta,  
E liberato m’ha degli altri giri.  
Tant’è a Dio più cara e più diletta  
La vedovella (\*) mia che tanto amai,  
Quanto in bene operar è più soletta. (*Purg.*, XXIII 88-93)

(\*) Strohwitwe<sup>32</sup>.

È chiaro che qui i versi non sono soltanto decorativi, ma sono parte integrante della riflessione, fonte di meditazione e strumento di verbalizzazione dei sentimenti e delle idee, esattamente come i passi biblici, altrettanto numerosi nel carteggio. È quello che si vede nei punti di maggior impegno emotivo, come quando De Gasperi descrive la sua prigionia in termini di dolore e di una speranza sofferta:

Mi sforzo cioè ad eguagliare la mia volontà a quella di Dio. Bisogna – per dirla con gli ultimi versi del *Paradiso* – che il mio “desiro e il velle” vengano mossi dall’“Amor che muove il sole e le altre stelle, siccome ruota ch’egualmente è mossa”. Ma è difficile<sup>33</sup>.

L’aderenza della volontà dell’uomo a Dio è uno dei temi portanti della riflessione<sup>34</sup> e ritorna anche quando De Gasperi, infine, ottiene la libertà

<sup>31</sup> Il diminutivo ha una connotazione familiare, affettiva simile al diminutivo usato nelle lettere dallo stesso De Gasperi.

<sup>32</sup> DE GASPERI, *Lettere dalla prigione*, cit., p. 185 (6 maggio 1928); la nota con asterisco è nell’originale.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 71-72, 17 giugno 1927. Per la speranza si veda *ivi*, p. 62, 3 giugno 1927 (con cit. da *Par.*, XXIII 128): «Imparai sempre a cantare Regina Coeli, laetare, alleluia; eppure oggi Regina Coeli è per me nome di amarezza. In Paradiso, secondo Dante si canta: “Regina Coeli, cantando sì dolce”...! Eppure, qui il canto mi si ammorza nella gola. Ma, coraggio, miei cari, verrà giorno in cui canteremo in letizia».

<sup>34</sup> «Non posso che aggiungere l’invocazione a Chi può tutto e che nell’arsura di questa stagione è come dice Dante, “di speranza fontana vivace” e tal “Donna che, qual vuol grazia ed a lei non ricorre Sua disianza vuol volare senz’ali”» (*ivi*, p. 110, 5 settembre 1927; *Par.*,

condizionale:

Iddio ha ben voluto mostrarci che il Padrone è Lui, padrone non solo dello spirito, ma anche padrone della “virtù informativa” del corpo, come dice Dante; e noi, senza il suo calore, siamo come la vita senza il sole:

Guarda il calor del sol che si fa vino

Giunto all'umor che dalla vite cola. (*Purg.*, XXV 76)<sup>35</sup>.

Un passo in cui De Gasperi dichiara esplicitamente i motivi dell'ispirazione dantesca, quasi come in un commento, è in una lettera, molto densa di contenuti e non immune da toni aulici, a Giovanni Ciccolini, in cui è centrale *Inferno*, II, vale a dire il canto che prelude allo svolgimento del cammino infernale e di redenzione, e che segna il recupero della forza di volontà del pellegrino smarrito, in virtù dell'azione beatificante della grazia:

Questa lettera, scritta così sotto l'influsso dell'ora, poiché quando la cominciai «Lo giorno se n'andava e l'aer bruno Toglieva gli animai, che sono in terra, Dalle fatiche loro» [*Inf.*, II 1-3], non ti faccia credere che la mia anima sia «da viltate offesa» [*Inf.*, II 45]. Mi trovo certo in quella paurosa aspettativa di vigilia che spira da tutto il canto secondo ed è forse (o così appare) più tormentosa della stessa prova; ma non dubitare che anch'io, quando debba essere, mi rinfrancherò «quali i fioretti, dal notturno gelo Chinati e chiusi, poi che il sol gl'imbianca, Si drizzan tutti aperti in loro stelo» [*Inf.*, II 27-29]. E il sole sarà la Grazia di Dio<sup>36</sup>.

La presenza di Dante nella memoria e nella lingua non è, di per sé, eccezionale, soprattutto se si ricorda che molti brani della *Commedia* erano studiati a memoria a scuola. Vale anche per De Gasperi: nei suoi 3 anni di studio al Liceo pubblico di Trento (1897-1900) i piani di studio dell'italiano per le classi VI-VIII prevedevano, oltre alla storia della letteratura, la lettura di *Inferno* (integrale) e di canti scelti del *Purgatorio*, con brani «mandati a memoria e recitati»<sup>37</sup>.

---

XXXIII 12-15). Il riferimento all'arsura è favorito da una circostanza materiale: la lettera ricorda la pioggia caduta dopo cinque mesi di siccità.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 228, 6 ottobre 1928; i vv. sono in realtà *Purg.*, XXV 77-78.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 144-145, 7 gennaio 1928.

<sup>37</sup> *Programma dell'I.R. Ginnasio superiore di Trento alla fine dell'anno scolastico*, Seiser, Trento 1897-98, p. 71; 1898-99, p. 91; 1899-1900, p. 82.

Anche il ricorso a Dante nella storia politica italiana non è una novità: Dante è stato letto in chiave politica in età risorgimentale, post-risorgimentale, fascista e anti-fascista; la sua è una presenza non sporadica anche nei resoconti parlamentari dell'Italia unita e poi repubblicana, del tutto comprensibile in un'età che lo aveva assunto tra le sue principali figure identitarie. È una presenza giustificata dalla comune formazione (scolastica, innanzitutto) e più in generale dalla condivisione di punti di riferimento culturali, fortemente radicato nell'immaginario popolare<sup>38</sup>: Dante era un simbolo, per così dire, ad alta frequenza e ad alta disponibilità, citato ad esempio anche da Togliatti e Calamandrei.<sup>39</sup> I riferimenti alla scrittura dantesca sono efficaci infatti perché fanno leva su un universo discorsivo condiviso: immagini, lessico, situazioni creano legami che l'oratore stringe con gli ascoltatori, che sono chiamati a colmare con la loro esperienza i riferimenti del testo. In questo senso funzionano perfettamente le evocazioni di figure fisse nella memoria.

In generale, la frequenza di situazioni e versi danteschi calati nel testo con una vasta gamma di funzioni (descrittiva, meditativa, esortativa, ironica), dimostra proprio la diffusa presenza di Dante nella lettura personale e nella memoria. Anche in De Gasperi si trovano molti versi citati come motto, quasi come proverbi, per descrivere uno stato d'animo o una situazione, in alcuni casi con dichiarazione esplicita dell'origine dantesca. Tuttavia, soprattutto nelle scritture più private come le lettere a ad amici e familiari, la lezione dantesca va oltre l'allusione retorica o decorativa: qui Dante è uno spunto di riflessione e *auctoritas*, spesso assieme a un passo biblico, e con il suo pensiero partecipa attivamente all'elaborazione di una risposta cercata per dare un senso alla domanda di fondo sul proprio destino.

<sup>38</sup> F. CONTI, *Il poeta della patria. Le celebrazioni del 1921 per il secentenario della morte di Dante*, in «Kwartalnik Neofilologiczny», 59, n. 2, 2012, pp. 147-164, p. 153.

<sup>39</sup> P. TOGLIATTI, *Discorsi parlamentari*, Camera dei Deputati, Roma 1984, vol. II, p. 718 (8 dicembre 1952): «un dibattito elegante ebbi allora con l'onorevole Calamandrei, e risolvemmo la cosa accontentandoci di metterci d'accordo su una citazione di Dante».



PAOLO ARMELLINI

*Augusto Del Noce lettore di Dante in prospettiva metapolitica*

La riflessione filosofico-politica di Augusto Del Noce (Pistoia 1911-Roma 1989) sull'epoca moderna può essere compresa a partire dalla problematizzazione da lui proposta, sin dagli anni Cinquanta del Novecento, dell'interpretazione assiologica della modernità intesa come tendenza necessaria verso la radicale immanenza, che vuole obliare la dimensione di natura decaduta dell'uomo come un residuo del passato travolto dalle vicende del moderno ormai dominato dalle forze della scienza e della tecnica<sup>1</sup>. Se il pensiero metafisico classico-cristiano era contraddistinto dalla ricerca della verità non creata dall'uomo ma base per il raggiungimento di una perfezione morale che costituisce anche una finestra al fine di risolvere il problema della salvezza religiosa, la modernità da una certa interpretazione di Cartesio in poi, come egli osserva in opere come *Il problema dell'ateismo* (1964) e *Riforma cattolica e filosofia moderna, I, Cartesio* (1965), sembrerebbe sostituire il tema della salvezza religiosa sostenuta dalla ragione con la tesi della liberazione dell'uomo dal male attraverso le vie rivoluzionarie della politica. Nella modernità si sarebbero così sviluppate due linee, una che va da Cartesio a Marx e Nietzsche in un percorso che potremmo chiamare quello dell'autorealizzazione dell'uomo propri dell'ateismo e del nichilismo, ed un'altra alternativa che Del Noce ama chiamare dell'ontologismo come non coinvolta dalla catastrofe della tendenza verso l'immanentismo radicale il quale ha dimenticato il rapporto dell'uomo con Dio come causa principale della sua decadenza a *mens momentanea* succube dell'irreligione occidentale e del libertinismo di massa nella storia contemporanea. L'ontologismo con il raffinamento

<sup>1</sup> Si veda in particolare A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, ora con introduzione di N. Matteucci, postfazione di M. Cacciari, Il Mulino, Bologna 2015, ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna, I, Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965, ora con postfazione di E. Randone e G. Riconda, Scholé-Morcelliana, Brescia 2019; ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; ID., *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978. Si veda anche M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti 1820, Genova 2011; P. ARMELLINI, *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Nuova Cultura, Roma 2017.

moderno della metafisica cristiana proposta da Rosmini permetterebbe invece di superare antinomie e difficoltà in cui si sarebbe incagliata la modernità, senza cadere in nostalgie premoderne che confonderebbero valori tradizionali con assetti politico-istituzionali volti a servire e proteggere privilegi e gerarchie incompatibili con la moderna difesa dei diritti della persona.

Suscita quindi un certo stupore incontrare una serie di studi su Dante politico nella produzione filosofica di Del Noce, che però attesta come il problema di interpretare il pensiero dell'Alighieri non solo risulta in lui un tema valido solo dal punto di vista storiografico, ma assume una importanza nella costruzione di una ermeneutica della modernità con caratteristiche che si pongono in opposizione critica con la storiografia immanentistica dell'idealismo fino a Gentile, in cui Dante viene semplicemente letto come un erede dell'averroismo latino e come un anticipatore del laicismo successivo. Non è un caso che molte delle sue analisi sul pensiero politico di Dante nascano dalle suggestioni della storiografia di Étienne Gilson, che a Dante ha offerto grandi studi. Ma uno degli ispiratori di Del Noce è stato il poeta Giacomo Noventa che ha immaginato di avere individuato in Dante non tanto il padre del laicismo moderno, ma il suggestivo inventore di una forma di anticlericalismo cattolico. Secondo Del Noce se clericalismo vuol dire «politicizzazione del clero coincidente con la debolezza della religione», e «perdita di autorità morale» del clero stesso, «mai forse il fenomeno si è presentato in forma così accentuata e religiosamente così pericoloso» perché tale politicizzazione «coincide nelle sue conseguenze ultime con quella che oggi viene detta la concezione 'orizzontale', volta alle realtà terrene, della vita religiosa». Ne risulta che, dal punto di vista religioso, «c'è oggi bisogno come non mai di un anticlericalismo di tipo dantesco, che del resto fu pensato in tempi in cui si approssimava una crisi religiosa che non è senza analogia con la presente»<sup>2</sup>. Per Noventa il clericalismo è stato il pericolo di ogni religione per l'affermazione non solo della *necessità* del clero in ogni società per il culto religioso, ma anche della sua *sufficienza*, per cui si vuole «attribuire

<sup>2</sup> A. DEL NOCE, *Giacomo Noventa. Dagli errori della cultura alle difficoltà della politica*, in «L'Europa», IV, n. 2, 7 febbraio 1970, ora in Id., *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1993, pp. 116-117. Sull'anticlericalismo in Del Noce si veda *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante, B. Casadei, Giuffrè, Milano 1994; P. ARMELLINI, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999; T. VALENTINI, *Esistenza e libertà: maestri e compagni di strada di Augusto Del Noce*, in *Modernità, Secolarizzazione e Risorgimento. Studi in occasione del centenario della nascita di Augusto Del Noce*, a cura di P. Armellini, R. Fidanzia, Drengo, Roma 2012, pp. 239-264.

al clero l'incarico di essere religioso anche per noi, di difendere la religione anche per noi»<sup>3</sup>. Da qui sarebbe nata la tendenza a trasformare la realtà della religione in potenza politica cui Dante si sarebbe sempre opposto. Lo dice anche Del Noce in *Dante politico e il nostro problema metapolitico* del 1971, in cui la questione politica dell'Alighieri si incontra con la storia italiana dopo l'Unità e in particolare con quella dell'intreccio pericoloso nella cultura della Democrazia cristiana del Secondo dopoguerra fra una sua certa posizione separatista fra religione e politica prossima al laicismo e un clericalismo di fatto succube delle istanze politiche della religione. Da questo punto di vista Dante non si capisce allora se viene accostato a Machiavelli e Bruno come antesignani della nuova Italia. Neppure persuasiva sembra a Del Noce la lettura di Gentile che pone Dante agli antipodi parallelamente sia del protestantesimo sia del cattolicesimo. La lotta dantesca contro la *cupiditas* del clero non serve a salvare l'indipendenza dello Stato, ma a preservare la vita pubblica richiamando la religione verso una via di purificazione da appetiti terreni, che necessita però della costruzione della vita sociale sul fondamento dell'esistenza di due ordini distinti fra potere temporale e potere spirituale ma intesi come cooperanti nella lotta al male.

Dante va collocato così al di là della contrapposizione fra guelfi e ghibellini. La tesi dell'autonomia dell'Impero va affiancata alla tesi della purificazione della Chiesa dalla *cupiditas*, che proveniva nel Trecento da ambienti del francescanesimo spirituale. Così Del Noce riscopre le tesi di Gilson presenti sia in *Dante e la filosofia* del 1939 sia in *Le metamorfosi della città di Dio* del 1952, in cui il pensatore francese critica i tentativi di ridurre la posizione di Dante in politica sia al tomismo, che riduce ogni gerarchia di dignità fra religione, filosofia e politica a una gerarchia di giurisdizione, sia all'averroismo latino il quale distingue nettamente il contributo della filosofia rispetto alla religione annunciando il moderno laicismo naturalistico. San Tommaso non conosce che un solo fine ultimo che è la beatitudine celeste, attinta attraverso gli insegnamenti teologici della Chiesa, per cui data la gerarchia dei fini, il potere temporale ha per lui nella scala dei valori quello della dignità del mezzo rispetto al fine più alto. La Chiesa ha un'autorità che l'Impero deve seguire in una obbedienza senza residui. Dante propone invece la prospettiva per cui dalle tesi del *Convivio* fino alla *Monarchia*, passando per le *Epistole* e la *Commedia*, l'uomo può ottenere, attraverso l'esercizio delle virtù etico-politiche sotto la guida della filosofia classica, una felicità mundana che si può ottenere

---

<sup>3</sup> G. NOVENTA, *Caffè greco*, a cura di F. Noventa, con introduzione di G. Pampaloni, Vallecchi, Firenze 1969, p. 144.

solo attraverso una pace garantita dall'Imperatore, la cui legittimità e autorità deriva direttamente da Dio senza più fare intervenire mediazioni ecclesiastiche. I due poteri ultimi sono la Chiesa nell'ordine spirituale e l'Impero in quello temporale, tuttavia la tesi non deriva dall'averroismo ma dalla lettura che Dante ha fatto dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, seppure mediata dallo spiritualismo agostiniano che ha permeato un certo francescanesimo. Rispetto a S. Tommaso, che per Del Noce non separa teologia da filosofia e fa del Papa *qui utriusque potestatis tenet*, Dante rappresenta nel periodo di crisi del Medioevo, con la tesi della distinzione dei due ordini, colui che spezza l'unità della cristianità, anche se le due autorità continuano a riconoscere la supremazia regale di Cristo sia per l'ambito spirituale che per quello temporale. Ma la superiorità del Papa nell'ordine spirituale si traduce in una *paternità* che non si rispecchia più in una unità gerarchico-metafisica, poiché per Dante la sovranità temporale non si estende più anche e soprattutto ai Papi, cui il potere e l'autorità dell'Imperatore nell'ambito temporale non devono più sentirsi subordinati.

