

I difetti dell'anima dell'animale politico

ROSSEND ARQUÉS

Universitat Autònoma de Barcelona
Societat Catalana d'Estudis Dantescos

1. La *partizione* e le sue conseguenze

La *Commedia* è un catalogo di violenza e divisione individuale e sociale. La società che ne emerge sembra destinata irrimediabilmente alla perdizione. I canti VI dell'*Inferno* e del *Purgatorio* sono come atti notarili che documentano la situazione di lotta e scontro senza esclusione di colpi fra tutti i cittadini, nelle e tra le urbi che il poeta conosce direttamente o di cui ha sentito parlare.

Prima di procedere nell'analisi dell'anima dell'animale politico e del suo errare, vorrei ricordare alcuni degli episodi salienti delle lotte politiche di quel tempo, partendo da quelli più vicini a Dante per giungere a quelli più distanti e/o appartenenti a spazi politici più vasti, senza dimenticare che, com'è noto, Dante non ha mai fatto un'esplorazione sistematica di nessuna delle violente situazioni sociali e politiche, sia urbane sia extraurbane a lui contemporanee, con l'unica eccezione di Firenze, e anche qui in modo discontinuo e con varie sovrapposizioni.

Firenze è ovviamente il nucleo centrale della sua condanna perché questa città incarna tutti i mali che affliggono la società del suo tempo, vero crogiolo di quell'avarizia e cupidigia da cui essi scaturiscono. La profezia di Ciacco (*Inf.* VI 49-51) ne fornisce la prima raffigurazione. In essa spicca la dicotomia tra un oscuro futuro di violenza (che di fatto per Dante autore è già presente) e un sereno passato di pace, tra lo scontro e la faziosità da una parte ("la città partita") e la concordia dall'altra ("vita serena", v. 51). La città "partita", in balia del gruppo dominante, ora dei

Bianchi ora dei Neri, tocca il culmine della discordia nel tormentato periodo che coincide con l'espulsione di entrambe le fazioni, il successivo rientro dei Neri e la conseguente punizione di alcuni dei seguaci dei Donati, la cacciata dei Bianchi (novembre 1301), la loro proscrizione (gennaio-ottobre 1302) da parte dei Neri con l'intervento di Bonifacio VIII, che già nel 1300 aveva cospirato a favore dei Neri. Pur essendo in pochi, i miei concittadini non sono stati capaci di trovare un comune terreno d'intesa accecati dalla superbia, dall'invidia e dall'avarizia, le tre faville che hanno acceso i loro animi, sentenza Ciacco in chiusura (vv. 73-75). La condanna di questi stessi vizi nei quali la città di Firenze e i suoi abitanti si sono particolarmente distinti tanto da meritare una presenza di tutto rispetto nell'*Inferno* dantesco, ritorna nel canto di Ulisse (*Inf.* XXVI 1 sgg.) e nell'episodio di Farinata (*Inf.* X), lo sdegnoso personaggio che, levando il ciglio "un poco in suso", racconta con orgoglio di aver cacciato per ben due volte dalla città gli antenati di Dante perché "furo avversi / a me e a miei primi e a mia parte". Per non tacere l'episodio di Mosca dei Lamberti (*Inf.* XXVII 103-111), colpevole secondo una diffusa tradizione locale, di aver dato origini alle lotte fratricide tra guelfi e ghibellini a Firenze e poi in tutta la Toscana,¹ né quello di Bocca degli Albati (*Inf.* XXXII 80), il protagonista del tradimento di Montaperti, che provoca lo scatto violento di Dante, quasi rinnovando la violenza, le minacce, i gesti crudeli vissuti da entrambi i protagonisti: da un lato il latrante traditore si difende disperatamente per salvaguardare il segreto del proprio nome infamante, dall'altro il giustiziere della storia che attacca senza pietà per smascherare, in nome della verità, il guelfo rinnegato, ultimo dei tanti empi che affollano il cerchio nono, come Camicione e Carlino dei Pazzi (*Inf.* XXXII 68-69). Firenze, ormai spoglia di ogni virtù, e ogni giorno più vicina al baratro dell'infesta rovina (*Purg.* XXIV 81), diventa oggetto dell'ironia dantesca in *Purg.* VI 127-151 quando il poeta afferma con amarezza che essa può ben godere ed essere soddisfatta del modo in cui amministra i suoi cittadini e della brutale mutevolezza dei regimi politici la cui efferatezza è in un certo modo mitigata dalla profezia di Forese (già

attuatisi quando Dante scrive) circa la morte tragica del nemico giurato di Dante, Corso Donati.

Dante piano piano si è separato dalla visione partitica e per quanto in gioventù abbia abbracciato la fazione dei Bianchi, ora si sente così sopra le parti, che può trattare tutti con disprezzo. Quel *cotali* di *Par.* VI 97 segna proprio questa distanza raggiunta: per Dante guelfi e ghibellini, neri e bianchi sono soltanto l'origine di tutti i mali sia per la città sia per il paese, giacché non rispettano l'emblema universale posto da Dio a custodia della pace e dell'ordine del mondo, anzi gli oppongono i segni *privati*: il giglio d'oro, emblema della casa di Francia (i guelfi), il segno dell'Impero, l'aquila (i ghibellini) (*Par.* VI 100-108). La casa di Francia, ai tempi in cui Dante, riconciliatosi con Cangrande della Scala, ha definitivamente e compiutamente abbracciato la causa dell'impero, diventa addirittura il simbolo concreto della scissione del potere universale e la causa primaria dell'impossibilità che un giorno si avveri il disegno di un potere universale unico, giacché essa, con le sue spinte particolaristiche (potremmo dire nazionalistiche) s'inserisce come un terzo incomodo nella dialettica Papato / Impero, seminando i germi della divisione universale.²

