

Matteo Palumbo

Università di Napoli Federico II

Dante e la cupidigia: il seme del mondo corrotto

1. Il presente intervento riguarda la questione della cupidigia. In particolare riflette sul peso che questo vizio assume nel sistema della *Commedia* e, più ampiamente, nella storia morale e politica degli uomini.

Proviamo a mettere insieme tre definizioni. Nella *Monarchia*, sulla scia di Aristotele, Dante afferma: «iustitie maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristotiles in quinto *ad Nicomacum*. Remota cupiditate omnino, nichil iustitie restat adversum» (I 11, 11) **(ciò che si oppone soprattutto alla giustizia è l'avidità, come dice Aristotele nel quinto libro dell'*Etica*: se si elimina completamente l'avidità, non c'è più nulla che si opponga alla giustizia).**

Un tale peccato è la minaccia maggiore per la felicità degli uomini. Costituisce la fonte del disordine. È causa di lacerazione e di conflitto, responsabile di frammentazioni e di scissioni, e, dunque, madre della guerra continua di tutti contro tutti. D'altra parte San Tommaso aveva ricordato che, nell'ultimo capitolo della prima lettera a Timoteo, San Paolo afferma che «la radice di tutti i mali è la cupidigia». Dal canto suo, Agostino, nel libro delle Ottantatré questioni, proclama che la cupidigia è il veleno della carità. San Paolo, Sant'Agostino e San Tommaso ribadiscono, alla stessa maniera, il portale mortale che la cupidigia possiede. La definizione di radice dei mali afferma un principio capitale. Rivela la pericolosità pubblica dei suoi effetti.

Non riguarda solo sfera morale del singolo uomo. Riguarda anche la sua esistenza pubblica e collettiva.

Siffatto male corrode il vincolo che unisce l'uomo al suo simile. La sua egemonia annulla la legge contraria della carità. Se vince la cupidigia, l'ordine della vita associata si inceppa. Il *telos*, al cui approdo s'indirizza la specie umana, si oscura e il bene scompare dall'orizzonte del mondo. Nelle tre definizioni richiamate, la cupidigia non ha mai il valore di un peccato privato. Contagia profondamente la vita pubblica. Si estende ai legami reciproci. Come dice sant'Agostino, è il veleno della carità: il contrario della virtù dell'altruismo e della condivisione. Perciò è il nemico più grande da vincere. La lotta contro questo arcivizio, che è il vizio dei vizi, implica la lotta per un mondo meglio ordinato. E soprattutto meglio governato.

La politica non costituisce, nell'enciclopedia dei temi della *Commedia*, un contenuto tra tanti possibili. Rappresenta, infatti, qualcosa di più e di diverso da una questione specifica, al cui sapere il poeta rivolga, in alcuni momenti o in particolari condizioni, il proprio pensiero. Non s'identifica, per esempio, con l'astronomia, o con la musica, con le scienze naturali o con la geometria, e neppure con la filosofia. La politica, piuttosto, nell'architettura logica del poema e nel quadro dei suoi fondamenti, assume una centralità irrinunciabile, distinta da qualunque altro argomento. Mantiene una presenza continua, diffusa, come un principio essenziale, che circola ininterrottamente nel corpo del poema. Il principio che la sostiene non può essere mai ignorato. La corretta applicazione dei suoi fondamenti o il loro tradimento determinano conseguenze capitali. Il vivere associato, l'equilibrio reciproco tra gli stati, il loro legame con un organismo più grande come l'Impero, nel cui sistema ciascuno di essi può e deve integrarsi, il ruolo delle leggi e la responsabilità dei

governanti determinano, secondo premesse e conseguenze volta per volta riconosciute, lo sviluppo intero del genere umano. L'armonia o la disarmonia favoriscono o, al contrario, minacciano la vita di ciascuno stato, condizionando, perciò, la felicità degli individui. Mentre gli ordini buoni conducono l'anima verso il cielo, i cattivi governi la spingono verso l'inferno.