Il contributo filosofico-politico offerto da Augusto Del Noce sul pensiero di Dante ha acquisito quindi una certa importanza nel panorama della storiografia, anche se egli non si è mai voluto considerare né dantista né medioevista<sup>4</sup>. Per lui la *Monarchia* di Dante non è stata del tutto compresa già a partire dalle reazioni negative apparse nel Trecento, e durate fino al momento in cui papa Leone XIII ha tolto l'opera dall'Indice nel 1881 ascrivendola alla scuola del tomismo, contro la lettura risorgimentale che ne ha fatto un manifesto dell'Italia laicista. Per Del Noce dunque il pensiero politico di Dante non può essere interpretato come una manifestazione del conflitto fra la civiltà moderna dell'umanesimo e la difesa della trascendenza operata dal cattolicesimo<sup>5</sup>. Per Del Noce invece il

<sup>4</sup> A. DEL NOCE, *Dante e il nostro problema metapolitico*, in «L'Europa», V, n. 54, 30 aprile 1971, ora in A. DEL NOCE, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione*, cit., pp. 319-325. Si veda anche ID., *Gilson, Étienne*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma 1971; ID., *Sconfitto ieri, ma oggi?*, in «Il Tempo», 18 gennaio 1985, ora in ID., *Filosofia politica e "cultura dei valori". Scritti su «Il Tempo» (1975-1990)*, a cura di M. Brignone, Gangemi, Roma 2020, p. 612; ID., *Suggerimenti di Giacomo Noventa per l'interpretazione della Monarchia di Dante*, in *Tradizione/Traduzione/ Società. Saggi per Franco Fortini*, a cura di R. Luperini, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 153-164. Il maggior contributo di Del Noce sulla filosofia politica di Dante rimane il suo corso di lezioni del 1978/79 ora pubblicato come *Inediti su Dante* in F. SILVESTRINI, *Attualità della Tradizione. Dante politico in Augusto Del Noce*, Nuova Cultura, Roma 2010, pp. 109-188.

<sup>5</sup> Si vedano M. BORGHESI, *Un confronto tra A. Del Noce e É. Gilson sulla filosofia politica dell'Alighieri*, in «30 Giorni», a. XVII, n. 12, 1999, pp. 56-61; L. RUSSI, *Dante politico nelle*

problema politico in Dante si può meglio comprendere se si intende bene la proposta di conciliazione dantesca fra natura e grazia. Ciò è importante anche per i problemi politici del Novecento che si possono meglio capire se si intende la nostra epoca di crisi dal punto di vista metapolitico in analogia alla crisi attraversata dall'età di Dante nel Trecento.

Si travisa quindi per il Nostro il suo pensiero se si legge la *Monarchia* dantesca alla luce del conflitto fra il moderno umanesimo e la difesa della idea di trascendenza fatta dal cattolicesimo. Dagli immanentisti come Croce e Gentile l'Alighieri viene visto come il profeta della modernità intesa in senso assiologico, mentre altri lo considerano il baluardo dell'età medioevale. Ma il problema metapolitico di Dante si comprende meglio solo alla luce del suo tentativo originale di risolvere il problema dei rapporti fra natura e grazia, rappresentando per Del Noce quella sua una prospettiva che investe anche il Novecento. Dentro la critica dantesca infatti egli rinviene due direzioni ermeneutiche. Quella dell'interpretazione laico-razionalistica afferma l'autonomia del potere temporale dalle pretese ierocratiche del Papato e porta all'ammissione in Dante di un certo naturalismo secondo il quale la natura basta ad assicurare il raggiungimento di una piena saggezza che non ha bisogno della grazia, destinata come tale ad apportare qualche dono solo estrinsecamente ad una natura già di per sé capace di rendersi perfetta e autonoma da sé. Dall'interpretazione laico-razionalista si giunge così per lui al separatismo fra ragione e fede, fra l'ordine spirituale e l'ordine temporale. Se ciò fosse vero sarebbero giustificate le critiche di eresia nei confronti di Dante già avanzate al suo tempo da Guido Vergani e da Bertrando Del Poggetto. L'interpretazione teologico-politica ha invece per tema quello del *remedium contra infirmitatem peccati*, per cui l'autonomia dell'Impero si può comprendere solo all'interno della teologia del peccato e della redenzione. Per la lotta contro l'infermità prodotta dal peccato nell'uomo sarebbe necessaria la distinzione fra Impero e Chiesa. La tesi della dipendenza immediata dell'Imperatore dall'autorità di Dio non ha nulla a che fare colla logica del separatismo di un certo laicismo moderno, poiché in Dante resiste comunque la visione medioevale di una concordia fra potere spirituale e potere temporale nell'opera di redenzione dal

---

*carte inedite di Augusto Del Noce*, in *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. I, pp. 242-257, 405-413; M. CIAMPI, *Il Dante politico negli inediti di Augusto Del Noce*, in *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto Del Noce*, a cura di G.F. Lami, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 182-192; V. PARISI, *Del Noce interprete del Dante politico*, in *Modernità, Secolarizzazione e Risorgimento*, cit., pp. 559-574.

peccato, la quale richiede appunto una parallela purificazione di entrambi i poteri. Per Del Noce, le due interpretazioni, spesso intrecciate, sono in vero inconciliabili.

Riprendendo una intuizione di Giovanni Pascoli, il suo allievo Luigi Valli nel 1922 pone l'Aquila e la Croce, simboli dell'Impero e della Chiesa, sullo stesso piano per indicare come così Dante potesse credere di rendere effettiva la Redenzione di Cristo. La tesi viene considerata da Del Noce eterodossa, contenendo pure una verità su cui si esercita anche Francesco Ercole, quando afferma che l'ideale cristiano non può essere realizzato solo con le virtù teologali (fede, speranza, carità), ma ha bisogno anche delle virtù morali e intellettuali da intendersi anch'esse come *remedia contra infirmitatem peccati*. Valli si spinge verso l'interpretazione gnostica quando afferma che le due forme di redenzione siano da distinguere, purché siano considerate necessarie, liberando l'Aquila l'uomo dalla incapacità di operare secondo il bene (*difficultas*) e liberando la Croce l'uomo dall'incapacità di conoscere il bene (*ignorantia*). Del Noce osserva però come la necessità in Dante della tesi dell'autonomia dell'Impero dalla Chiesa su questioni temporali non si possa comprendere senza il riferimento al tema del peccato e come Dante senta l'urgenza di contestare il mancato riconoscimento di ciò da parte della politica ecclesiastica, pur rimanendo dentro i limiti della teologia del peccato. Per il filosofo torinese il problema dei rapporti fra Chiesa e Impero in Dante, cioè fra religione e politica, acquista senso soltanto nel contesto della comune lotta contro la *cupiditas* che per lui non è mai in discussione. Il problema della cupidigia, spostato nel campo socio-politico, si presenta come *libido possidendi* che corrompe l'ordine della società e della giustizia, impedendo agli uomini di attuare l'ideale cristiano e compromettendo la stessa loro salvezza. Di fronte a questo pericolo si rende così necessaria l'istituzione dell'Impero, che ha la funzione di dirimere le controversie sorte fra i regni e le comunità particolari, permettendo loro di conseguire la vita felice attraverso la pace fra i propri membri.

Su questo argomento dantesco Del Noce segue Ercole quando osserva che la monarchia universale è necessaria a partire dal dato del peccato per ristabilire la pace e la giustizia fra gli Stati. Ma Ercole paga il suo tributo all'immanentismo e pone Dante con Marsilio e Machiavelli tra i promotori della filosofia moderna. Egli vuole risolvere il problema del compromesso ercoliano fra i temi teologici e la fedeltà al paradigma storiografico di matrice idealistica gentiliana e crociana per cui Dante anticiperebbe la laicità moderna. Ora la raccolta di saggi presenti nell'opera più importante

di Bruno Nardi su Dante, che rimane *Dal "Convivio" alla "Commedia"* (1960), presenta una fondamentale novità sul tema dell'Impero inteso come *remedium contra infirmitatem peccati*, poiché esclude che in Dante si possa parlare di rottura con la trascendenza medioevale. Anche Nardi però negli ultimi scritti non abbandona ancora secondo lui l'idea che in Dante sopravviva un naturalismo averroistico moderato. Nardi non si accorgerebbe cioè del contrasto fra l'idea della necessità di un Impero indipendente nella lotta contro il peccato e l'appartenenza di Dante all'averroismo latino che esclude dai suoi argomenti quelli provenienti dalla rivelazione e dalla teologia data la separazione averroistica fra fede e ragione. Sui rapporti fra Chiesa e Stato Nardi poi sostiene giustamente che la loro cooperazione si fonda sulla distinzione in Dante fra i due ordini, che però non è mai vista da Del Noce come netta separazione. Anzi una certa subordinazione è da ammettersi, dato che questa viene vista a suo dire anche nelle pagine finali della *Monarchia* con la tesi del valore superiore delle verità eterne rispetto alla vita umana nel mondo. Qui Dante sarebbe prossimo a S. Tommaso, che ammette contro l'averroismo una continuità fra aristotelismo e cristianesimo. Nardi questa continuità la scopre nella *Commedia*, ove il rapporto tomistico di ragione e fede viene simboleggiato dall'incontro tra l'umanesimo di Virgilio e il profetismo della Bibbia.

Allora perché Nardi insiste sulla tesi dell'averroismo dantesco? Nardi contesta intanto ai teorici ierocratici l'assimilazione del rapporto fra Chiesa e Impero a quello fra anima e corpo. Infatti la beatitudine di questa vita terrena non consiste in Dante nel puro benessere del corpo, perché trova la sua norma nei precetti della filosofia, cioè nelle virtù morali e intellettuali insegnate dai filosofi classici. Dal sinolo aristotelico a una più corretta interpretazione della beatitudine naturale gli averroismi cristiani e latini hanno ricavato una spiritualità immanente all'Impero e Nardi sarebbe del parere su queste basi di considerare Dante uno di loro. Del Noce invece da queste tesi promuove d'accordo con Étienne Gilson la lettura che da Dante in poi si possa professare una forma diversa di laicità, per cui non è necessario condividere le tesi dell'averroismo per dichiararsi a favore del positivo rapporto fra religione e politica pur nella loro autonoma funzione nel combattere la cupidigia. Per Gilson allora la filosofia di Dante non può accettare l'averroismo se si pensa che in esso la religione è totalmente subordinata alla filosofia. Ciò vale anche per chi sostiene la tesi della presenza di un certo averroismo latino in Dante, dato che in nessuna opera dantesca si può trovare un disaccordo della teologia e della rivelazione con i risultati raggiunti dalla filosofia, che è tesi tomista.

La trascendenza di Dio nella *Monarchia* è una realtà indubitabile: per Dante l'ordine soprannaturale distinto e valido in sé si impone a tutti gli uomini compresi i filosofi. Che senso avrebbe poi la monarchia universale se si nega la trascendenza divina? Il valore del soprannaturale in Dante è ancora più nitido, osserva Del Noce in pagine appassionate, se si pensa che in Marsilio, cui pure si vorrebbe accostarlo, il fine della religione è quello temporale di mantenere la pace nella città e di migliorare gli uomini. Per Gilson lo sforzo di Dante è di fondare un suo separatismo politico sulla scia della morale di Aristotele. Questo aristotelismo gli consentirebbe di accettare l'armonia tomistica di ragione e fede, pur rifiutando del tomismo il magistero della teologia sulla filosofia che conduce inevitabilmente alla superiorità della Chiesa sull'Impero anche nelle questioni temporali. Ma lo spirito del tomismo, non il sistema tomistico, rimane un'eredità presente comunque anche per Del Noce nel pensiero e nell'opera di Dante.

Fin qui nei suoi *Inediti su Dante* Del Noce si sente in sintonia con Gilson, cui riconosce di avere aperto problemi, ma gli contesta il ritorno della questione del tomismo e dell'averroismo. Gilson si pone l'interrogativo se la disposizione di Dante sia essenzialmente etico-politica oppure etico-religiosa. La questione è questa: la sua è pura passione per l'indipendenza dell'Impero o, come nella maturità, l'autonomia dell'Impero gli appare piuttosto come condizione per la purificazione della vita religiosa? Egli ha voluto secondo Gilson combattere l'ideale teocratico o ha inteso raggiungerne la forma più pura dissociando teocrazia da ierocrazia? Gilson ha battuto la via dell'interpretazione etico-politica, che lo ha condotto ad avallare la tesi dell'attitudine dantesca alla separazione fra Chiesa e Impero in conseguenza dei residui di averroismo latino presenti nel suo pensiero. Del Noce infatti rimprovera a Gilson di aver proposto una lettura su Dante troppo legata allo schema del separatismo averroistico, accentuando l'aspetto etico-politico a scapito di quello etico-religioso. Dante sarebbe soprattutto un riformatore politico e in ciò Gilson non si discosterebbe dall'interpretazione averroistica per cui le religioni hanno un fine temporale. La metafisica e la religione servirebbero per una costruzione politica, che è la tesi non chiaramente espressa da Dante ma effettivamente vissuta.

Ma nella lettura di Gilson ci sono, secondo Del Noce, motivi per superare questa posizione. L'autonomia, che è assoluta all'interno di ogni ordine, non è tale però per quanto riguarda il rapporto fra gli ordini (teologia, filosofia, politica), tanto che risulta difficile negare una certa subordinazione e una certa gerarchia fra loro. Per Gilson il mondo di

Dante ci appare come «un sistema di rapporti di autorità e d'obbedienza». In esso la filosofia regna sulla ragione, ma «la volontà dei filosofi deve obbedienza all'Imperatore e la loro fede deve sottomissione al Papa». Se l'Imperatore «regna, solo, sulla volontà», la sua ragione «deve obbedienza ai filosofi», e la sua fede la deve al Papa. A sua volta quest'ultimo «regna senza spartizioni sulle anime, ma la sua ragione deve obbedienza al Filosofo e la volontà all'Imperatore». Tutti e tre devono obbedienza «solo a Colui dal quale ciascuno di essi deriva direttamente l'autorità suprema che esercita sul proprio ordine: Dio, il Sovrano Imperatore del mondo terreno come del mondo celeste, nell'unità del quale si ricongiungono tutte le diversità»<sup>6</sup>. Gilson conclude sostenendo l'impossibilità di una *reductio ad unum* delle possibilità presenti in Dante fra le due prospettive, anche se essa può riguardare il singolo genere.