Questi sono alcuni dei riferimenti alla realtà politica fiorentina a lui più o meno contemporanea presenti nella *Commedia*, considerati qui secondo un ordine di apparizione nella narrazione, e che possono essere collocati nel quadro complessivo dei momenti faziosi censiti da Bruni (2003: 101): "1. il mito delle origini di Firenze e la parentela tra Firenze e Fiesole, Firenze e Roma (Villani I-V); 2. il matrimonio di Buondelmonte dei Buondelmonti e la scissione tra guelfi e ghibellini (121; Villani VI xxxviii); 3. la cacciata da Firenze dei guelfi nel 1248 (Villani VII xxxiii); 4. il rientro dei guelfi e le cacciate dei ghibellini nel 1251 e nel 1258 (Villani VII xlII-xlii e lxy); 5. il rientro dei ghibellini e la seconda cacciata dei guelfi nel 1260 (Villani VII lxxviii-lxxix e lxxxi); 6. il secondo rientro dei guelfi e la cacciata definitiva dei ghibellini nel 1266-67 (Villani VIII xv); 7. la divisione dei guelfi in bianchi e neri nel 1301 (Villani IX xxxix)" (Bruni 2003).

Nessuna regione, però, è indenne dalla corruzione e dalla faziosità che imperversano ovunque. Le popolazioni che vivono lungo l'Arno sono sempre più simili per i loro costumi a degli animali, privi, come sono, di qualsiasi virtù. La Romagna, poi, i cui rampolli, per invidia, hanno deturpato l'onore delle loro famiglie, ora è infestata da tiranni, da "signorotti" che ostentano il potere senza averne nessun titolo, piccoli capi banda giunti alla signoria delle città con l'inganno e la violenza. E ancora le faide dei Montecchi e dei Capuleti, tra Verona e Cremona, e quelle dei Monaldi e dei Filippeschi ad Orvieto, o le sordide politiche dei tiranni di Flegetonte – denominazione attribuita loro da Carpi (2004: 325-455). Tra di essi spiccano Ezzelino III da Romano, il crudele Obizzo II d'Este e altri piccoli signorotti locali che in quell'ultimo scorcio di secolo si impadroniscono illegalmente del potere approfittando delle lotte interne che dilaniano le loro città (*Inf. XII* 104-139). Le sue vicende fiorentine, quelle vissute presso i castelli feudali dell'Appennino e infine quelle sperimentate nella Verona di Cangrande coincidono con altrettante tappe evolutive del suo pensiero politico, che, partendo dal guelfismo approda alla filosofia dell'imperialismo, maturata presso Cangrande della Scala, passando per l'esperienza del potere dei signorotti marchigiani. Insomma l'Italia tutta e la Chiesa intera sono, di fatto, delle grandi prostitute, rivolte soltanto alla cura dei beni terreni (*Inf. 19*); fanno eccezione in certo modo alcuni dei Cangrande che da tiranni erano diventati vicari imperiali.³

2. Cause sociali della *partizione* (la *Monarchia*)

Ma quali sono le cause della corruzione generale della società? Nardi in "Dante profeta" le individua nella corruzione della Chiesa:

E la cagione di questa decadenza? Ancora una volta la gente di chiesa, "la gente ch'al mondo più traligna" [Par. XVI 58-60]. Essa, osteggiando l'impero, ha impedito che questo esercitasse in Italia la funzione moderatrice del "cavalcatore de la umana volontade" [Conv. IV ix 10], al quale Dio ha ordinato di tenere a freno la cupidigia (Nardi 1990: 305).

Non c'è dubbio che Dante vede nella Chiesa il principale ostacolo perché l'Imperatore possa esercitare il ruolo assegnatogli dalla Provvidenza. Proprio per questo in diversi luoghi della sua opera egli scaglia violenti invettive contro tutti quelli che cercano di difendere la legittimità del potere temporale del Papa (come i cosiddetti *decretalisti* che frantendono sistematicamente le Sacre Scritture); ma soprattutto contro coloro che fondano questa loro teoria sull'autenticità della donazione di Costantino, senza ricordare che

Constantinus alienare non poterat Imperii dignitatem, nec
Ecclesia recipere (*Mon. III X*). [Costantino non poteva cedere
l'autorità dell'impero né la chiesa riceverla].

A nessuno è lecito usare del proprio potere per agire in modo diverso all'incarico assunto. In quest'ottica la divisione dell'Impero è un'azione del tutto difforme rispetto alla missione di cui l'Imperatore è investito: mantenere il genere umano soggetto a un unico volere e ad un unico non volere. Entrambe le istituzioni, inoltre, hanno dei fondamenti diversi: la Chiesa ha i suoi in Gesù Cristo; l'Impero nel diritto umano, e da qui le loro diversissime funzioni. Non è adesso il momento di entrare nel nocciolo di questa questione che tra l'altro è stata sviscerata da tanti studiosi perché ci devierebbe dall'argomento che ci siamo posti.

“Tutti i mali di cui soffre l'umanità dopo la Redenzione traggono origine dall'inausta donazione di Costantino” afferma Nardi (1990: 276), e comunque per Dante essa costituisce una vera e propria sciagura. Basti citare alcuni dei passi della *Commedia* in cui, servendosi di versetti dell'Apocalisse di Giovanni (*Apoc. 17.1-3*: “Vieni, ti farò vedere la condanna della gran prostituta che siede presso le grandi acque; con lei si sono prostituiti i re della terra... E vidi una donna seduta sopra una bestia scarlatta... con sette teste e dieci corna”), non risparmia insulti alla chiesa, in generale, corrotta e colpevole dei peccati di simonia, di cupidigia e di asservimento ai vari re (“puttaneggiar coi regi a lui fu vista” (*Inf. XIX 108*) si riferisce al legame tra la Chiesa e il re di Francia, Filippo il Bello)⁴, e a Roma in particolare, come raffigurazione della curia papale corrotta (“Sicura, quasi rocca in alto monte, / seder sobresso

una puttana sciolta / m'apparve con le ciglia intorno pronte", (*Purg.* XXXII 148-150). E tutto ciò per quella causa prima (*matre*) da cui sono derivati tutti i mali che il potere temporale ha tratto con sé:

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)⁵

Dobbiamo, però, chiederci se è questa l'unica causa oppure se ci sono altri fattori concomitanti di pari o simile importanza. A questo proposito è da sottolineare che in *Purg.* VI una delle invettive è proprio contro l'imperatore Alberto I d'Austria colpevole di "non aver agito", di essere stato negligente, cioè di aver sbrigliato il cavallo dell'Impero, fino a farlo diventare "indomito e selvaggio", quando il suo mandato era precisamente il contrario: domarlo e guidarlo anche con gli arcioni, cioè anche con la violenza, qualora fosse necessario. Per questo imperatore e per la sua schiatta, "distratta" dalla "cupidigia" in terre germaniche, Dante, infuriato, chiede una punizione esemplare, giusto monito ai loro successori affinché non ricadano nello stesso errore. È questa una diretta allusione ad Arrigo VII (Enrico VII di Lussemburgo), l'atteso principe la cui venuta in Italia doveva ristabilire la pace fra i contendenti delle varie città italiane e che invece mantenne un atteggiamento ambiguo e distaccato nei loro confronti. Ma l'invettiva tocca anche il padre di Alberto, Rodolfo d'Asburgo ("Rodolfo imperador" comparirà in *Purg.* VII 91 tra i principi negligenti, nella valletta dei Principi e sarà citato in *Par.* VIII 72), colpevole secondo Dante di preoccuparsi soltanto di "crescere suo stato e signoria in Alamagna, lasciando le 'mprese d'Italia per accrescere terra e podere a' figlioli" (come scrive Villani VIII, CXLVI, 70). La sua discesa in Italia avrebbe potuto essere l'evento risolutivo in grado di equilibrare i sistemi politici della penisola italiana (il giardino dell'Impero), per quanto giacesse da tempo abbandonata,⁶ lasciata in balia delle lotte fratricide tra le fazioni imperiale e antiperiale, qui rappresentate rispettivamente dal partito ghibellino e da quello guelfo (*Purg.* VI 106). L'insensibilità dell'imperatore è una conferma del fatto che il sentimento dell'amore non alberga più in Italia e nel mondo

("Vieni a veder la gente quanto s'ama!"), a tal punto che o Dio stesso (Giove) si è dimenticato degli italiani, oppure agisce secondo dei piani occulti e imperscrutabili, fuori della portata della comprensione umana e atti a servirsi del male come strumento di affermazione del bene.

Marco Lombardo ci fornisce un'ulteriore testimonianza della tragedia derivata dall'assenza dell'autorità imperiale:

Ben puoi veder che la mala condotta
è la cagion che'l mondo ha fatto reo,
e non natura che'n voi sia corrotta. (*Purg.* XVI 103-105)

Spenti dunque i due soli, cioè la Chiesa che doveva indirizzare l'umanità alla beatitudine della vita eterna e l'Impero che doveva portarla alla "beatitudine di questa vita", l'Italia e tutte le città della Terra sono immerse nel pantano di una corruzione senza via d'uscita e il peggio è che in un simile desolante panorama non si erge nessun eroe salvatore, soltanto un manipolo di giusti desiderosi di morire per la tremenda situazione in cui versa l'umanità (*Purg.* XVI 121-126).

Proprio quando Dante scrive *Purg.* XX, però, le cose non stanno esattamente così. Tra l'impero e la chiesa si è inserito quello che Fenzi (2004: 103) chiama un "terzo incomodo": la Casa di Francia, colei che ha disseminato la *mala pianta* della *divisione* destinata ad infestare l'orbe intero. "Detto grossolanamente –scrive Fenzi- ciò che offende Dante non è tanto un esplicito comportamento anti-imperiale, quanto la pura e semplice indifferenza e i suoi devastanti effetti. Per Luigi IX, chiaramente, l'Impero è un cane morto" (2004: 86-87). Tramontato l'Impero, i popoli si ridividono. Piano piano si fanno strada le teorie che mettono in discussione la necessità dell'Impero.⁷ Dante, dapprima nel *Purgatorio* per bocca di Marco Lombardo e poi in *Monarchia*, si scaglia contro la diabolica operazione che si cela dietro il tentativo di Luigi IX, il *re santo*, di riunire in se stesso i due poli, vale a dire il potere regio e quello ecclesiastico. Avendo questi come unico fine l'acquisizione per decreto dei beni della Chiesa, con la conseguente sua esautorazione, e negando, d'altro canto, l'autorità dell'imperatore, il solo che potrebbe, invece, garantire la giustizia tra gli uomini, è il motore che mette in

funzione una politica dagli effetti esiziali tanto per l'Impero quanto per la Chiesa. È dunque il Re santo la vera *mala pianta* che nei suoi ultimi anni di vita Dante combatte con tutte le forze rimastegli, perché rappresenta un ossimoro insopportabile. Se non fosse bastato il giudizio sarcastico sulle *sacrate ossa* (*Purg.* XX), frecciata a Luigi IX e al suo culto, la condanna delle malfatte dei re francesi che minacciano di corrompere l'intera umanità è espressa nel canto XXXII del *Purgatorio* in modo velato e allo stesso tempo inconfutabile.⁸

La logica particolarista dei singoli regni non può che essere presieduta dalla *cupidigia*, elevata anzi a unico criterio che governa la politica (Fenzi 2004: 86), e causa ultima di tutti i mali che hanno travolto l'umanità. E dopo aver verificato di persona la portata del disfacimento morale dell'umanità (Comuni, Chiesa e Impero compresi), egli lancia un'altra maledizione alla "bestia" avida e vorace (*Purg.* XX 10-13) che tanto seguito ha nel mondo:

Maledetta sie tu, antica lupa,
che più che tutte l'altre bestie hai preda
per la tua fame senza fine cupa!

