

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.