Proprio su questo argomento invece si mostra in dissenso con Gilson l'analisi di Del Noce. Si chiede quest'ultimo: «se l'intelletto ha per Dante maggior nobiltà della volontà in quanto ne è la guida, e se la fede ha maggior certezza della ragione, se anzi ci fa vedere le evidenze filosofiche più perfettamente di quel che ce le mostri la ragione naturale, si potrà disconoscere una certa subalternità indiretta dell'ordine politico?»<sup>7</sup>. Gilson ha detto che il mondo di Dante ci appare come un sistema di rapporti di autorità e obbedienza. Ma le autorità sono tutte degne della stessa obbedienza? Se autorità deriva la sua etimologia dal verbo latino *augere*, che significa “far crescere”, deve ammettersi una diversa capacità delle tre autorità - imperatore, filosofo, pontefice - a far crescere l'individuo in relazione alla maggiore o minore nobiltà dello strumento che adoperano o del fine cui tendono, o ancora in funzione del livello di perfezione della loro scienza, che rimane sempre partecipazione della *Scientia Dei*. Il problema in Del Noce è la comune derivazione dei tre ordini dalla unica Fonte divina. Nella voce su Gilson, scritta per il terzo volume dell'*Enciclopedia dantesca* nel 1971, Del Noce osserva che la comune derivazione si esprime in una generale filosofia dell'umiltà. Aristotele è stato umile rispetto alla verità oggettiva, l'Imperatore è stato umile rispetto all'ordine morale, il ‘servo de’ servi’ conserva umilmente il *depositum* della Rivelazione. Essi sono tali in quanto rispettano l'ordine stabilito da Dio, che non può venire inteso come volontà arbitraria. Nell'obbedienza all'ordine divino va inteso il senso della teocrazia dantesca, ove per Del Noce la «distinzione [...] tra la gerarchia di dignità assoluta e la loro autonomia di giurisdizione è meno

<sup>6</sup> É. GILSON, *Dante e la filosofia*, trad. it. di S. Cristaldi, Jaca Book, Milano 1987, p. 184.

<sup>7</sup> DEL NOCE, *Inediti su Dante*, cit., p. 149.

rigida di quel che Gilson sembri affermare»<sup>8</sup>.

Del Noce ammette e sottolinea una differenza fra teocrazia e ierocrazia. L'ideale teocratico per la politica però significa una caratterizzazione religiosa o sacrale. Ne ha parlato già Nardi quando ha sottolineato la spiritualità immanente all'Impero sulla scorta della sua interpretazione su basi averroistiche del Dante politico. Del Noce gli contesta solo la tesi dell'appartenenza di Dante all'averroismo moderato latino. Si può così affermare la religiosità della politica senza riferimento all'averroismo, o forse proprio non essendolo. Politica teocratica in Dante non significa politica totalizzante, sacralizzata, perché priva del senso della trascendenza divina. Il presupposto di questa posizione nell'Alighieri sta nella conciliazione fra mondo e Dio, che se viene rifiutata dà luogo agli opposti vizi del clericalismo e del laicismo, i quali non accettano la distinzione degli ordini in un clima di collaborazione, ma ribadiscono solo la loro separazione e la subordinazione.

Allora non sarà impossibile affermare per Del Noce e la laicità e la religiosità della politica in Dante. Chi è dunque il Monarca universale per lui? Del Noce esclude che possa considerarsi una specie di automa, un sovrano necessitato dall'esterno, condannato cioè alla giustizia. Come altri utopisti Dante avrebbe così trovato un suo meccanismo capace di rendere il mondo perfetto? Del Noce risponde di no, proprio richiamando un passo del I libro della *Monarchia* là dove Dante afferma: «Sed Monarcha solus est ille qui potest optime esse dispositus ad regendum» (I, 13, 6). Senza la Monarchia universale il dominio della cupidigia è inevitabile; solo con la monarchia è possibile un mondo ordinato secondo giustizia, anche se manca una garanzia assoluta. Ma la migliore condizione per essere giusto non toglie la libertà di non esserlo. *Cupiditas* non è solo bramosia, ma è tutto ciò che si oppone a *caritas*, che più che la giustizia, è il suo vero opposto. Non è per nulla scontato che l'Imperatore incarni questa carità. Del Noce precisa al riguardo che lungi dall'essere «un Leviatano accettato perché garantisce la pace», il monarca è «colui per cui il singolo uomo è oggetto di amore». I termini *pace*, *giustizia* e *amore* si trovano in Dante uniti<sup>9</sup>. Solo così l'uomo viene rispettato come *imago Dei* per la sua *perseitas*.

La funzione del Monarca è essenzialmente ministeriale dato che «permette agli uomini (...) il conseguimento del loro fine, o l'attuazione del libero arbitrio; il suo carattere è sacrale perché l'uomo è destinato a condurre a un fine l'universalità degli uomini; l'autorità morale del suo

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 161.

ordine». La sacralità della politica risiede nella funzione dell'autorità imperiale. La funzione etico-religiosa dell'Impero inteso come *remedium contra infirmitatem peccati* si esplica cioè nell'autorità vista da ogni singolo uomo come dignità e possibilità di crescita. Il *remedium contra infirmitatem peccati* intesa come lotta contro la cupidigia sarà realmente portato a segno. Chi è idoneo a governare trasmette questa idoneità anche agli altri. È una funzione soprannaturale? Del Noce lo smentisce prendendo le distanze da Montano, escludendo qualsiasi confusione fra i due rimedi e condividendo invece con Gilson la tesi della distinzione dei due ordini, perchè sembra più rispettosa della volontà divina. Questa distinzione non gli sembra dunque ostacolare l'affermazione della funzione sacrale dell'Impero, ovvero dell'opera del potere laico nel mondo.

Se per Gilson la monarchia universale di Dante, che seguendo gli insegnamenti della filosofia persegue una pace come condizione per la felicità terrena degli uomini non riducibile al solo benessere psicofisico dei corpi, assomiglia però ad una specie di comunità cattolica naturale il cui pastore è l'Imperatore in un decalco della figura del Papa, Del Noce dissente per non aver adeguatamente considerato l'importanza in Dante della distinzione dei due fini per la lotta contro la cupidigia. Confondere la gerarchia di dignità con la gerarchia di giurisdizione porta non tanto ad omaggiare l'ordine stabilito da Dio ma alla sua confusione che è ciò che permette alla *cupiditas* di prendere il posto della giustizia. La gerarchia dei fini non deve coincidere colla gerarchia dell'autorità, che rimane l'insegnamento da prendere da Dante anche per l'età contemporanea. Anche oggi la Chiesa per lui cerca di dominare sul piano temporale cercando appoggio nella *cupiditas* dei laici. A questa condizione aveva obbedito secondo Dante l'assolutismo di Papa Bonifacio VIII che cercava di sottoporre al "giogo apostolico" i laici sulla base del principio che Dio lo aveva posto sopra regni e regnanti. Se San Tommaso poteva trovarsi a meraviglia senza Imperatore in un mondo che non poteva fare a meno del Papa per la Chiesa, Dante invece immagina che senza Imperatore si renda difficile anche al Papa di regnare nella Chiesa, perché si farebbe condizionare dalla cupidigia: «l'asserzione della *potestas directa* coincide, senza consapevolezza di coloro che la sostengono, con la prigionia del pontificato nella *cupiditas*»<sup>10</sup>.

Se la Chiesa secondo il progetto ierocratico vuole risolvere in sé l'Impero unificando il potere spirituale e il potere temporale, essa si abbasserebbe al livello degli stati e dei regni coi loro corpi particolari venendo di fatto

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 164.

a compromesso con interessi che lungi dal dominarli la renderanno schiava della cupidigia. Senza la monarchia universale la cupidigia avrebbe un dominio universale che toccherebbe anche il Papa, mentre la sua autonomia, aiutata anche dal fatto che tutto possedendo l'Imperatore non è tentato dalla cupidigia, lo pone nella condizione di mostrare le qualità al fine instaurare una giustizia terrena salutare. Essa libera e purifica anche la missione del potere spirituale verso la realizzazione del suo fine ultimo che è la beatitudine e la salvezza dell'anima.

LAURA FOTIA

*La 'Società Dante Alighieri' come strumento di diplomazia culturale  
e la ricezione dell'opera dantesca nella cultura argentina*

1. *La Società Dante Alighieri dalle origini al secondo dopoguerra*

Il riferimento alla figura di Dante e alla produzione dantesca ha rappresentato, a partire dall'Unità, una costante nell'elaborazione e nella realizzazione dell'azione di diplomazia culturale italiana. Sebbene in questa sede non sia possibile soffermarsi su questioni 'terminologiche', è importante ricordare che per poter parlare di 'diplomazia culturale' si deve presupporre un intervento governativo diretto a coordinare l'azione dei vari organismi ed attori coinvolti nella promozione della cultura nazionale oltre confine, al fine di dare un indirizzo unitario a questa azione, in modo da renderla funzionale agli obiettivi di politica estera<sup>1</sup>. Si tratta di un'azione che, storicamente, è stata portata avanti attraverso il ricorso ad una serie di strumenti piuttosto diversificati, che è consistita essenzialmente in una combinazione di istituti ed iniziative culturali di varia natura, scambi culturali, anche in ambito tecnico-scientifico e accademico, e manifestazioni di natura artistica e musicale. Altre componenti essenziali, con intensità variabile a seconda del contesto, sono state l'azione di funzionari e diplomatici italiani e l'attività delle scuole italiane all'estero<sup>2</sup>.

Non sorprende che una delle protagoniste dell'azione di politica culturale estera dell'Italia sia stata, sin dalla fine del XIX secolo, un'associazione intitolata a Dante Alighieri, dotata di autonomia rispetto

---

<sup>1</sup> A. NIÑO RODRIGUEZ, *Uso y abuso de las relaciones culturales en política internacional*, in «Ayer», n. 75, 2009, pp. 31-33; pp. 58-60; L. MEDICI, *Dalla propaganda alla cooperazione: le origini della diplomazia culturale italiana nel secondo dopoguerra (1944-1959)*, CEDAM, Padova 2008, pp. XVI-XVII; L. FOTIA, *La diplomazia culturale del regime fascista: una rassegna storiografica*, in «Mondo Contemporaneo. Rivista di Storia», n.1, 2018, pp. 73-90.

<sup>2</sup> F. CAVAROCCHI, *Avanguardie dello spirito. Il fascismo e la politica culturale all'estero*, Carocci, Roma 2010; M. PRETELLI, *Il fascismo e gli italiani all'estero*, CLUEB, Bologna 2010; MEDICI, *Dalla propaganda alla cooperazione*, cit.

al governo, che è stata impegnata sin dalla sua fondazione nel 1889 su iniziativa di Giosue Carducci e altri intellettuali<sup>3</sup> nella realizzazione di un ampio progetto pedagogico mirante a «tutelare e diffondere la lingua e la cultura italiane nel mondo, ravvivando i legami spirituali dei connazionali all'estero con la madre patria e alimentando tra gli stranieri l'amore e il culto per la civiltà italiana»<sup>4</sup>.

La Società, dichiaratamente apolitica sin dalle origini, aspirava ad assolvere ad una funzione 'nazionale', svincolata cioè da esigenze localistiche e specifiche<sup>5</sup>, puntando su quella che è stata definita in ambito storiografico come un'«estensione crescente della dimensione propagandistica in funzione formativa di massa», e su un «percorso di sacralizzazione della politica» che sarebbe andato perfezionandosi negli anni<sup>6</sup>. Il riferimento a Dante, dunque, nel periodo liberale era congeniale alla promozione di questa funzione 'nazionale' e 'unitaria'. Con il tempo, il ricorso alla mitologia eroica del Risorgimento venne rivisitato e strumentalizzato in supporto di mutate strategie nazionaliste, coloniali e, durante la guerra, più specificamente propagandistiche<sup>7</sup>.

La tradizionale autonomia della Società ha rappresentato un ostacolo al tentativo di potenziare il controllo statale sugli organismi privati attivi a vario titolo in politica estera sin dai primi anni di vita del governo Mussolini, da subito impegnato in un'opera di promozione all'estero di un'immagine positiva della 'nuova Italia' sorta dalla recente marcia su Roma, decisa a proporsi quale faro guida della 'civiltà latina', nel quadro dell'introduzione in politica estera di un principio ideologico prima assente, consistente nell'identificazione della Patria con il Regime fascista, e dunque dell'italianità con il fascismo<sup>8</sup>.

All'inizio degli anni Venti la *Dante* operava attraverso una rete

<sup>3</sup> La *Dante* è stata eretta in Ente Morale con R. Decreto del 18 luglio 1893, n. 347. Attualmente è un'Associazione non lucrativa di utilità sociale ai sensi e per gli effetti della Legge n.186 del 27 luglio 2004 e delle successive modifiche ed integrazioni; il coordinamento delle sue attività con le iniziative dei ministeri degli esteri e dell'istruzione è regolato dalla Legge n. 411 del 3 agosto 1985.

<sup>4</sup> Art. 1 dello Statuto della Società Dante Alighieri, disponibile in <<https://ladante.it/chi-siamo/lo-statuto.html>> (ultimo accesso: 04/09/2021).

<sup>5</sup> P. SALVETTI, *Immagine nazionale ed emigrazione nella Società "Dante Alighieri"*, Bonacci, Roma 1995, pp. 9-10.

<sup>6</sup> B. PISA, *Nazione e Politica nella Società "Dante Alighieri"*, Bonacci, Roma 1995, p. 279.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>8</sup> E. GENTILE, *L'emigrazione italiana in Argentina nella politica di espansione del nazionalismo e del fascismo, 1900-1930*, in «Storia Contemporanea», XVII, n. 3, 1986, pp. 355-396; FOTIA, *La diplomazia culturale del regime fascista*, cit.

costituita da circa un centinaio di circoli esteri, dei quali il governo fascista ravvisò immediatamente le potenzialità come strumenti efficaci di propaganda politica, anche per via del sostegno che i comitati avevano offerto all'imponente sforzo di mobilitazione in occasione della guerra di Libia e della Grande Guerra. Fino al 1940, la *Dante* restò la principale istituzione italiana nel campo educativo operante oltre confine con cui i funzionari e agenti fascisti dovettero confrontarsi, nell'ambito dell'opera di politicizzazione dell'azione di diplomazia culturale e dell'azione volta alla fascistizzazione degli italiani all'estero. Nonostante il processo di fascistizzazione della Società sia stato lento e problematico, il nuovo statuto, adottato nel 1931, sancì ufficialmente la già avviata trasformazione in senso autoritario della *Dante*, modificandone la tradizionale missione, ora fortemente politicizzata e concentrata su un compito di tutela dell'italianità all'estero coerente con i nuovi indirizzi impressi dal fascismo<sup>9</sup>.