È la lupa colma "di tutte brame", posta all'inizio della *Commedia* a raffigurare l'imbestialimento dell'uomo quando esso è preda del desiderio irrefrenabile di beni materiali. È una *mala pianta* (*Purg.* XX 43) che ha infettato l'umanità ma soprattutto i sovrani, i chierici e tutta la società borghese dell'epoca di Dante. "Giudizio sulla storia di Firenze -scrive Carpi (2004: 220)- e giudizio della storia della cristianità si intrecciano, e l'intera logica è data dal trionfo del *florenum*: la logica dissolvitrice del danaro ha dunque corrotto Firenze, alterato l'equilibrio fra Chiesa e Impero, allontanato la politica dalle preoccupazioni dei luoghi santi, dissolto la cultura cristiana dai *dottor magni*, dai Santi Padri, per indirizzarla a Decretali e diritto canonico".

La *mala pianta* e la *lupa* eterne che assillano l'umanità da sempre, e che sono il rovescio e del Veltro e di quell'albero con cui si apre la *Monarchia*, sembrano, però, aver avuto un'impennata proprio a ridosso del '200, periodo in cui, come si è visto, si sono verificati le principali

divisioni all'interno della società medievale fiorentina e non solo quella. "E che altro -scrive Dante in *Conv.* IV xii 9- cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singulare persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'avere appo alcuno?"

Sembra dunque chiaro che per Dante oltre al potere temporale della Chiesa e la scomparsa o vacanza dell'Impero a confondere l'umanità c'è anche una corruzione legata al decadimento della "cortesia e valore" dominanti nei tempi non tanto lontani, ma oramai scomparsi, in cui regnava Federico II. Il lamento tocca a Iacopo Rusticucci:

cortesia e valor dì se dimora
ne la nostra città sì come suole,
o se del tutto se n'è gita fora;

ché Guglielmo Borsiere, il qual si duole
con noi per poco e va là coi compagani,
assai ne cruccia con le sue parole". *(Inf. XVI 67-72)*

il quale attribuisce la decadenza proprio agli interessi economici delle nuove generazioni che, non più interessate alle virtù militari o civili (giustizia, fortezza, generosità, magnanimità) né ai bei costumi e all'onestà di portamenti (*Conv.* II x 8), rivolgono il loro intelletto unicamente ai "sùbiti guadagni", e ispirano il loro agire soltanto a "orgoglio e dismisura", cioè l'opposto di "cortesia e valore". Ora sfacciate Cianghelle e intriganti Lapi Saltarelli tengono il posto delle oneste madri di famiglia e dei disinteressati uomini di governo di un tempo (*Par* XV 127-129) (Nardi 1990: 305).

A tutte queste visioni di decadimento e di corruzione, che separano il genere umano dal fine ultimo per il quale è stato creato, cioè vivere in funzione della sua più alta facoltà che è l'intelletto, Dante è solito contrapporre, come in una sorta di movimento oscillatorio, delle immagini positive in cui si materializza la sua fiducia profetica. Scegliamo, fra le tante, quella di *Purg.* XXXII-XXXIII, in cui, dopo averci presentato il carro squarciauto che si trasforma in una bestia a sette teste (i sette vizi capitali) con sopra seduta la "puttana sciolta", ci

ricorda, per bocca di Beatrice, che le cose sono destinate a cambiare, perché l'Impero non rimarrà sempre vacante:

Non sarà tutto tempo senza reda
l'aguglia che lasciò le penne al carro,
perché divenne mostro e poscia preda;

ch'io veggio certamente, e però il narro,
a darne tempo già stelle propinque
secure d'ogn'intoppo e d'ogni sbarro,

nel quale un cinquecento dieci e cinque
messo di Dio, anciderà la fuia
con quel gigante che con lei delinque. (*Purg.* XXXIII 37-45)

Non sarà, dunque, per sempre senza erede l'aquila che lasciò le penne sul carro, per cui divenne prima mostro, e poi preda (del gigante); io vedo con certezza, e per questo lo racconto, delle stelle che avanzano sicure da ogni ostacolo, già vicine a darci un tempo nel quale un "cinquecento dieci e cinque" mandato da Dio ucciderà la ladra insieme a quel gigante che con lei commette delitti.

Questo impulso al rinnovamento sociale e religioso avvicina Dante ai vari movimenti che reclamavano una riforma in primo luogo della Chiesa quale principale causa dei mali dell'epoca. Eppure da essi si discosta per altri fattori, già indicati da Nardi, in quanto la sua riforma è "religiosa e politica" (Nardi 1990: 274-275) e ha come obiettivo il rinnovamento dell'intera umanità. Ciò appare chiaramente in *Mon.* I iii 8:

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. [E poiché cotale potenza non può ridursi in atto tutta quanta insieme per mezzo d'un solo uomo o d'una sola delle particolari comunità accennate di sopra, e necessario vi sia una moltitudine nel genere umano, per mezzo della quale tutta questa potenza venga attuata.]