## 2. Il riferimento a Dante nell'azione di diplomazia culturale della Società Dante Alighieri nell'Italia repubblicana

La rinascita della *Dante* nel secondo dopoguerra si colloca nell'ambito del complesso processo di ricostruzione del tessuto politico-istituzionale ed economico-sociale del paese che i governi italiani di quel periodo si sono trovati ad affrontare, anche sotto il profilo dei rapporti internazionali. In quella fase era sentita l'urgenza di una ricostruzione della *Dante* e di una ricostituzione della rete dei comitati esteri che ponesse rimedio alle divisioni e alle tensioni sorte nei vari comitati nel periodo fascista e alla drastica riduzione del numero dei soci conseguente alla fascistizzazione della Società. Durante la guerra, infatti, i comitati esistenti prima delle ostilità, ad eccezione di quelli argentini, sui quali si tornerà più avanti, avevano cessato di esistere o interrotto le attività e i contatti con la sede centrale. Nella fase di lenta e problematica ricostruzione la Società è tornata a puntare sulla valenza unificante della figura di Dante, quale mito mobilitante intorno al quale raccogliere gli sforzi per la 'rinascita'. Gli

---

<sup>9</sup> F. CAVAROCCHI, *Il fascismo italiano e la propaganda culturale all'estero: la "Dante Alighieri" e gli Istituti di cultura*, in *A cultura do Poder. A Propaganda nos estados autoritarios*, a cura di A. Pena Rodríguez, H. Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2016, pp. 254-257; L. FOTIA, *Diplomazia Culturale e Propaganda attraverso l'Atlantico. Argentina e Italia (1923-1940)*, Le Monnier, Firenze 2019; B. PISA, *Nazione e Politica nella Società "Dante Alighieri"*, Bonacci, Roma 1995.

studi sull'azione della Società in questo periodo hanno messo in evidenza il recupero, nelle cerimonie pubbliche, di un linguaggio pienamente in linea con la retorica risorgimentale del periodo liberale, con il ricorso a temi ricorrenti, anche problematici e discussi, come il presunto ruolo della lingua di Dante quale 'elemento unificante' della nazione prima del raggiungimento dell'unità politica. In quest'ottica, alla lingua veniva attribuita la funzione di riconsacrare l'unità nazionale e la sua diffusione entro e fuori i confini della 'patria' veniva presentata come la strada maestra per mostrare la saldezza di una unità riconquistata<sup>10</sup>. Nei primi incontri promossi dalla Società nel dopoguerra frequente era anche il riferimento a un modello di 'uomo dantesco' che la *Dante* avrebbe dovuto promuovere, un uomo che non eccedeva nel gesticolare e non assumeva pose ridicole; uno stile, dunque, decisamente diverso da quello di Mussolini e dei gerarchi fascisti<sup>11</sup>.

Nel periodo della 'rinascita' si è insistito in modo particolare sul tema del passaggio dalla 'spinta' espansionistico militare a una 'spinta' culturale, considerata più aderente alla natura del popolo e alla storia dell'Italia. Nelle circolari inviate ai comitati dalla sede centrale veniva infatti rivendicata la natura della *Dante* come «società umana di coloro che in tutto il mondo amano la cultura e la lingua italiana», piuttosto che come «società nazionalista per la rovina effettiva dell'Italia come il nazionalismo tentò di ridurla»<sup>12</sup>. La contrapposizione al fascismo era chiaramente emersa già durante il congresso nazionale del 1946, quando il ministro della pubblica istruzione Enrico Molè aveva affermato in rappresentanza del governo: «i popoli guerrieri scelgono gli eroi delle battaglie come loro insegna: noi abbiamo scelto il maestro della nostra lingua, Dante Alighieri». Più avanti Molè, enfatizzando i toni di contrapposizione della linea politica della società all'ideologia intrinsecamente razzista del nazi-fascismo, avrebbe precisato il ruolo che la società intendeva assegnare alla figura, alla lingua e alla produzione dantesca nel processo di ricostruzione della politica culturale estera italiana:

Mentre i popoli bellicosi, le razze che si proclamano elette e sono in realtà rissose prepotenti sopraffattrici, hanno come eroi nazionali e

<sup>10</sup> A. SPANU, *Il rilancio culturale dell'Italia nel mondo dopo la Seconda guerra mondiale: la reinvenzione di un'immagine (1945-1960)*, Tesi di dottorato, Università di Pisa, 2013, pp. 2-49. Si veda anche MEDICI, *Dalla propaganda alla cooperazione*, cit.

<sup>11</sup> SPANU, *Il rilancio culturale dell'Italia nel mondo dopo la Seconda guerra mondiale*, cit., p. 49.

<sup>12</sup> *Notiziario delle associazioni*, in «Italiani nel mondo», n.13, 25 ottobre 1945.

assumono come simboli della loro propaganda etnica i protagonisti sanguinanti e truculenti delle saghe nibelungiche e dei cicli guerrieri, l'Italia leva in alto come l'espressione più autentica della sua civiltà, che parla allo spirito e ha dato parole eterne al patrimonio ideale del mondo, il suo maggior poeta<sup>13</sup>.

Nel processo di ricostruzione della *Dante*, a questa nuova retorica si sono accompagnate concrete proposte, come quella di non dare eccessivo peso a una politica culturale rivolta a élite intellettuali e cerchie ristrette di accademici, e di impegnarsi invece per un cambio di prospettiva funzionale a recuperare l'interesse di più ampi strati della popolazione. D'ora in avanti occorre riprendere la missione originaria della *Dante* – quella di mantenere viva la lingua italiana fra le generazioni di emigrati – includendo in questa missione il compito di diffondere la cultura italiana fra gli stranieri, in modo da favorire la ripresa degli scambi culturali<sup>14</sup>.

Peraltro, si può affermare che, nel complesso, la sensibilità delle istituzioni repubblicane rispetto al tema delle relazioni culturali è stata piuttosto limitata per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta<sup>15</sup>. Nell'ambito della riorganizzazione dei servizi culturali all'estero da parte dello Stato si è proceduto sulla via del drastico ridimensionamento del ruolo della *Dante*, che nel frattempo era stata progressivamente sostituita nel compito di diffusione della lingua e della cultura italiana dagli Istituti italiani di cultura, con la conseguente necessità di una problematica ridefinizione dei suoi compiti nei paesi dove erano presenti entrambi<sup>16</sup>.

La Società si è comunque mantenuta vitale; i Comitati, presenti in circa ottanta paesi, sono oggi 401, e coinvolgono più di 122.000 soci e studenti. Per il conseguimento dei suoi scopi, la *Dante* istituisce e sussidia scuole, biblioteche, circoli e corsi di lingua e cultura italiane, promuove conferenze, escursioni culturali e manifestazioni artistiche e musicali, diffonde libri e pubblicazioni, assegna premi e borse di studio. Dal 2012 è

---

<sup>13</sup> E. MOLÈ, *Che cos'è la "Dante Alighieri"*, in «Italiani nel mondo», n.3, 10 febbraio 1946, cit. in SPANU, *Il rilancio culturale dell'Italia nel mondo dopo la Seconda guerra mondiale*, cit., p. 48.

<sup>14</sup> Circolare diramata da Vittorio Emanuele Orlando ai presidenti di tutti i comitati italiani, riprodotta in «Italiani nel mondo», n.5, 10 marzo 1947, cit. in SPANU, *Il rilancio culturale dell'Italia nel mondo dopo la Seconda guerra mondiale: la reinvenzione di un'immagine (1945-1960)*, cit., p. 59.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>16</sup> CAVAROCCHI, *Il fascismo italiano e la propaganda culturale all'estero*, cit., pp. 254-257.; L. FOTIA, *La nascita dell'Istituto italiano di cultura di Buenos Aires*, in «Giornale di Storia Contemporanea», n. 1, 2019, pp. 137-162.

riconosciuta tra gli enti certificatori della conoscenza della lingua italiana per stranieri (Società Dante Alighieri, Università per Stranieri di Siena, Università per Stranieri di Perugia e Università Roma Tre), con l'obiettivo di fornire un sistema di certificazione unificato che consenta di superare il problema della frammentazione delle offerte di studio destinate agli studenti di italiano nel mondo<sup>17</sup>.

### 3. *La 'Dante' e Dante in Argentina*

Tra le diverse iniziative promosse negli ultimi anni dalla *Dante* una delle più interessanti è stata la nascita della rete *Dante al di fuori d'Europa*, che ha portato, per la prima volta, allo svolgimento fuori dall'Europa del congresso internazionale della Società (l'ottantatreesimo). L'incontro, dedicato al tema *Italia, Argentina, mondo: l'italiano ci unisce*, si è svolto nel 2019 a Buenos Aires, presso la sede dell'*Universidad Católica Argentina*, a conferma della progressiva preminenza accordata all'America Latina, e in particolare all'Argentina, nell'azione estera della Società<sup>18</sup>.

Degli obiettivi specifici dell'azione della *Dante* in America Latina si era discusso per la prima volta nel 1897, in uno dei primi congressi nazionali, durante il quale era stato posto l'accento sul ruolo che l'emigrazione avrebbe dovuto avere nella modifica della «struttura etnica» delle società latinoamericane, in particolare attraverso la «trasfusione» di sangue latino, e sui vantaggi economici che ne sarebbero derivati; in quell'occasione si era insistito molto anche sulla «missione civilizzatrice» che avrebbe dovuto essere affidata agli italiani al fine di «trasmettere» alle società locali il bagaglio culturale europeo, in virtù del loro essere mediatori tra il «genio tuttora fecondo delle vecchie genti e quello vivacissimo, ma non peranco maturo, dei giovani popoli americani»<sup>19</sup>. Successivamente, il dinamismo dei comitati della *Dante* nel subcontinente era stato in parte conseguenza dell'interesse del presidente della Società Luigi Villari (1896-1903) verso l'emigrazione,

<sup>17</sup> <<https://ladante.it/chi-siamo.html>> (ultimo accesso: 04/09/2021).

<sup>18</sup> *Italia, Argentina, mondo: l'italiano ci unisce*. 18, 19, 20 luglio 2019 - Universidad Católica Argentina, Comunicato Stampa della Società Dante Alighieri, 9 luglio 2019, <<https://ladante.it/comunicati-stampa/2879-l-italiano-ci-unisce-l-83-congresso-internazionale-della-dante-si-terra-a-buenos-aires-18-20-luglio.html>> (ultimo accesso: 04/09/2021).

<sup>19</sup> SALVETTI, *Immagine nazionale ed emigrazione nella Società "Dante Alighieri"*, cit., pp. 37-39.

oltre che dell'intensa collaborazione avviata con la rete diplomatica<sup>20</sup>.

In Argentina, l'istituzione dei primi comitati risale al periodo compreso tra il 1896 e il 1901. Nel corso del tempo gli obiettivi iniziali della società in America Latina, particolarmente ambiziosi, sono stati fortemente ridimensionati, ed è stato presto abbandonato anche il progetto velleitario di conseguimento di una vera e propria 'italianizzazione' dell'Argentina sul piano culturale, attraverso la 'missione civilizzatrice' citata, da considerare come premessa di una 'conquista' della identità argentina in formazione, considerata ancora incerta e plasmabile<sup>21</sup>. L'Argentina è stato comunque uno dei pochi paesi in cui l'azione della *Dante* non è mai venuta meno, neanche nei drammatici anni della Seconda Guerra Mondiale. In quella fase, infatti, la Società era riuscita a rimanere attiva nonostante diversi membri del comitato di Buenos Aires l'avessero abbandonata creando, in aperta opposizione al processo di fascistizzazione in atto, la *Nuova Società Dante Alighieri*, portatrice di una missione culturale apolitica, che in breve tempo assunse un ruolo di primo piano nell'ambito delle organizzazioni antifasciste della comunità italo-argentina<sup>22</sup>.

Di fatto queste vicende hanno consentito che l'Argentina mantenesse un ruolo di punta nella fase iniziale del processo di ricostruzione post-bellica della *Dante*. Non a caso, il successo dell'azione della Società nel Paese è stato spesso citato come esempio a cui guardare per favorire il rilancio complessivo dell'attività dell'organismo<sup>23</sup>. Oggi la Biblioteca della *Dante* di Buenos Aires costituisce, con oltre 34 mila volumi, la più ricca biblioteca in lingua italiana presente in America Latina, e coordina un intenso programma di attività culturali, continuando ad essere un punto di riferimento importante per la cultura italiana in Argentina<sup>24</sup>.

In occasione del congresso internazionale tenutosi a Buenos Aires nel 2019 si è discusso anche del tema della fortuna di Dante in Argentina, che in parte contribuisce a spiegare le ragioni del successo sostanzialmente ininterrotto dell'attività della *Dante*. La *Commedia* dantesca ha avuto, infatti, una vasta diffusione in Argentina, soprattutto a partire dai primi decenni del XIX secolo, grazie all'opera di divulgazione realizzata dagli esuli mazziniani e all'attivazione, su iniziativa di docenti italiani chiamati

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 59.

<sup>21</sup> Ivi, p. 61.

<sup>22</sup> FOTIA, *Diplomazia Culturale e Propaganda attraverso l'Atlantico. Argentina e Italia (1923-1940)*, cit., pp. 197-198.

<sup>23</sup> SPANU, *Il rilancio culturale dell'Italia nel mondo dopo la Seconda guerra mondiale*, cit., pp. 208-312.

<sup>24</sup> V. NOLI, *Dante e l'Argentina*, in «A Naso. Dante's Magazine», 20 febbraio 2019.

dalle università argentine, di corsi di laurea in discipline umanistiche, nei quali molto spazio era dato – e continua ad essere dato – all’opera di Dante. Noti esponenti di primo piano della cultura argentina, come Leopoldo Lugones o Victoria Ocampo, hanno dedicato particolare attenzione alla produzione dantesca<sup>25</sup>. Le letture di Dante realizzate da entrambi negli anni Venti del Novecento sono considerate l’atto di nascita degli studi danteschi in Argentina, confinati, come nel resto dell’America Latina, per lo più in un contesto letterario extra-accademico. La maggior parte degli autori latinoamericani che si sono avvicinati alla produzione dantesca, piuttosto che manifestare un interesse di tipo scientifico verso l’opera, hanno fatto ricorso ad essa «quale ipotesto delle loro creazioni letterarie»<sup>26</sup>.

Passeggiando lungo le strade principali di Buenos Aires capita spesso di imbattersi in luoghi o edifici dedicati e ispirati all’opera dantesca, tra i quali spicca *Palacio Barolo*, edificio situato presso Avenida de Mayo, la via principale della capitale argentina. Il palazzo è stato costruito tra il 1919 e il 1923 dall’architetto italiano Mario Palanti, su richiesta di Luis Barolo, imprenditore tessile arrivato in Argentina alla fine del XIX secolo. Barolo era convinto che l’Europa prima o poi sarebbe uscita distrutta da un conflitto bellico e per questo aveva deciso di investire nell’edificazione di una sorta di mausoleo in cui trasferire e conservare le ceneri di Dante. Alto 100 metri, un metro per ogni canto della *Commedia*, alla quale è interamente ispirato, il *Palacio* è rimasto per diversi anni il più alto dell’America Latina<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> V. OCAMPO, *De Francesca a Beatrice*, Revista de Occidente, Madrid 1924; L. LUGONES, *La misión del escritor / El ideal caballeresco*, in *Obras completas de Leo-poldo Lugones*, a cura di P. L. Barcia, T. II, Ediciones Pasco, Buenos Aires 1999.