Dante è particolarmente attento agli aspetti sociali della decadenza e della corruzione umana così come alla loro soluzione che egli vede possibile soltanto nella realizzazione della Monarchia universale, consci che soltanto il genere umano nel suo insieme può raggiungere la meta ultima destinata alla specie umana. Negli anni in cui scrive la *Monarchia* (intorno al 1317 circa, quando scrive anche il *Paradiso*), Dante è un uomo profondamente deluso dalla società umana in generale e dai cittadini fiorentini e italiani in particolare, ma nello stesso tempo profondamente fiducioso nell'alto destino dell'umanità. Quanto più si sente orfano dell'Imperatore e quanto più contempla, malinconico, la rovina del suo mondo immerso quasi irrimediabilmente nel letamaio della borghese avidità, tanto più è tenace nella speranza e nell'aspettativa del ritorno del Monarca, come liberatore dai mali che affliggono il mondo. L'Imperatore è per lui il rappresentante della sola istituzione che può assicurare la giustizia nel mondo, che è capace di frenare la tendenza del genere umano a diventare "belva di molte teste", di contrastare "l'artiglio della cupidigia" e di riportare l'amicizia e la concordia fra gli uomini e i popoli. Egli in tal modo riesce a superare il pessimismo che i dati della realtà non smettono di trasmettergli non solo perché il suo sguardo spazia oltre i confini del contingente, tutto rivolto verso il futuro dell'umanità, ma anche perché egli nutre una fede incrollabile in questo futuro che non può non essere radioso, non fosse altro perché Dio verrà presto in aiuto del genere umano: "Ma l'alta provedenza che con Scipio / difese a Roma la gloria del mondo / soccorrà tosto, sì com'io concipio" (*Par. XXVII* 46-63)⁹. Non in vano aveva letto in Aristotele che "tutti gli uomini desiderano di sapere" (*Conv. I* 1), perché se è vero che è proprio della natura di ogni cosa tendere al meglio,¹⁰ la scienza è dunque la perfezione ultima dell'anima umana e quindi la felicità dell'uomo deve essere raggiunta attraverso la contemplazione della verità.

Nella *Monarchia* si legge che gli uomini lasciati da soli o quando sono mal governati, subito si traviano: "in un governo obliquo l'uomo dabbene è un cattivo cittadino, invece, sotto un governo retto, uomo dabbene e buon cittadino sono la stessa cosa" (*Mon. I, X ii, 10*). Da qui

le invettive che troviamo per ben due volte nella *Commedia*: una nell'amara e ironica costazione d'*Inf.* XII 49-51:

Oh cieca cupidigia e ira folle,
che ci sproni ne la vita corta
e ne l'eterna poi sì mal c'immolle!

e l'altra nell'altrettanto amaro ma per niente ironico (chi parla è Beatrice) compianto di *Par.* XXVII 121-123 per gli uomini ciechi che si sono lasciati sommergere dalle onde melmose dell'avidità. La prospettiva è quella generale e collettiva dell'umanità, perché si parla di "cittadino" in termini generali e di una cupidigia e un'ira che "ci" stimolano durante la "vita corta", la quale non è il contrario della condanna eterna di *Inf.* XII 51, bensì dell'eternità in Dio.

L'intelletto umano, di cui parla Dante nella *Monarchia* e nei passi della *Commedia* in cui affronta questi temi, è quello collettivo come ha dimostrato Imbach (1996: 180-185). Esiste un fine dell'uomo come genere così come esiste un fine dell'uomo come individuo. Tutte e due, sia il genere umano sia l'individuo, come tutte le cose create, hanno un unico fine a cui tendono. Per lo Stagirita l'operazione propria del singolo individuo umano è apprendere secondo la ragione, cioè secondo l'intelletto possibile. Ma Dante, che in *Mon.* I, iii 5-7 parafrasa Aristotele, va al di là e applica la teoria dell'anima aristotelica all'anima del genere umano, e non potrebbe essere altrimenti giacché il genere umano occupa la parte più alta e complessa nella gerarchia delle creature di Dio. Nardi nel suo commento alla *Monarchia* (*Mon.* I iii 9) afferma che quest'opera segna "un progresso sul *Convivio*", in quanto il principio guida di quest'opera dedicata al Monarca universale consiste nel fatto che tutta la potenza dell'intelletto possibile non può essere attuata se non attraverso la moltitudine degli individui formanti il genere o meglio la specie umana.

Est ergo aliqua operatio humanae universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una

vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest (*Mon. I iii 4*).

[Dunque v'ha da essere un'operazione propria dell'intera umanità, alla quale l'intera umanità colla sua grande moltitudine d'individui è ordinata; un'operazione alla quale non potrebbero bastare né uno solo uomo singolo, né una sola famiglia, né un solo villaggio, né una sola città, né un solo regno particolare.]

"On pourrait penser qu'il serait plus adéquat de parler ici d'une dimension social de l'intellect" - come scrive Imbach (1996: 184), il quale ricorda anche che già Nardi aveva sottolineato che Jean de Jandun, maestro parigino, aveva sviluppato una interpretazione analoga: la conoscenza umana è collettiva. A patto, però, che questa collettività risponda all'ordine generale delle cose, sia orientata cioè all'unità che soltanto l'Imperatore può garantire. È ovvio che l'unità del genere umano si fonda sul concetto aristotelico di eternità delle specie in sé di cui gli individui partecipano lungo la loro vita terrena.

3. L'anima e l'animale politico: cause psicologiche della scissione (*Convivio* e *Commedia*)

Dante costruisce questa sua rielaborazione della capacità intellettuva umana nel quadro di un trattato politico dal momento che, raggiunte le vette della *Monarchia* e della terza cantica, quello che gli preme di più è dare un corpo teorico alla sua concezione politico-religiosa. Dante, però, non dispone di quello che oggi chiameremmo una "teoria della psicologia sociale", ma soltanto di alcuni fondamenti politici che poggiano su una teoria dell'anima individuale modellata principalmente sulle opere di Aristotele, Averroè e Tommaso. Potremmo dire, dunque, che la dimensione politica dell'uomo e dell'intera umanità è costruita sulla base dell'anima umana, cioè su quella che oggi potremmo chiamare una struttura psicologica profonda. Per la costruzione della sua teoria dell'uomo politico egli tiene in considerazione concetti precedenti tra cui l'aristotelico *zoon politikon* (che ad ogni modo non cita nella *Monarchia*) (Imbach 1996: 118), e soprattutto *l'homo est animal*

naturaliter civile (*Scientia libri Politicorum* I, 2) e l'*animal sociale et politicum* (*De regno* I, 1) di Tommaso, nonché l'*animal politicum et civile* (*De regime*) di Egidio Romano. Nessuno di questi autori, però, elabora una psicologia sociale, anzi tutti tendono a disgiungere la prospettiva dell'anima da quella politica, così come Aristotele separava il *bios theoretikós* dal *bios politikós*. Dante fa coincidere le due prospettive, afferma Imbach, ma a mio avviso va anche oltre e innesta il *bios politikos* nel *bios theoretikos*. Di questa mia osservazione cercherò qui di dare una dimostrazione, con l'avvertenza che mi limiterò a considerare soltanto le cause e i processi del deviamento.