<sup>26</sup> Si vedano R. ARQUÉS COROMINAS, *Traduzioni e irradiazioni ispaniche novecentesche della Commedia di Dante* (Ángel Crespo, Luis Martínez de Merlo, Abilio Echevarría, e María Zambrano), in *Dante oggi / 3. Nel mondo*, a cura di R. Antonelli, A. Landolfi, A. Punzi, in «Critica del testo», n. 3, 2011, pp. 119-147; M. PÉREZ CARRASCO, *Leopoldo Lugones dantista*, in «Dante e l’arte», n. 4, 2017, pp. 213-230. Sulle modalità di ricezione di Dante in America Latina, si veda *Dante en América Latina*. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Dante Alighieri en Latinoamérica (Salta, 4-8 de octubre de 2004), a cura di T. Colque, Edizioni dell’Università degli Studi di Cassino, Cassino 2007; N. BOTTIGLIERI, *Dante nella letteratura ispanoamericana*, in *Dante oggi / 3. Nel mondo*, cit., pp. 333-373. Sul caso argentino: A. N. MARANI, *Dante en la Argentina*, Bulzoni, Roma 1983; R. ARQUÉS COROMINAS, *Victoria (Ocampo), Francesca, Beatrice. E il dantismo argentino contemporaneo*, in *Legger d’amore. Giornate internazionali Francesca da Rimini, Quinta edizione, Rimini, Museo della Città, 18-20 marzo, Atti del convegno*, Editrice Romagna, Rimini 2012, pp. 53-81.

<sup>27</sup> È articolato in tre parti – che rappresentano inferno, purgatorio e paradiso – e la completa

La fortuna di Dante in Argentina, comunque, si deve soprattutto al particolare riguardo con cui all'opera di Dante si sono accostati Bartolomé Mitre, storico, letterato, presidente della Repubblica dal 1862 al 1869 e protagonista dell'unificazione del paese, e in tempi meno lontani Jorge Luis Borges, intellettuale di fama mondiale.

Profondo conoscitore e amante della cultura e della storia italiana, Mitre aveva intrattenuto una fitta corrispondenza con Giuseppe Garibaldi, con cui aveva combattuto durante l'assedio di Montevideo, e l'influenza esercitata dalle idee della Giovane Italia giocò un ruolo importante nella sua attività politica<sup>28</sup>. Dedicò un decennio della sua vita alla traduzione della Divina Commedia, la cui versione definitiva è stata pubblicata nel 1897<sup>29</sup>. La sua è rimasta l'unica traduzione argentina della Commedia fino all'edizione di Angel Battistessa del 1972<sup>30</sup>, ed ha contribuito in modo determinante alla diffusione della conoscenza dell'opera di Dante in Sud America.

Mitre ha conferito alla traduzione in *castellano* della Commedia una valenza che andava ben oltre quella di operazione letteraria, conferendole un carattere politico e collocandola in un progetto più vasto e complesso, mirante all'unificazione culturale dell'Argentina, che avrebbe dovuto affiancare il completamento di quella politica. Si è dunque speso per forgiare un modello linguistico da porre a fondamento di un'identità culturale ancora in costruzione, puntando al tempo stesso all'adozione di un lavoro letterario non proveniente dalla cultura spagnola, che riteneva particolarmente adatto a creare coesione culturale tanto nella popolazione già presente, quanto nella crescente componente italiana, protagonista delle ondate migratorie dirette verso l'Argentina. Una migrazione, quella italiana, che lui stesso aveva incoraggiato fortemente, considerando gli italiani portatori di progresso morale, oltre che tra i principali protagonisti della prosperità economica argentina<sup>31</sup>.

Jorge Luis Borges è stato un lettore attento e costante tanto della

---

distribuzione dell'edificio è basata sulla metrica della Commedia. Palaciobarolo.com.ar.

<sup>28</sup> A. MITRE, *Italia en el sentir y pensar de Mitre*, Cuadernos de la Dante Número 15, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires 1960.

<sup>29</sup> G. BELLINI, *Dante nella versione di Mitre*, in *Del Tradurre*, vol. 2, Bulzoni, Roma 1995, pp. 73-84; H. R. SOTTONG, *Dante and Argentine identity. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Italian*, University of California, Los Angeles 2016, pp. 9-122.

<sup>30</sup> D. ALIGHIERI, *La divina comedia*, trans. Ángel J. Battistessa, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires 1972.

<sup>31</sup> BELLINI, *Dante nella versione di Mitre*, cit., SOTTONG, *Dante and Argentine identity*, cit.

Divina Commedia quanto dei commenti alla Commedia. Il primo 'incontro' con Dante era avvenuto all'inizio degli anni Trenta, sebbene mediato dalla traduzione inglese del testo; con la Commedia in italiano Borges si era imbattuto invece negli anni Quaranta, quando lavorava in una biblioteca nel quartiere Almagro di Buenos Aires.

Si trattava, nel secondo caso, di un testo bilingue, che gli consentiva di accedere, attraverso la traduzione inglese di John Aitken Carlyle, al testo originario in lingua italiana, fino ad allora a lui sconosciuta. Negli anni seguenti dichiarerà di non aver conosciuto altra lingua italiana che la lingua di Dante, insistendo nel sottolineare come, a suo avviso, solo una lettura del testo in originale avrebbe consentito di comprenderne appieno la portata universale<sup>32</sup>: «chi sa lo spagnolo conosce i rudimenti dell'italiano – annoterà – e può accingersi, senza timore, alla lettura del testo originale. Sottrarsi all'impresa (che solo all'inizio appare un'incombenza) è segno di diletterismo imperdonabile»<sup>33</sup>. Come lui stesso ammetterà, la lettura della Commedia si trasformerà in esperienza ripetuta e incessante:

Esiste una prima lettura della Commedia; non ne esiste un'ultima, poiché il poema, una volta scoperto, continua ad accompagnarci fino alla fine. Come la lingua di Shakespeare, come l'algebra o il nostro stesso passato, la Divina Commedia è una città che non riusciremo mai a esplorare nella sua interezza; la terzina più consunta e ripetuta può, una sera, rivelarmi chi sono o che cos'è l'universo<sup>34</sup>.

A Dante dedicherà un libro che raccoglie alcuni saggi, *Nueve ensayos dantescos*, del 1982, in cui, piuttosto che analizzare integralmente i vari canti, si concentra sul nucleo essenziale di un episodio e sui singoli personaggi intorno a cui ruota la riflessione dantesca<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> J.L. BORGES, *Mi primer encuentro con Dante*, in *Textos recobrados, 1956-1986*, Emecé, Buenos Aires 2003; ID., *Ho incontrato Dante sul Tram 76. La prima lettura della «Commedia» nel 1930: Borges racconta una scoperta tardiva*, in «Corriere della Sera», 16 giugno 2008, p. 35 (l'articolo riporta il testo della relazione presentata da Borges ad una conferenza su Dante svoltasi presso l'Istituto Italiano di Cultura di Buenos Aires nel 1958, tradotto in italiano da E. Durante); R. STEFANINI, *Dante in Borges: l'Aleph, Beatriz e il Sud*, in «Italicea», n. 1, 1980, pp. 53-65. C. FERNÁNDEZ SPEIER, *Borges, traductor imposible de Dante*, in «Revista de historia de la traducción», n. 7, 2013, pp. 1-12; N. LONGO, *La poesia di Dante secondo Jorge Luis Borges*, in «Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», n. 4, 2007, pp. 89-114.

<sup>33</sup> Cit. in S. GRASSO, *Dall'autore di «Aleph» a Evtushenko: ecco come hanno scoperto l'«Inferno»*, in «Corriere della Sera», 16 giugno 2008.

<sup>34</sup> BORGES, *Ho incontrato Dante sul Tram 76*, cit.

<sup>35</sup> J.L. BORGES, *Nueve ensayos dantescos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-

Andrebbero certo esplorate più a fondo le connessioni tra il 'rapporto' che due personalità di primo piano della cultura e della politica argentina hanno intrattenuto con l'opera di Dante, la diffusione di questa nella cultura locale, e la fortuna della Società Dante Alighieri. Il radicamento della *Dante* nella società locale, che ha consentito il pronto rilancio della sua azione dopo la Seconda Guerra Mondiale, è stato infatti favorito non solo dal fatto che una parte consistente della popolazione argentina ha origini italiane, ma anche dalla forte presenza della *Commedia* nella cultura argentina. Una presenza che si radica, attraverso l'opera di Mitre, nella fase iniziale del processo di costruzione dello Stato e della stessa identità argentina, ed emerge in diversi momenti della storia culturale e politica del paese sudamericano, in modo particolarmente incisivo con la lettura che Borges fa di Dante.

Mitre ha tradotto Dante per offrire un'opera di riferimento e un linguaggio all'identità argentina. Borges ha insistito affinché la *Commedia* fosse letta nel testo italiano per poter cogliere pienamente il senso del suo messaggio universale. Questi due lontani protagonisti della storia e della cultura argentina hanno letto l'opera di Dante in modo diverso e con finalità differenti, ma sempre qualificando la *Commedia* come elemento costitutivo di un universo culturale unitario con il quale entrare in rapporto, e al quale entrambi sentivano di appartenere.



## Indice dei nomi

- Acton, John Emerich Edward Dalberg (Lord Acton), 15 e n  
Adorni-Braccesi, Simonetta, 134n  
Adriano I (papa), 184  
Agamben, Giorgio, 163n  
Agostino Aurelio, vescovo di Ippona, 2, 228, 229, 237, 242  
Alberigo dei Manfredi, 291  
Albertini, Stefano, 279 e n  
Alberto I d'Asburgo (imperatore del Sacro Romano Impero), x  
Alberto Magno, 90n, 103  
Albini, Giuliana, 159n, 167n  
Albornoz, Egidio, 128  
Aldobrandeschi (famiglia), 127n  
Aldobrandeschi, Guido, 127  
Aldobrandeschi, Margherita, 127 e n, 128, 129  
Aleksëev, Mikhail Pavlovich, 174 e n  
Alessandro II (zar di Russia), 176, 177  
Alfieri, Vittorio, 171, 173, 179, 203  
Allegretti, Paola, 81n, 161n  
Amari, Michele, 80n  
Amato, Bruno, 28n  
Ampère, Jean-Jacques, 188  
Andalò, Loderingo degli, 130  
Andenna, Giancarlo, 134n  
Anders, Günther, 268  
Angiolieri, Cecco, 125  
Anselmi, Gian Mario, 38n  
Antonelli, Quinto, 188n, 206n, 212n  
Antonelli, Roberto, 322n  
Arcari, Paolo, 220  
Ardissino, Erminia, 145n  
Ardizzone, Maria Luisa, xv, 69n, 96n, 97n, 100n, 102n, 105n, 112n, 239 e n  
Ariani, Marco, 73n  
Arici, Fausto, 163n, 164 e n  
Aristotele, xvii, 1, 5, 7, 46 e n, 47, 52n, 57n, 59, 90, 96, 98, 104, 105, 108, 229, 233, 261, 262n, 306, 310, 311  
Armellini, Paolo, xx, 303n, 304n  
Armour, Peter, 111n  
Aroux, Eugene, 249  
Arqués Corominas, Rossend, 322n  
Arrigo VII, v. Enrico VII  
Arroche, Victoria, 69n  
Artico, Everardo, 282n  
Ascheri, Mario, xvi, 133n, 134n, 157n  
Ascoli, Albert Russell, 277n  
Ascoli, Graziadio Isaia, 209n  
Asioli, Andrea, 41n  
Asor Rosa, Alberto, 38n  
Astill, Grenville, 162n  
Astori, Davide, 290n  
Audeh, Aida, 183n, 266n  
Auerbach, Erich, 57n, 197 e n  
Augusto (Gaio Giulio Cesare Ottaviano imperatore), 8, 77n, 84-87, 148  
Averroè (Abū al-Walīd Muḥammad ibn ʿAḥmad ibn Rušd), 5-7, 97, 98 e n, 108n

- Avetta, Carlo, 132n  
 Azzetta, Luca, 109n  
 Baggio, Serenella, 290n  
 Balbo, Cesare, 179, 181n, 185n,  
 186 e n, 187 e n, 204 e n, 265  
 Baldassarri, Stefano Ugo, 38n  
 Baldini, Giacomo, 126n  
 Baldo d'Aguglione, 133  
 Balestracci, Duccio, 123n, 126n  
 Balmes, Jaime Luciano, 15 e n  
 Banti, Alberto Maria, 185n, 202 e n  
 Baracca, Francesco, 252  
 Barański, Zygmunt Guido, 45n,  
 81n, 82n, 85n, 89n, 288n  
 Barbaglia, L., 161n, 162n, 164n, 165n  
 Barbero, Alessandro, 143n, 145n  
 Barbi, Michele, 46n, 119n, 267  
 Barcia, Pedro Luis, 322n  
 Barnes, John C., 61n  
 Barolo, Luis, 322  
 Barrow, Julia, 162n  
 Bartoli, Adolfo, 186 e n  
 Bartoli, Giulio, 250  
 Bartolo da Sassoferrato, 4  
 Bartolomeo da Lucca, 21  
 Bartuschat, Johannes, 143n, 144n  
 Basile, Bruno, 188n  
 Bassermann, Alfred, 81n  
 Battaglia, Felice, 54 e n, 57n, 183 e n  
 Battistessa, Angel, 323 e n  
 Battisti, Cesare, 202 e n, 203  
 Battistini Lorenzo, 211n  
 Baumeister, Martin, 20n  
 Bausi, Francesco, 28n, 210n  
 Beardsley, Monroe C., 34, 35n  
 Belisario, Flavio, 18  
 Bellezza, Vito A., 31n, 46n, 237n  
 Bellini, Giuseppe, 323n  
 Belloni, Annalisa, 138n  
 Belloni, Gino, 218n  
 Benedetto canonico di San Pietro  
 (Benedictus Canonicus), 80n  
 Benedetto XV (papa), 252  
 Beniamino di Tudela, 80n  
 Benincasa da Laterina, 131 e n  
 Benjamin, Sandra, 80n  
 Benvenuti, Anna, 133n  
 Berardinelli, Francesco, 180n, 192 e n  
 Bernardini Marzolla, Piero, 87n  
 Bernardini, Giovanni, 290n  
 Bertacchi, Giovanni, 280 e n  
 Bertalot, Ludwig, 119 e n  
 Berté, Monica, 216n, 220n  
 Bertelloni, Francisco, 65n  
 Berto, Giuseppe, 277, 280, 281,  
 282 e n, 283 e n, 284-286  
 Bertoni, Clotilde, 273n  
 Bertran de Born, 152, 153  
 Bertrando del Poggetto, 181, 307  
 Bettinelli, Saverio, 267  
 Biagi, Dario, 282n  
 Bianchi Bandinelli, Giulio, 129-130  
 e nn  
 Bianchi Bandinelli, Mario, 129n  
 Bianchi Bandinelli, Rolando, 129n  
 Bianchi, Enrico, 258n  
 Bidussa, David, 250n  
 Bigaran, Mariapia, 202n  
 Bigongiari, Piero, 118n, 119  
 Biguzzi, Stefano, 202n

- Billanovich, Giuseppe, 218n, 253  
 Bionda, Simone, 38n  
 Birch, Debra J., 80n  
 Bischoff, Bernhard, 158n  
 Bittanti, Ernesta, 202  
 Bocalosi, Girolamo, 179  
 Boccaccio, Giovanni, 253, 254 e n, 257 e n, 258  
 Boesch Gajano, Sofia, 134n  
 Boezio, Anicio Manlio Torquato  
 Bolton Holloway, Julia, 79n  
 Bonaventura da Bagnoregio, 7, 166, 167, 237, 238 e n  
 Bonichi, Bindo, 134  
 Bonifacio VIII (papa), 4, 20, 79, 82, 83, 92, 128n, 313  
 Bonoldi, Andrea, 202n  
 Bonomi, Luca, 123n  
 Bonucci, Bruno, 129n  
 Boobbyer, Philip, 193n, 198n  
 Borges, Jorge Luis, 323, 324 e n, 325  
 Borghesi, Massimo, 303n, 306n  
 Bosco, Umberto, 37n, 45n  
 Bosl, Karl, 155 e n, 159n  
 Boto, Gerardo, 125n  
 Bottiglieri, Nicola, 322n  
 Bovio, Giovanni, 292n  
 Boyde, Patrick, 73n  
 Bozzi, Marcellina, 157n  
 Bracco, Vittorio, 79n  
 Brambilla Ageno, Franca, 59n, 100n, 239n  
 Brambilla, Alberto, 211n  
 Brenet, Jean-Baptiste, 67n, 97n  
 Bresciani Borsa, Antonio, 180n, 255, 261  
 Bréžnev, Leoníd Il'ič (Brezhnev), 198  
 Brezzi, Paolo, 79n  
 Brigida di Svezia, 80n  
 Brillì, Elisa, 153n  
 Brizeux, Auguste, 188  
 Brjusov, Valerij Jakovlevič, 172  
 Brofferio, Angelo, 186 e n  
 Bronzino, Agnolo, 173n  
 Brovia, Romana, 254n  
 Brown, Alison, 40n  
 Brownlee, Kevin, 143n  
 Brugnoli, Giorgio, 45n, 79n, 256n  
 Brunetto Latini, 37, 102n, 152, 283  
 Bruni, Leonardo, 216 e n  
 Bruno, Giordano, 305  
 Bruto, Marco Giunio, 22, 182  
 Bufano, Antonietta, 52n  
 Bultrini, Emiliano, 127n  
 Buonarroti, Michelangelo, 173, 273  
 Buonsignori (famiglia), 127  
 Buonsignori, Niccolò, 127  
 Burkhardt, Jacob, 274  
 Burri, Alberto, 281  
 Busetto, Natale, 280  
 Busini, Sandra, 126n  
 Busnelli, Giovanni, 46n  
 Bussagli, Marco, 123n  
 Byron, George Gordon Noel, 171  
 Cacciaguیدا, 55, 142, 152, 268  
 Cacciari, Massimo, 248n, 303n  
 Cachey, Theodore J., 79n, 81n  
 Caciorgna, Marilena, 123n  
 Čajkovskij, Pëtr Il'ič, 169  
 Calamandrei, Piero, 301 e n  
 Calasso, Francesco, 4

- Calcaterra, Carlo, 220  
 Cammarosano, Paolo, 126n  
 Campana, Augusto, 113n  
 Campanella, Tommaso, 228  
 Camporesi, Piero, 167n  
 Canavero, Alfredo, 298n  
 Cancelli, Filippo, 111n  
 Cangrande della Scala, 45, 101, 108  
 Cantù, Cesare, 181n, 249  
 Capgrave, John, 80n  
 Capitani, Ovidio, 155n  
 Cappa, Innocenzo, 222 e n  
 Caprioglio, Sergio, 250n  
 Caputo, Rino, 73n  
 Caracciolo, Michele, 192 e n  
 Cardinali, Cinzia, 125n  
 Carducci, Giosuè, 202, 210 e n, 211 e n, 252 e n, 266, 275, 277, 278n, 316  
 Carletti, Gabriele, xv, 52n, 54n, 181n, 183n, 187n  
 Carlo Alberto di Savoia-Carignano (re di Sardegna), 173  
 Carlo II d'Angiò (re di Sicilia), 61  
 Carlo Magno (imperatore del Sacro Romano Impero), 184  
 Carlo Martello d'Angiò (re d'Ungheria), 102  
 Carlyle, John Aitken, 324  
 Carpegna Falconieri, Tommaso di, 128n  
 Carpi, Umberto, 137 e n, 141n  
 Carrara, Enrico, 258n  
 Cartesio (René Descartes), 303  
 Carù, Carlo, 267n  
 Caruso, Carlo, 124n  
 Casadei, Alberto, 143n  
 Casadei, Bernardino, 304n  
 Casavola, Francesco Paolo, 167n  
 Cassell, Anthony, 56n  
 Cassio, Gaio Longino, 22, 182  
 Cassirer, Ernst, 29 e n, 33, 34 e n, 270  
 Castellan, Georges, 176n  
 Castellani Pollidori, Ornella, 38n  
 Castiglia, Ignazio, 169n  
 Catone, Marco Porcio Uticense, 3, 4, 6, 15, 23, 182, 248  
 Catoni, Giuliano, 127n  
 Cattaneo, Carlo, 179 e n, 186n  
 Cattermole, Carlota, 87n, 138n  
 Cau, Maurizio, 115n, 202n, 287n, 290n  
 Cavalli, Ferdinando, 218  
 Cavanagh, Clare, 195n  
 Cavarocchi, Francesca, 315n, 317n, 319n  
 Cavour, Camillo Benso conte di, 173  
 Cazzaniga, Gian Mario, 290n  
 Cecchini, Enzo, 256n  
 Cedroni, Lorella, 291n  
 Ceppari, Maria Assunta, 126n, 128n, 131n  
 Cernigliaro, Maria Angela, 160n  
 Ceron, Annalisa, 219n  
 Cervantes, Miguel de, 271  
 Cesare, Caio Giulio, 18, 20-22, 57, 72, 84, 86, 147, 148, 182, 183, 189n, 191, 228, 230, 231  
 Chiantini, Monica, 133n  
 Chiappelli, Alessandro, 272n  
 Chiesa, Paolo, 114n, 118n, 120n

- Chiurlo, Ugo, 219n  
 Chruščëv, Nikita Sergeevič (Khrushchev), 198  
 Ciampani, Andrea, 20n  
 Ciampi, Mario, 27n, 307n  
 Ciccarelli, Andrea, 203n, 277n  
 Ciccolini Giovanni, 300  
 Ciccuto, Marcello, 87n, 138n  
 Cicerone, Marco Tullio, 11, 12, 19 e n, 24, 46n, 228, 229  
 Ciliberto, Michele, 29n  
 Cimato, Domenico, 78n  
 Cingari, Salvatore, xx, 270n, 275n, 276n  
 Cino da Pistoia, 4, 113, 256  
 Clark, Peter, 162n  
 Clemente V (papa), 75n  
 Clementi, Marco, 170, 171 e n  
 Coccoli, Lorenzo, 159n  
 Codogno, Augusto, 132n  
 Cola di Rienzo, 118n, 220  
 Colina, Jesús, 172n  
 Collavini, Simone Maria, 127n  
 Colombo, Angelo, 116n  
 Colombo, Cristoforo, 279  
 Colque, Teresa, 322n  
 Conti, Fulvio, 30, 169 e n, 172n, 176n, 177 e n, 179, 202n, 203n, 266n, 271n, 277n, 301n  
 Coppola, Francesco, 270  
 Corazza, Giovanna, 81n  
 Corbett, George, 81n  
 Corbo, Chiara, 160n  
 Corneille, Pierre, 276  
 Cornice, Alberto, 133n  
 Corsini, Umberto, 280n  
 Corti, Maria, 48n, 49n  
 Cosmo, Umberto, xix, 251, 259 e n, 260 e n, 270  
 Costa, Iacopo, 67n  
 Costantini, Aldo Maria, 45n  
 Costantino, Flavio Valerio Aurelio (Costantino I imperatore), 51n, 52, 141, 147-150  
 Cottignoli, Alfredo, 203n, 271n  
 Counson, Albert, 188n  
 Cristaldi, Sergio, 311n  
 Cristofolini, Paolo, 22n  
 Croce, Benedetto, xxi, 29, 30 e n, 139n, 186n, 236, 239, 251 e n, 252, 265-275 e nn, 276n, 278 e n, 307, 308  
 Culicelli, Paola, xx, 282n, 283n  
 Čumina, Ol'ga, 172n  
 Cuoco, Vincenzo 179  
 Curci, Carlo Maria, 180n, 181n  
 D'Addio, Mario, 16n  
 D'Agoult, Marie, 188  
 D'Ancona, Alessandro, 219n  
 d'Annunzio, Gabriele, 252  
 D'Azeglio, Massimo, 173  
 D'Onofrio, Giulio, 20n, 67n  
 Dal Pra, Mario, 21n  
 Dal Verme, Luchino, 218  
 Darete Frigio, 85  
 Davidsohn, Robert, 123n  
 Davis, Charles T., 46n, 79n  
 de Bujanda, Jesús Martínez, 181n  
 De Caro, Mario, 41n  
 De Gasperi, Alcide, 287 e n, 288-290, 291 e n, 292, 293, 294-299 e nn, 300, 301

- De Gasperi, Francesca, 297  
 De Gasperi, Maria Romana, 298n de Lamennais, Félicité, 188  
 De Laude, Silvia, 160n  
 De Launay, Luigi Maria Edoardo, 170 e n  
 de Libera, Alain, 5, 67n  
 De Mattei, Rodolfo, xix, 221n, 227, 228 e n, 229, 230 e n  
 De Michelis, Cesare Giuseppe, 172n  
 De Michelis, Cesare, 283n  
 De Robertis, Domenico, 45n, 49n, 105n, 256n  
 De Sanctis, Francesco, xix, 151n, 186n, 217 e n, 218, 219, 222-234, 251, 252, 255, 259-261  
 De Sanctis, Marietta, 252  
 del Balzo, Carlo, 204n, 251  
 Del Giudice, Giuseppe, 185n  
 Del Lungo, Isidoro, 251, 279 e n  
 Del Noce, Augusto, 27 e n, 31 e n, 32, 303 e n, 304 e n, 305, 306 e n, 307-310, 311 e n, 312, 313  
 Del Torre, Maria Assunta, 21n  
 Delacroix, Eugène, 188  
 Dell’Era, Tommaso, 291n  
 Delugan, Giulio, 296n  
 Dennison, Elizabeth Patricia, 162n  
 Deschamps, Antoine, 188  
 Dessì, Rosa Maria, 125n, 131n  
 Devisse, Jean, 155n, 158 e n  
 Di Biase, Carmine, 188n  
 Di Fonzo, Claudia, 111n, 138n  
 Di Giannatale, Fabio, xviii, 180n, 203n  
 Di Pino, Guido, 79n  
 Di Sciullo, Franco Maria, xvi  
 Dijk, Teun Adrianus van, 291n  
 Dino Compagni, 82 e n  
 Dionigi Areopagita (ps.), 100, 101, 104  
 Dionisotti, Carlo, 28n, 203 e n, 251 e n, 271 e n, 278n  
 Ditti Cretese, 85  
 Dolbeau, François, 158n  
 Domini, Donatino, 271n  
 Dominicis, Armando, 182n  
 du Bellay, Joachim, 80n  
 Duby, Georges, 156n, 162n  
 Duccio di Buoninsegna, 133  
 Dumas, Alexandre, 188  
 Durante, Erica, 324n  
 Edgren, Allison, 164n  
 Egidio Colonna, 218  
 Ellero, Diego, 118n  
 Endrici, Celestino, 296, 298n  
 English, Edward, 128n  
 Enrico VII di Lussemburgo (imperatore del Sacro Romano Impero), xiii, 67, 75n, 78n, 187, 240, 241  
 Erasmo da Rotterdam, 27  
 Ercole, Francesco, 50n, 220, 272 e n, 308  
 Escudero, José María García, 15n  
 Esposito, Enzo, 79n  
 Esposito, Roberto, 29n  
 Ewald, François, 35n  
 Fabricatore, Bruto, 190n  
 Fallani, Giovanni, 79n  
 Falzone, Paolo, 138n, 139n  
 Faraone, Rosa, 223n  
 Farinata degli Uberti, 137, 260, 283  
 Farinelli, Arturo, 219n

- Farinelli, Roberto, 131n  
 Farini, Luigi Carlo, 187  
 Farris, Giovanni, 71n  
 Fasnacht, George Eugene, 15 e n  
 Fauriel, Charles-Claude, 188  
 Favati, Guido, 119n  
 Federico II di Svevia (imperatore del Sacro Romano Impero), 4, 61, 148, 275  
 Federico III d'Aragona. (re di Sicilia), 61  
 Felicetti, Lorenzo, 304n  
 Fenzi, Enrico, 139n, 149n  
 Feo, Michele, 215 e n  
 Fergonzi, Flavio, 207n  
 Fernández Speier, Claudia, 324n  
 Ferrari, Giuseppe Franco, 124n  
 Ferrari, Giuseppe, 218n  
 Ferroni, Giulio, 29 e n, 40n, 81n  
 Festa Campanile, Pasquale, 281n  
 Ficino, Marsilio, 118 e n  
 Fidanzia, Roberta, 304n  
 Finocchiaro Chimirri, Giovanna, 186n  
 Fioravanti, Ervardo, 281  
 Fioravanti, Gianfranco, 41n, 86n, 90n, 116n  
 Fiorelli, Piero, 113n  
 Fiorentino, Francesco, 224n  
 Firpo, Luigi, x  
 Fissore, Domenico, 190n  
 Fogu, Claudio, 240n  
 Folena, Gianfranco, 50n  
 Fontana, Alessandro, 35n  
 Fontanella, Francesca, 79n  
 Foote, David, 162n  
 Forges Davanzati, Roberto, 221 e n  
 Fortini, Franco, 257  
 Foscolo, Ugo, 171, 173, 179 e n, 184n, 185, 186, 202, 203, 217n, 249, 251, 253, 275  
 Fotia, Laura, xx, 315n-317n, 319n, 321n  
 Foucault, Michel, 35n  
 Fournier-Finocchiaro, Laura, 210n  
 Francesca da Rimini, 276n, 281  
 Francesco d'Assisi, 162n, 164, 166, 279  
 Francesco da Carrara il Vecchio, 218 e n  
 Franco, Bradley, 132n  
 Frassati, Alfredo, 260 e n  
 Frassati, Pier Giorgio, 260 e n  
 Frassetto, Fabio, 271  
 Fritz, Jean-Marie, 266n  
 Frosini, Tommaso Edoardo, 117n  
 Frosini, Vittorio, 56n, 117n  
 Frugoni, Arsenio, 45n, 256n  
 Frutaz, Amato Pietro, 89n  
 Fubini, Elsa, 250n  
 Fubini, Mario, 206n  
 Fukuyama, Francis, 28n  
 Gadaleta, Ludovico Maria, 11n  
 Gallerani, Andrea, 132  
 Galli Della Loggia, Ernesto, 253  
 Galloway, Andrew, 238n  
 Garbari, Maria, 202n, 205n  
 Gargàno, Giuseppe Saverio, 251  
 Garibaldi, Giuseppe, 173, 176, 323  
 Gatterer, Claus, 206 e n  
 Gatti, Giuseppe, 183 e n  
 Gatto, Ludovico, 267n  
 Gauthier, René-Antoine, 109 e n