Siamo in *Purg.* XVI alla metà esatta dell'intero poema, forse non a caso. Dante e Virgilio, avvolti nella profonda oscurità del fumo stanno ancora percorrendo la terza cornice del Purgatorio, quella destinata a coloro che espiano il peccato dell'ira. Tra i penitenti che stanno recitando l'*Agnello di Dio* c'è Marco Lombardo, a cui Dante si rivolge per sapere quali siano le cause del male che domina il mondo. L'interpellato da subito scarta la possibilità che l'influsso degli astri sia la causa decisiva del deviamento dell'umanità, se così fosse si negherebbe il libero arbitrio e quindi anche il giudizio divino che assegna il premio o la punizione in base alle azioni compiute in vita, perché l'uomo possiede un intelletto che giudica e una volontà che sceglie. Appare a questo punto la metafora dell'anima come una "fanciulla / che piangendo e ridendo pargoleggia" (v. 86-87):

l'anima semplicetta che sa nulla,
salvo che, mossa da lieto fattore,
volontier torna a ciò che la trastulla.

Di picciol bene in pria sente sapore;
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre
se guida o fren non torce suo amore. (vv. 88-93)

L'anima umana appena nata, dapprima come un bimbo, prova la soddisfazione che le deriva dall'assaporare i piccoli beni ma poi, già caduta nell'errore, si rivolgerebbe unicamente a correre dietro a tali piaceri se non intervenisse una guida o un freno a ricondurla sulla strada

giusta dell'amore per il vero bene. Lasciata da sola, sotto la pioggia continua dei beni materiali marcisce come le susine vere (*Par. XXVII 121-129*), l'anima soccombe sotto l'effetto della concupiscenza, la cupidigia delle cose terrene. Questi versi riprendono senza grandi cambiamenti le stesse opinioni che Dante aveva già espresso in *Convivio*.

E si 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 termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso*. E perché la sua conoscenza prima è imperfetta per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose trova quella che va cercando, e credela trovare più oltre. (*Conv. IV xii 15-16*)

Il meccanismo del desiderio, dunque, è alla base sia dell'errore sia della salvezza dell'individuo. Bisogna precisare, però, che Dante, almeno quando si dedica alla stesura del *Convivio*, nutre una forte incertezza nei riguardi del desiderio e dei suoi effetti perniciosi. Non è casuale che nel capitulo successivo (xiii) prenda in considerazione l'anelito di sapere e quello di possedere ricchezze. Il primo tende a non aumentare in quanto è un desiderio plurimo: raggiunta una conoscenza, ci si rivolge a un'altra ("finito l'uno viene l'altro"), in una concatenazione di tappe diverse o, come Dante stesso dice, in una "successione di picciola cosa in grande cosa". Il secondo, invece, è destinato a crescere, perché è uno solo, "sì che nulla successione qui si vede, e per nullo termine e per nulla perfezione". Il primo è naturale e perfetto (*Conv. I i 1*) mentre l'altro è innaturale e imperfetto; innaturale perché è causa di male e

quindi di "privazione del bene", mentre Dio ha creato l'uomo per la sua felicità. Questo *excursus* sulla natura del desiderio fa capo ad un altro sull'imperfezione delle ricchezze: quante più se ne accumulano tanto più aumenta il desiderio di accrescerle in un processo continuo e senza fine che Dante illustra citando Cicerone:

Però che in nullo tempo si compie né si sazia la sete della cupiditate; né solamente per desiderio d'accrescere quelle cose che hanno si tormentano, ma eziandio tormento hanno nella paura di perdere quelle.

Tralascio qui la questione, affrontata da Dante in *Conv.* III xv 3-4, se l'uomo ha la possibilità o meno di trovare la sua soddisfazione già in questa vita e nei limiti della ragione umana; è chiaro, tuttavia, che in questo passo egli oppone da una parte un moto infinito che porta a "sempre desiderare e non compiere mai suo desiderio", errore, questo, in cui cade "l'avaro maledetto", il quale non si accorge che "desidera sé sempre desiderare, andando dietro a un numero impossibile a giugnere"; dall'altra parte un desiderio umano misurato "in questa vita a quella scienza che qui avere si può, e quel punto passa se non per errore, lo qual è di fuori naturale intenzione".

Quindi l'uomo erra per diverse ragioni, prima di tutto a causa della sua immaturità e/o ignoranza (propria degli esseri umani quando si trovano ancora in tenera età) e successivamente per colpa dei vizi capitali; per queste cause l'anima "più passionata, più si unisce a la parte concupiscibile e più abbandona la ragione" (*Conv.* III x 2). Queste cause poi interferiscono con la struttura umana del desiderio. Da qui si dipartono tutte le deviazioni che rendono così difficile da seguire il dritto cammino che dovrebbe portare alla contemplazione intellettuale. Oltre all'immagine classica della dritta strada che troviamo in (*Conv.* IV xii 18-19):

Veramente così questo cammino si perde per errore come le strade della terra. Ché, sì come d'una cittade a un'altra di necessitate è una ottima e dirittissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga (cioè quella che va nell'altra parte), e molte altre, quale

meno alungandosi, quale meno appressandosi: così nella vita umana sono diversi cammini, delli quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo, e certi meno fallaci e certi meno veraci. E si come vedemo che quello che dirittissimo vae alla cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può, così nella nostra vita aviene: lo buono camminatore giunge a termine e a posa; lo erroneo mai non l'aggiunge, ma con molta fatica del suo animo sempre colli occhi gulosi si mira innanzi.