- Gelasio I (papa), 3, 175  
 Gemelli, Pia, 162  
 Gentile, Emilio, 316n  
 Gentile, Giovanni, xix, xx, 30, 31n, 46n, 191n, 220, 223-225 e nn, 226, 227, 233, 234 e n, 235 e n, 236, 237 e n, 238, 239 e n, 240 e n, 241, 242, 243 e n, 244 e n, 246, 247 e n, 248, 267, 269 e n, 304, 305, 307  
 Gentilini, Maurizio, 296n  
 Geremek, Bronislaw, 159n, 167n  
 Gerratana, Valentino, 11n, 249n  
 Ghidetti, Enrico, 119n, 203n  
 Ghino di Tacco, 131, 132 e n  
 Giasi, Francesco, 250n  
 Gilson, Étienne, xvii, 20, 21n, 55n, 304, 305, 309, 310, 311 e n, 312, 313  
 Gilson, Simon, 85n  
 Gioberti, Vincenzo, 181n, 190 e n, 191 e n, 204 e n, 214, 265, 270  
 Giolitti, Giovanni, 260n  
 Giordani, Pietro, 252  
 Giotto di Bondone, 133  
 Giovagnoli, Raffaele, 273  
 Giovanni (evangelista), 294  
 Giovanni del Virgilio, 145, 254 e n, 256  
 Giovanni di Jandun, 107  
 Giovenale, Decimo Giunio, 151, 152  
 Giuliani, Alessandro, 120n  
 Giuliani, Giambattista, 251  
 Giunta, Claudio, 116n  
 Giusti, Giuseppe, 202, 209n  
 Giustiniano, Flavio Pietro Sabbazio (Giustiniano I imperatore), 17, 18, 120, 160, 161, 182  
 Gnoli, Antonio, 1  
 Gobetti, Piero, 31 e n, 58n  
 Goethe, Johann Wolfgang von, 271, 276  
 Goleniščev-Kutuzov, Ilija, 174 e n  
 Gottardi, Michele, 202n  
 Grabar', Vladimir Emmanuilovich, 174 e n  
 Graf, Arturo, 259  
 Gragnolati, Manuele, 81n, 82n, 111n  
 Gramsci, Antonio, xix, 11 e n, 22, 248-250 e nn, 251, 257n, 259 e n, 260 e n, 261, 262 e n, 263n  
 Gramsci, Francesco, 250  
 Grandi, Giuseppe, 207 e n  
 Grasso, Sebastiano, 324n  
 Graus, František, 156n, 162n  
 Gravina, Gian Vincenzo, 183n  
 Grayson, Cecil, 38n  
 Gregorio IX (papa), 4  
 Grilli, Albert, 157n  
 Grimaldi, Marco, 89n, 99n  
 Grundmann, Herbert, 161n  
 Gruppioni, Giorgio, 271n  
 Gualdo Rosa, Lucia, 216n  
 Guastelloni, Pia, 127n  
 Guerra, Guido, 137  
 Guerrazzi, Francesco Domenico, 173  
 Guida, Francesco, xviii, 169n, 174n, 175n  
 Guidi (conti), 152  
 Guido Cavalcanti, 5, 7, 105 e n, 250  
 Guido da Polenta, 185  
 Guido di Montfort, 128

- Guido Guinizzelli, 100  
 Guillaume de Lorris, 160n  
 Guittone d'Arezzo, 152, 153  
 Hamilton, Heidi Ehernberger, 291n  
 Hartung von Hartungen, Christoph, 205n  
 Havelly, Nick, 197n, 266n  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 233  
 Herzen, Aleksandr, 170  
 Hissette, Roland, 98n  
 Hobsbawm, Eric J.E., 209n  
 Hofmannsthal, Hugo von, 295n  
 Hollander, Robert, 45n  
 Honess, Claire E., 66n., 145n, 146n  
 Hugo, Victor, 188  
 Iermano, Toni, 252n  
 Imbriani, Vittorio, 266 e n  
 Incontri, Lodovico, 170  
 Indizio, Giuseppe, 127n  
 Inglese, Giorgio, 29n, 38n, 49n, 59n, 85n, 140 e n, 159 e n  
 Ioffe, Dennis, 198n  
 Irace, Erminia, 279n  
 Isnardi Parente, Margherita, xvi  
 Jacoff, Rachel, 79 e n  
 Jacques de Vitry, 162 e n, 163, 164n  
 Jankowiak, François, 20n  
 Jean de Meung, 160n  
 Jellinek, Georg, 114  
 Jossa, Stefano, 197 e n, 266n, 267n  
 Jütte, Robert, 156n  
 Kantorowicz, Ernst, 1, 3, 4, 6, 112 e n, 121  
 Katenin, Pëtr, 172  
 Kavelin, Konstantin Dmitrievich, 170  
 Keen, Catherine, 82n  
 Kelly, Samantha, 75n  
 Kelsen, Hans, 56n, 114, 115 e n, 116, 117 e n, 120  
 Kempe, Margery, 80n  
 Kempshall, Matthew S., 61n  
 Keniston Mcintosh, Marjorie, 167n  
 Khardzhiev, Nikolai Ivanovich, 198  
 Kharms, Daniil Ivanovich (Daniil Charms), 198  
 Khazina, Nadežda, 173  
 Kline, Naomi Reed, 89n  
 Kologrigova, Elizaveta Vasil'evna, 172  
 Lambert, Malcolm D., 163n  
 Lami, Gian Franco, 27n, 307n  
 Lami, Giulia, 171n  
 Landolfi, Annalisa, 322n  
 Landoni, Elena, 159n  
 Lappin, Anthony J., 163n, 165n  
 Largaiolli, Matteo, xx  
 Largaiolli, Matteo, xx, 287n  
 Lattanzi, Vincenzo, 307n  
 Laviano-Tito, Pietro, 192n  
 Lazzarini, Lino, 280n  
 Lazzarini, Vittorio, 280n  
 Le Jan-Hennebique, Régine, 155 e n, 159n  
 Ledda, Giuseppe, 81n, 166 e n  
 Lefort, Claude, 2, 4  
 Lenkeith, Nancy, 79n  
 Lentano, Mario, 85n  
 Leonardi, Andrea, 205n  
 Leonardi, Claudio, 158n  
 Leonardi, Lino, 112n

- Leonardo  
 Leonardo da Vinci, 279  
 Lepri, Laura, 282n  
 Lepsius, Oliver, 115n  
 Lesnick, Daniel R., 162n, 163n, 164n  
 Levi, Primo, 286  
 Liborio, Mariantonia, 160n  
 Lionardo Aretino, vd. Bruni,  
 Lisini, Alessandro, 129n, 130n  
 Liszt, Franz, 188  
 Little, Lester K., 157n, 162n, 164 e n  
 Livio, Tito, xv, 80n, 87 e n  
 Lo Gatto, Ettore, 174n  
 Longo, Nicola, 324n  
 Longoni, Anna, 49n  
 Looney, Dennis, 233n  
 Losano, Mario G., 117n  
 Lozinskij, Mikhail Leonidovich, 172  
 Luca (evangelista), 284  
 Lucherini, Vinni, 125n  
 Ludovico IV di Baviera (imperatore del Sacro Romano Impero), xiii  
 Lugones, Leopoldo, 322 e n  
 Lulli, Virgilio, 283  
 Lummus, David, 88 e n  
 Luperini, Romano, 306n  
 Lutero, Martin, 2, 272  
 Luzzatto Voghera, Gadi, 250n  
 Maccarone, Michele, 56n  
 Machiavelli, Niccolò, 1, 3, 27, 28, 29 e n, 30-34, 35 e n, 36 e n, 37, 38-43 e nn, 190, 220, 261, 275, 305, 308  
 Magoun, Francis Peabody, 80n  
 Maidhof, Annelie, 291n  
 Maier, Bruno, 257n, 266n, 273n  
 Maiolo, Francesco, xv  
 Malatesta, Paolo, xx, 6, 282-284  
 Malato, Enrico, 89n, 143n, 144n  
 Malavolti (famiglia), 130, 131n  
 Malavolti, Donusdeo de', 130 e n, 134  
 Malavolti, Pia de', 128 -130 e nn  
 Malavolti, Ranuccio de', 130  
 Malavolti, Rinaldo de', 128, 129n,  
 Malevič, Kazimir Severinovič, xix, 193 e n, 194, 198, 199 e n  
 Malfatti, Andrea, 207  
 Maloyed, Christie L., 62n  
 Mamiani, Terenzio, 176, 190n, 192n  
 Mandelštam, Osip, xix, 194, 195 e n, 197, 198 e n, 199  
 Manfredi di Svevia (re di Sicilia), 141, 148  
 Manfredi, Michele, 186n  
 Mangini, Angelo Maria, 137n  
 Manselli, Raoul, 161, 164 e n, 165n  
 Mansen, Mirjam, 279n, 280 e n  
 Manzoni, Alessando, 173, 202, 275  
 Marani, Alma Novella, 322n  
 Maravall, José Antonio, 156n  
 Marazzi, Martino, 279n  
 Marchetti, Luciana, 128n  
 Marchetti, Michele, 117n  
 Marchetto, Giuliano, 115n  
 Marco Lombardo, 56, 66n, 72  
 Marcozzi, Luca, viii, xvi, 254n  
 Marigo, Aristide, 124n  
 Marinetti, Filippo Tommaso, 266  
 Marino, Giovan Battista, 261  
 Marpicati, Arturo, 220, 221n

- Marramao, Giacomo, xiv  
 Marrocchi, Mario, 132n  
 Marsilio da Padova, 48, 54 e n, 55n, 98, 308, 310  
 Martelli, Mario, 35n, 38n, 118n  
 Martellotti, Guido, 258n  
 Martini, Simone, 125  
 Marucci, Valerio, 138n, 189n  
 Marx, Karl, 8, 233, 245, 202  
 Masi, Alessandro, 173n  
 Massari, Giuseppe, 190n  
 Matteo da Parigi (Matthew Paris), 162  
 Matteucci, Nicola, 303n  
 Maugain, Gabriel, 188n  
 Mazzini, Giuseppe, 171, 173, 202, 203, 270  
 Mazzoni, Francesco, 45n, 256n  
 Mazzoni, Guido, 220  
 Mazzotta, Giuseppe, 238n, 247n  
 Mazzucchi, Andrea, 139n, 143n, 144n  
 McIntosh, Marjorie K., 167n  
 Mecacci, Enzo, 123n  
 Medici (famiglia), 37  
 Medici, Lorenzo de' (il Magnifico), 27n  
 Medici, Lorenzo, 315n, 318n  
 Meier, Franziska, 96n, 138n  
 Melandri, Enzo, 27n  
 Melgunov, Sergei Petrovich, 170  
 Mengaldo, Pier Vincenzo, 45n, 50n, 95n, 125n, 256n  
 Mercadante, Francesco, 304n, 307n  
 Mercuri, Chiara, 36 e n, 43n  
 Mercuri, Roberto, 79n  
 Merlino, Antonio, 117n  
 Mézières, Alfred, 218, 219n  
 Micheli, Raffaella, 132n  
 Miethke, Jürgen, 55n  
 Milanese, Gaetano, 129n  
 Milani, Giuliano, 82n, 139n, 153n  
 Min, Dmitrij Egorovic, 172, 174  
 Minaev, Dmitrij Dmitrijevič, 172  
 Mitarotondo, Laura, xix, 227n  
 Mitre, Bartolomé, 323 e n, 325  
 Molè, Enrico, 318, 319n  
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 271  
 Mollat, Michel, 155 e n, 156n, 158 e n, 159n-161n  
 Momigliano, Attilio, 151n, 220, 223n  
 Monateri, Pier Giuseppe, 114n, 117n  
 Montano, Rocco, 47n, 54n, 313  
 Monti, Vincenzo, 183n, 203  
 Mordenti, Raul, xix, 255n  
 Mordini, Maura, 130n, 131n  
 More, Thomas, 16, 27  
 Morello, Vincenzo, 250, 251, 257  
 Mosse, George, 213 e n  
 Motta, Uberto, 139n  
 Muñoz, Antonio, 79n  
 Muratore, Umberto, 11n  
 Muscetta, Carlo, 151n  
 Mussato, Albertino, 88n  
 Mussolini, Benito, 205n, 221, 279, 281, 283, 316, 318  
 Nardi, Bruno, 5, 45n, 48n, 54n, 57n, 95n, 107n, 119 e n, 138n, 244n, 256n, 258 e n, 309, 312

- Nardoni, Davide, 24n  
 Nequirito, Mauro, 205n  
 Nerozzi, Giacomo, 210n  
 Nieddu, Giuseppina, 237n  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 303  
 Nikulas of Munkathvera, 80n  
 Niño Rodríguez, Antonio, 315n  
 Noli, Valeria, 321n  
 Noventa, Franca, 305n  
 Noventa, Giacomo, 304, 305n  
 O'Connell, Daragh, 61n  
 Ocampo, Victoria, 322 e n  
 Oliveto, Luigi, 123n  
 Omero, 258  
 Orlando, Vittorio Emanuele, 319n  
 Orsini, Raffaella, 117n  
 Ortenberg, Veronica, 80n  
*Ottimo commento*, 82  
 Ovidio, Publio Nasone, xv, 80n, 87 e n  
 Ozanam, Federico, 188  
 Padoan, Giorgio, 45n  
 Padula, Antonio, 266n  
 Palanti, Mario, 322  
 Pallaver, Günther, 280n  
 Palliser, David M., 162n  
 Palumbo, Matteo, 63n  
 Pampaloni, Geno, 305n  
 Pannocchieschi, Nello de', 128 e n, 129  
 Papi, Cecilia, 133n  
 Papini, Giovanni, 266  
 Paravicini Bagliani, Agostino, 127n  
 Parente, Ulderico, 180n  
 Parini, Giuseppe, 173  
 Parisi, Vincenzo, 307n  
 Parodi, Ernesto Giacomo, 50n, 54n, 119n, 278, 279 e n  
 Pascoli, Giovanni 266, 308  
 Passamani, Bruno, 205n, 207n  
 Passarge, Clara, 250  
 Passerin d'Entrèves, Alessandro, x, 14 e n, 50n  
 Patrono, Mario, 114n, 115n  
 Paulo, Heloisa, 317n  
 Pazzi, Enrico, 251  
 Pegoretti, Anna, xix  
 Pellegrini, Flaminio, 119n  
 Pellegrini, Luigi, 162n  
 Pellegrini, Michele, 133n  
 Pellegrini, Paolo, 140n  
 Pellico, Silvio, 169 e n, 173, 185 e n  
 Pellizzi, Camillo, 29n  
 Pena Rodríguez, Alberto, 317n  
 Pennington, Kenneth, 75n, 111  
 Pepe, Gabriele, 184 e n, 185 e n  
 Pérez Carrasco, Mariano, 322n  
 Perez, Paolo, 182n  
 Peticari, Giulio, 183 e n  
 Pertici, Roberto, 185n  
 Pertile, Lino, 81n  
 Peterlongo, Giovanni, 290n  
 Petralia, Giuseppe, 138n  
 Petrarca, Francesco, 171, 173, 179, 203, 215, 216-218 e nn, 219, 220, 221 e n, 222, 224 e n, 225, 226, 227 e n, 228-232, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258 e n, 259, 261, 265, 276  
 Petrocchi, Giorgio, 77n, 79n  
 Petronio, Giuseppe, 216 e n, 231n  
 Pézard, André, 188n