Dante ricorre a moltissime altre metafore tra le quali mi piace qui ricordare quella dei raggi che deviano dal raggio perpendicolare che va dal "punto ottico", o vertice, al punto centrale della piramide o "ultimo desiderabile":

Per che vedere si può che l'uno desiderabile sta dinanzi all'altro alli occhi della nostra anima per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti. Si che, quanto dalla punta ver la base più si procede, maggiori apariscono li desiderabili; e questa è la ragione per che, acquistando, li desiderii umani si fanno più ampii, l'uno appresso dell'altro. (*Conv. IV xii 17*)¹¹

L'esito di questo errore, compiuto dall'uomo (ne sono esempio gli innumerevoli personaggi che Dante ci fa incontrare nell'*Inferno*), è la perdita della propria condizione, che da umana degenera in quella animale per poi trapassare in quella vegetale fino a modificarsi in materia totalmente inerte:

Come? è morto e va? Rispondo che è morto [uomo] e rimaso bestia (...) levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non riman più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto. (*Conv. IV vii 15.*)

Dunque la libertà, cioè la facoltà di esercitare una libera scelta, non è possibile per coloro i quali sono dominati dalle passioni. Grazie a questa libertà, il genere umano è felice sulla terra come uomini e "in cielo come dèi" [“alibi felicitamur ut dii”] (*Mon. I xii*), perché essere

liberi significa esistere in virtù di se stessi, e non di altri. L'uomo non può essere libero, cioè non può usare il proprio giudizio, se è condizionato dal desiderio; proprio questo è il limite del libero arbitrio.

Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quoconque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, qui non a se, sed ab alio captivum trahitur. (*ibidem*)

[Se pertanto il giudizio muove in tutto l'appetito e non è per niente prevenuto da questo, allora è libero; se invece il giudizio è mosso dall'appetito che in un modo qualsiasi lo previene, non può essere libero, perché non si muove da sé, ma è tratto schiavo a un altro.]

È altresì vero che in *Paradiso* come in *Purgatorio* Dante pone molti personaggi che si sono salvati individualmente o che sono in attesa della salvezza individuale; anzi, il cammino stesso che Dante percorre, dal suo primo errare fino alla salvezza, è forse la dimostrazione più evidente di questo processo. Ma si tratta, pur sempre, della salvezza di pochi singoli uomini e interessa soltanto coloro che riescono a vivere in libertà all'interno delle regole che Dio ha previsto per l'uomo e la sua specie. Quindi questo tipo di salvezza non può riguardare una larga fascia dell'umanità.

La ragione, quindi, generalmente parlando è insufficiente sia a livello individuale che collettivo. Pertanto non resta che affidarsi all'Imperatore, il rappresentante della Ragione per l'intera umanità. L'avvento dell'Impero è dunque per Dante insostituibile e necessario in quanto ha il compito di liberare il genere umano dalla corruzione e di limitarne i rischi di ricaduta sempre in agguato e di guidarlo verso il proprio e autentico destino. Questa funzione per così dire messianica può essere prerogativa soltanto del Monarca Universale che, pago di tutti i desideri avendoli tutti saziati, può finalmente portare il genere umano allo stato di perfezione. Soltanto l'illimitata fiducia dantesca nel ripristino dell'impero universale come unica e indefettibile soluzione alla divisione e alla corruzione sociale, poteva fornire ancora

uno stimolo ad alimentare la speranza di un futuro per l'umanità, pur davanti a quel desolante spettacolo di curiali simoniaci, di troni vacanti, di cittadini e signorotti rissosi, di borghesi avari e di uomini superbi ed invidiosi.

NOTE

¹ L'uccisione del giovane Buondelmonte dei Buondelmonti, avvenuta la mattina di Pasqua del 1215, per mano degli Amedei e motivata dal suo mancato matrimonio con una giovane di questa famiglia, viene presentato da tutti i cronisti dell'epoca come l'inizio della divisione a Firenze fra guelfi e ghibellini; i primi identificandosi nei seguaci dei Buondelmonti e i secondi nei seguaci degli Amedei.

² Su questo particolare, si veda Fenzi 2004 e Carpi 2004.

³ Carpi (2004: 54-55): "Di quanto profondo fosse riuscito alla fine il mutamento ideologico, anzi il rovesciamento rispetto alle convinzioni politiche di un tempo, il Dante veronese naturalmente fu ben consapevole: ne troviamo le tracce narrative nel *Paradiso* fra Piccarda Donati beata con la gran Costanza imperatrice [...], un'autentica riscrittura della propria storia fiorentina. Ma una dichiarazione esplicita [...] la troviamo in quel cruciale primo capitolo del secondo libro della *Monarchia*, dove Dante ci parla della resistenza delle *gentes* contro il primato del popolo romano e della lotta condotta da re e principi e *gentes* avverso il Signore e Unto loro, il romano imperatore".

⁴ *Inf.* XIX 103-114: "io userei parole ancor più gravi; / ché la vostra avarizia il mondo attrista, / calcando i buoni e sollevando i pravi. // Di voi pastor s'accorse il Vangelista, / quando colei che siede sopra l'acque / puttanegeggiar coi regi a lui fu vista; // quella che con le sette teste nacque, / e da le diece corna ebbe argomento, / fin che virtute al suo marito piacque. // Fatto v'avete dio d'oro e d'argento; / e che altro è da voi a l'idolatre, / se non ch'elli uno, e voi ne orate cento?".