- Pezzimenti, Rocco, xiv, 12n, 14n, 16n, 18n, 19n, 20n, 22n, 24n  
 Piacentini, Angelo, 113n  
 Pianciani, Giovanni Battista, 190n, 181n  
 Piatti, Pierantonio, 133n  
 Piattoli, Renato, 127n  
 Picardi, Nicola, 120n  
 Piccinni, Gabriella, 130n, 133n  
 Piccolomini, Enea Silvio, v. Pio II  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 27n  
 Picone, Michelangelo, 81n  
 Pier Damiani, 159 e n, 166  
 Pier Pettinaio, 132  
 Pietro di Belleperche, 20  
 Pietro il Venerabile (abate di Cluny), 131  
 Pietrobono, Luigi, 45n, 47n, 267  
 Pinto, Antonio, 171n  
 Pinto, Michelangelo, xviii, 169, 170 e n, 173, 174 e n, 175-177  
 Pio II (papa), 134n  
 Pio IX (papa), 191  
 Pipino il Breve (re dei Franchi), 184  
 Pirandello, Luigi, 276n  
 Piron, Sylvain, 46n  
 Pirovano, Donato, 89n, 99n  
 Pisa, Beatrice, 316n, 317n  
 Pistelli, Ermenegildo, 59n, 119n  
 Platone, xvi, 101, 229  
 Plebe, Armando, 262n  
 Pombeni, Paolo, 287n, 298n  
 Portinaro, Pier Paolo, 29n  
 Potapova, Zlata M., 169n, 174n  
 Prandi, Stefano, 144n  
 Pretelli, Matteo, 315n  
 Preve, Costanzo, xix, 233 e n, 234 e n, 233  
 Prezzolini, Giuseppe, 266  
 Pricoco, Salvatore, 158n  
 Prinzivalli, Emanuela, 161n  
 Proclo, 101  
 Prodi, Paolo, 248n  
 Prudlo, Donald S., 160n, 163n, 164  
 Puccetti, Valter Leonardo, 138n  
 Punzi, Arianna, 322n  
 Puškin, Aleksandr Sergeevič, 169n, 172, 176  
 Quaglioni, Diego, xvi, 51n, 75n, 87n, 112n, 113n, 116n, 120n, 138n, 239n  
 Quinet, Edgar, 188  
 Quondam, Amedeo, 179n, 216, 217n, 253n  
 Rachmaninov, Sergej Vasil'evič, 169  
 Rajna, Pio, 119n  
 Randone, Enzo, 303n  
 Ranzi, Guglielmo, 118, 204 e n, 205n, 207 e n, 208n, 209 e n, 212n, 213 e n  
 Raponi, Elena, 295n  
 Rastignac, v. Morello, Vincenzo  
 Raterio di Verona (vescovo), 158 e n  
 Re, Giovanni Battista, 298n  
 Redon, Odile, 134n  
 Reggio, Giovanni, 37n  
 Regoli, Roberto, 20n  
 Renier, Rodolfo, 278 e n  
 Repetti, Emanuele, 184 e n, 185  
 Ricci, Corrado, 79n, 266 e n, 272n, 273n, 279 e n

- Ricci, Pier Giorgio, 117 e n, 118 e n, 119, 120, 216n, 258n  
 Riconda, Giuseppe, 303n  
 Ridolfi, Roberto, 38n  
 Righi, Maria Luisa, 250n  
 Rigo, Paola, 143 e n, 144  
 Rigo, Paolo, 138n  
 Rigon, Antonio, 161n, 163n, 166n  
 Riis, Thomas, 169n  
 Ritter, Gerhard, 27 e n  
 Roberti, Anna, 169n  
 Roberto d'Angiò (re di Sicilia), 75n, 78n  
 Rocco, Alfredo, 270  
 Roche Arnas, Pedro, 69n Rodano, Franco, 262 e n  
 Rodari, Gianni, 169n  
 Rodin, Auguste, 207n  
 Rodolfi, Anna, 68n  
 Romagnoli, Sergio, 151n, 190n  
 Romani, Fedele, 251  
 Romano, Serena, 156n  
 Romolo (re di Roma), 24  
 Ronconi, Giorgio, 280n  
 Roon-Basserman, Elisabeth von, 47n  
 Roques, René, 101n  
 Rosier-Catach, Irène, 67n  
 Rosmini, Antonio, 11n, 22 e n, 23 e n, 181, 182 e n, 183 e n, 304  
 Rossetti, Dante Gabriel, 185, 249  
 Rossi, Maria Clara, 161n  
 Rossi, Vittorio, 259  
 Rostagno, Enrico, 119 e n  
 Rubini, Giuseppe, 172  
 Ruggieri degli Ubaldini, 151  
 Russi Luciano, 227n, 306n  
 Russo, Luigi, 251  
 Russo, Vittorio, 73n  
 Ruth, Emil, 271n  
 Sacerdoti, Gilberto, 57n  
 Saltarelli, Lapo, 133n  
 Salvani, Provenzano, 126 e n, 127, 128  
 Salvetti, Patrizia, 316n, 320n  
 Sambin, Paolo, 280n  
 Sandonà, Augusto, 212n  
 Sangirardi, Giuseppe, 266n  
 Sanguinetti, Federico, 18n  
 Sansedoni, Ambrogio, 134  
 Santagata, Marco, 113n, 116n, 138n, 140 e n, 143, 144 e n  
 Sapegno, Natalino, 17n, 159n, 220  
 Sasso, Gennaro, 3, 27 e n, 28 e n, 31n, 32 e n, 33 e n, 36-38 e nn, 39n, 40n, 42 e n, 47n, 57n, 267n-269n  
 Sbordonì, Chiara, xv, 79n, 80n, 89n  
 Sbriccoli, Mario, 120n  
 Scalessa, Gabriele, 202n  
 Scartazzini, Giovanni Andrea, 294 e n, 295n  
 Scazzola, Giovanni Antonio, 223n, 224n  
 Schiaparelli, Celestino, 80n  
 Schiffrin, Deborah, 291n  
 Schmitt, Carl, 238  
 Schulze, Thies, 292n  
 Scorrano, Luigi, 279 e n  
 Scott, John A., 73n  
 Scotti, Mario, 179n  
 Secchi Tarugi, Luisa, 218n  
 Sedakova, Olga, 172

- Senellart, Michel, 35n  
 Sergi, Giuseppe, 271  
 Serianni, Luca, 288n  
 Servio Tullio, 24  
 Settembrini, Luigi, 274n  
 Severino, 36, 46 e n  
 Shakespeare, William, 22, 271, 276 e n, 324  
 Shaw, Prudence, 59n, 118 e n, 119n  
 Sica, Mario, 129n  
 Sicardi, Enrico, 251  
 Sigerico di Canterbury, 80n  
 Sighele, Scipio, 203 e n  
 Sigieri di Brabante, xvii, 5-7  
 Silvestrini, Flavio, viii, xv, 27n, 52n, 62n, 306n  
 Simonetti, Piero, 129n  
 Skinner, Quentin, 35 e n  
 Slater, Terry R., 162n  
 Sobocki, Sebastian I., 80n  
 Sodi, Manlio, 130n  
 Solari, Gioele, 57n  
 Solmi, Arrigo, 54n, 55n, 206, 221 e n, 222 e n, 272 e n  
 Šopova, Penka, 177n  
 Sordello da Goito, 208 e n, 209, 236, 269  
 Sorgi, Giuseppe, 181n  
 Soria, Carlos, 15n  
 Soria, Donatella, 117n  
 Sottong, Heather Renee, 323n  
 Sozzi, Bortolo Tommaso, 38n  
 Sozzi, Lionello, 188n  
 Spanu, Andrea, 318n, 319n, 321n  
 Spasov, Radoslav, 177n  
 Spaventa, Bertrando, 223, 225  
 Spriano, Paolo, 31n, 58n  
 Stavrianos, Leften S., 176n  
 Stazio, Publio Papinio, 36, 151  
 Stefanini, Ruggiero, 324  
 Stefano II (papa), 184  
 Steinberg, Justin, 68n, 112 e n, 113 e n  
 Steiner, Carlo, 219n  
 Stocchi-Perucchio, Donatella, xix, 66n, 111, 233n, 244n  
 Stopani, Renato, 80n  
 Storey, Wayne H., 137n  
 Strafforello, Gustavo, 172  
 Stuck, Franz von, 207n  
 Sturzo, Luigi, 295  
 Sullivan, Mary Elizabeth, 62n  
 Tabarroni Andrea, 118n, 120n  
 Tagliabue, Mauro, 134n  
 Tannen, Deborah, 291n  
 Tarantino, Antonio, 304n  
 Tasso, Torquato, 203  
 Tavoni, Mirko, 137n  
 Tedeschi, Francesco, 207n  
 Terracciano, Pasquale, 224n  
 Terzoli, Maria Antonietta, 85n  
 Testoni Binetti, Saffo, 230n  
 Thiesse, Anne-Marie, 209n  
 Thompson, Augustine, 160n, 163n, 164 e n, 165n  
 Tiezzi Maestri, Paolo, 125n, 130n  
 Titov, Nikolaj Alekseevič, 170  
 Tobia, Bruno, 171 e n, 213n  
 Todeschini, Giacomo, 159n, 164  
 Toffanin, Giuseppe, 220  
 Togliatti, Palmiro, 254, 260, 301 e n

- Tognarelli, Chiara, 211n  
 Tollo di Prata, 129, 130  
 Tolomei (famiglia), 129  
 Tolomei, Baldo de', 127n  
 Tolomei, Bernardo de', 134 e n  
 Tolomei, Pia de', v. de' Malavolti, Pia  
 Tommaseo, Niccoló, 182 e n, 184 e n, 188 e n, 189 e n  
 Tommaso d'Aquino, 5-7, 11, 12 e n, 13, 14 e n, 15 e n, 48n, 55, 90, 103, 163 e n, 166, 167, 229, 305, 306, 309, 313 Tongiorgi, Claudio, 207n  
 Torraca, Francesco, 220  
 Tranquilli, Vittorio, 262 e n  
 Treherne, Matthew, 66n, 146n  
 Triboniano, 18  
 Troisi, Dante, 281, 282 e n  
 Trotsky, Lev, 195, 196 e n, 197, 199  
 Trovato, Paolo, 38n  
 Troya, Carlo, 184 e n, 185 e n, 186n, 275n  
 Tumiatì, Gaetano, 281, 282 e n  
 Turgenèv, Ivan, 170  
 Turgenèv, Nikolaj, 170  
 Turrini, Patrizia, 123n, 126n, 132n, 133n  
 Twain, Mark, 176  
 Ugolino della Gherardesca, 151, 283  
 Uguccone della Faggiola, 184 e n  
 Ulisse, 6, 151, 283  
 Valentini, Roberto, 80n  
 Valentini, Tommaso, 304n  
 Valla, Lorenzo, 51n  
 Valli, Luigi, 308  
 Vallone, Aldo, 180 e n, 184n  
 Vandelli, Giuseppe, 46n, 119n  
 Vanni Fucci, 249  
 Varanini, Gian Maria, 123n, 218n  
 Varanini, Giorgio, 125n  
 Vasoli, Cesare, 45n, 49n, 52n, 256n  
 Vauchez, André, 162n  
 Vecchi Pinto, Elena, 170n  
 Vecchio, Giorgio, 298n  
 Veglia, Marco, 188n, 210n  
 Vendittelli, Marco, 127n  
 Veneziani, Marcello, 234 e n, 235n  
 Vernani, Guido, 307  
 Vettori, Francesco, 35, 36  
 Vico, Giambattista, 25 e n, 266  
 Vieusseux, Giovan Pietro, 184  
 Villa, Claudia, 116n, 144n  
 Villani, Giovanni, 132  
 Villemain, Abel-François, 188  
 Vinay, Augusto, 56n, 57n  
 Vinciguerra, Antonio, 291n  
 Virgilio, Publio Marone, xv, 8, 21-23, 25, 36, 80n, 85, 87 e n, 91, 92, 142, 147, 153, 182, 203, 208, 209, 258, 285, 293, 297, 309  
 Vittorio Emanuele II (re d'Italia), 251, 252, 272  
 Vogelweide, Walther von der, 205, 206  
 Voltaire (François-Marie Arouet), 266  
 Vossler, Karl, 57n, 236, 269n  
 Webb, Heather, 81n  
 White, Frederick H., 198n  
 Wiese Rebagliati, Jorge, 66n

Wimsatt, William K., 34, 35n  
Witte, Karl, 116 e n, 119, 184 e n  
Wolf, Kenneth Baxter, 164 e n  
Ximenes, Ettore, 207  
Yeager, Robert F., 238n  
Zaccarello, Michelangelo, 137n  
Žakula, Tijana, xix  
Zanin, Enrica, 138n  
Zingarelli, Nicola, 78n  
Ziolkowski, Jan M., 81n  
Zocchi, Arnaldo, 177  
Zocchi, Cesare, 177, 201, 206,  
207n, 208 e n  
Zucchetti, Giuseppe, 80n  
Zumbini, Bonaventura, 219n



Questa raccolta di saggi nasce dall'esigenza di riconsiderare il pensiero politico dantesco e la sua ricezione attraverso diverse prospettive metodologiche e disciplinari: storica, letteraria, politologica, giuridica e filosofica. I saggi qui riuniti sono una rielaborazione di relazioni presentate al Convegno Internazionale "Dante e la politica", tenutosi all'Università di Roma Tre il 6 e 7 maggio 2021 con il patrocinio del Comitato Nazionale per le celebrazioni del settecentenario dantesco. Gli autori hanno affrontato sia il pensiero politico di Dante così come espresso nelle diverse opere e nel suo contesto storico e teorico, sia la mutevole e talvolta controversa ricezione che lo ha contraddistinto. Il volume non solo offre un quadro ampio e articolato delle conoscenze acquisite in materia, ma presenta anche nuovi spunti esegetici ed interpretativi che mirano a stimolare l'avvio di ulteriori riflessioni sui vari aspetti del pensiero politico dantesco.

### **FRANCESCO MAIOLO**

insegna Filosofia politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Roma Tre. Si è occupato, fra l'altro, degli sviluppi del lessico politico fra alto medioevo e prima età moderna, e della riflessione sul potere nel paradigma post-moderno. È autore di numerosi contributi in volumi e riviste scientifiche. Fra i suoi scritti si segnalano: *Medieval Sovereignty. Bartolus of Saxoferrato and Marsilius of Padua* (Delft 2007); *Foucault e la sovranità* (Roma 2012).

### **LUCA MARCOZZI**

insegna Letteratura italiana nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Roma Tre. I suoi interessi sono rivolti soprattutto a Dante, Petrarca e alla letteratura del Rinascimento. Tra le pubblicazioni dantesche, la cura di *Dante e la retorica* (Ravenna 2017), il commento alla *Comedia* di Dante con figure dipinte nell'Edizione nazionale dei commenti danteschi (Roma 2015), e numerosi contributi in volumi e riviste.

### **FLAVIO SILVESTRINI**

insegna Storia del pensiero politico presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Roma Tre. Si è occupato in prevalenza di storia dell'idea di pace e di temi a cavallo con la storia delle istituzioni rappresentative. A Dante politico, tra i vari contributi, ha dedicato due monografie: *'Iugum libertatis': Dante e la lettura politica del libero arbitrio* (Roma 2012) e *Gli «invidiosi veri» della politica. Il «Monarchia» dantesco e la scienza del sillogismo* (Roma 2012).