⁵ L'imperatore, convertito al cristianesimo dopo una miracolosa guarigione attribuita a papa Silvestre, gli donò la città di Roma, costituendo così il primo nucleo del potere temporale della Chiesa, fino allora povera e pubblicamente priva di potere. Il documento della donazione fu dimostrato falso, com'è noto, da Lorenzo Valla nel XV secolo, ma Dante lo credeva autentico, come quasi tutti al suo tempo [Anche *Mon.* III x i xiii].

⁶ Per sottolineare la vanità di tutte le contrapposizioni umane, Dante pone spesso l'uno accanto all'altro personaggi che in vita furono irriducibili nemici oppure esponenti di parti politiche avverse. Accanto a Rodolfo ecco, quindi, Ottocaro II di Boemia, che ne ostaggiò fino alla morte la nomina imperiale, ma, che ora nel *Purgatorio*, "ne la vista lui conforta" (*Purg.*VII, 97).

⁷ Fenzi (2004: 97 e 101) cita, a questo proposito, diversi trattati politici, tra cui il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni di san Vittore, "tutto guidato dalla logica, come dice il titolo, della *divisio*, sino a sostenere che è stato affatto naturale che l'unico vero impero che la storia abbia conosciuto, quello romano, abbia cessato per

sempre di esistere, dando origine ai regni particolari: l'impero romano è stato una monarchia universale, o quasi universale, al momento della nascita di Cristo, ma questo impero-mondo ha fatto il suo tempo, una volta per tutte, in seguito alla *divisio imperii* e alla nascita dei regni particolari esso è tornato a essere niente di più che un regno tra gli altri, sottomesso alle stesse leggi di ogni altra società”.

⁸ Fenzi (2004: 113): “La corruzione della Chiesa innescata dalla donazione di Costantino si è sviluppata creando tutti i presupposti che hanno finito per trasformare la Curia nella “puttana” del re di Francia, e infine per distruggerla”.

⁹ “La stessa profetica certezza d'un imminente rinnovamento vibra nelle parole di Folco” (*Par. IX* 127-142), scrive Nardi (1990: 301).

¹⁰ *De gener et corr.*, II, c. 10, 336 b 28 (t.c. 59); *Phys.*, VIII, c. 7, 260 b 22-23 (t. c. 56).

¹¹ Noto qui che Vasoli e De Robertis (*Conv. IV* xii 17) citano, a proposito dell'*Ottica* di Alhazen, il commento ad Aristotele, *De an.*, II 7 419a, 15-23, di Alberto Magno, *De an.* II, tr. 3, 14, a. Credo importante sottolineare, comunque, che anche nel *De pictura*, Leone Battista Alberti usa il termine di “piramide visiva” per riferirsi alla “figura d'uno corpo dalla cui base tutte le linee diritte tirate su terminano ad uno solo punto. La base di questa piramide sarà una superficie che si vede. I lati della piramide sono quelli razzi i quali io chiamai estrinseci. La cuspide, cioè la punta della piramide, sta drento all'occhio quivi dov'è l'angolo delle quantità. Sino a qui dicemmo dei razzi estrinseci dai quali sia conceputa la piramide, e parmi provato quanto differenzi una più che un'altra distanza tra l'occhio e quello che si vegga. Seguita a dire dei razzi mediani quali sono quella moltitudine nella piramide dentro ai razzi estrinseci; e questi fanno quanto si dice il camaleonte, animale che piglia d'ogni a sé prossima cosa colore, imperò che da dove toccano le superficie perfino all'occhio, così pigliano colori e lume qual sia alla superficie, che dovunque li rompesse, per tutto li troveresti per uno modo luminati e colorati. E di questo si pruova che per molta distanza indebiliscono. Credo ne sia ragione che, carichi di lume e di colore, trapassano l'aere quale, umido di certa grassezza, stracca i carichi razzi. Onde traemmo regola: quanto maggiore sarà la distanza, tanto la veduta superficie parrà più fusca.”

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALIGHIERI, D. (1979): *Monarchia*, a cura di Bruno Nardi, Milano-Napoli, Ricciardi Editore.
- ALIGHIERI, D. (1988): *Convivio*, a cura di C. Vasoli, Milano-Napoli, Ricciardi Editore.
- ALIGHIERI, D. (1997): *Commedia*, Commento di A. M.. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori.
- ALIGHIERI, D. (2004) *Monarchia. Commentario di Cola di Rienzo. Volgarizzamento di Marsilio Ficino*, trad. della *Monarchia* di Nicoletta Marcelli e Mario Martelli, trad. del *Commentario* di Paolo D'Alessandro e Francesco Furlan, introd., cura e commento di Francesco Furlan, Milano, Arnoldo Mondadori, (Biblioteca dell'Utopia, 14).
- ALIGHIERI, D. (1998): *Dante's "Monarchia"*, traduzione e cura di Richard Kay, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- BRUNI, F. (2003): *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino.
- CARPI, U. (2004): *La nobiltà di Dante*, 2. voll., Firenze, Edizioni Polistampa.
- CORTI, M. (1983): *La felicità mentale*, Torino, Einaudi.
- DAVIS, C.T. (1988): *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino.
- FENZI, E. (2004): “Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le “sacrate ossa” dell’esecrato San Luigi (con un excursus su alcuni passi del *Monarchia*), in “Studi Danteschi”, 69, pp. 23-117.
- IMBACH, R. (1996): *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg.

KAY, R. (1997): *Councils and clerical culture in the Medieval west*, Brookfield, Vt., USA.

NARDI, B. (1990): “Dante profeta”, in *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, pp. 265-326.

SCOTT, J. A. (1996): *Dante's Political Purgatory*, Philadelphia, University of Pennsylvania.