In questa drammatica antitesi tra il bene e il male, non c'è scampo. Quando il buon governo è assente, gli uomini sono a rischio. Il disordine della politica condiziona la sorte della singola anima: la separa dalla giustizia, la travolge con false immagini di benessere, la strappa dalla sua meta. Al contrario, una società ben regolata genera le condizioni idonee, alla cui ombra gli uomini si educano e compiono il loro cammino, raggiungendo la meta. La forma giusta della città terrena è il prologo alla città di Dio. La buona politica, qui, sulla terra, decide anche della beatitudine in cielo.

2. Nel primo atto della *Commedia*, nella triplice apparizione delle bestie, che ostacolano il cammino di Dante personaggio, appena smarrito nella selva, un ruolo particolare è assunto dalla lupa. Rispetto al leone e alla lonza, alle cui minacce il pellegrino smarrito crede di poter resistere, la forza della lupa appare più terribile. Non basta l'energia personale per combattere il pericolo che essa annuncia:

Ed una lupa, che di tutte brame
 sembiava carca ne la sua magrezza,
 e molte genti fé già viver grame,
 questa mi porse tanto di gravezza
 con la paura ch'uscia di sua vista,
 ch'io perdei la speranza de l'altezza . (If. I, 49-54).

Virgilio, venuto in soccorso, spiega quale sia la difficoltà dell'ostacolo. Si tratta del primo intervento che egli effettua come guida e maestro. Attraverso l'autorità del sapere di cui è espressione, spiega al suo interlocutore le ragioni che rendono difficilissimo l'ostacolo che gli sbarrava la strada e la necessità di prendere un altro cammino. L'animale

non lascia altrui passar per la sua via,
 ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide;
 e ha natura sì malvagia e ria,
 che mai non empie la bramosa voglia,
 e dopo 'l pasto ha più fame che pria.

La lupa sarà sempre più vorace . Aumenterà la sua forza, perché *molti son li animali a cui s'ammoglia, / e più saranno ancora*. E questi altri animali, come già intravedeva Antonino Pagliaro e come poi Enrico Malato ha argomentato ineccepibilmente¹, sono «altre fiere, simboli di altri peccati». Il potere che assume la lupa/avarizia (nel senso medievale di cupidigia) diventa devastante. Questo vizio genera una cattiva infinità di mali, che sembra infinita. Incarna una minaccia per il mondo intero. Ne travolge l'ordine. Scuote le fondamenta su cui poggia.

Ci vorrà un eroe speciale per contrastare e vincere la cancrena che la lupa/cupidigia trasmette. E questo eroe, come si sa, sarà

'l veltro

[...] che la farà morir con doglia.

Questi non ciberà terra né peltro,

ma sapienza, amore e virtute,

e sua nazion sarà tra feltro e feltro:

¹ E. Malato, *Studi su Dante*, Padova, Bertinocello, 2005, pp. 385 sgg.

*di quella umile Italia fia salute
 per cui morì la vergine Cammilla,
 Eurialo e Turno e Niso di ferute.
 Questi la caccerà per ogne villa,
 fin che l'avrà rimessa ne lo 'nferno,
 là onde 'nvidia prima dipartilla.*

Per questo discorso l'obiettivo non è affrontare o risolvere l'identità del Veltro. Lo scopo è un altro. Si può solo ricordare, con le parole di Andrea Battistini, che «il simbolo del veltro [...] non è una persona definita, ma un generico 'giustiziere', destinato a risollevare 'quella parte migliore d'Italia ['l'umile Italia'] che custodisce in sé valori alti, nel presente minacciati dalla lupa', cioè dalla cupidigia e dal corteggio dei vizi ai quali si associa, sempre più numerosi perché la brama è destinata ad accrescere la sua avidità»². Nel nostro caso, interessa sottolineare il legame tra la cupidigia, come vizio supremo, e la necessita di un condottiero, che ne contrasti il potere e la rimandi all'Inferno. Dante, sulla soglia stessa del viaggio, fissa un principio definitivo. Il disvalore che la cupidigia genera si può annullare con la forza di un ordine morale e politico alternativo. Senza la riforma di un restauratore non c'è speranza di salvezza. Il cammino dei singoli, la loro conversione privata passa attraverso una riforma politica, che migliora l'intera comunità umana. Non c'è la metamorfosi di uno al di fuori di una trasformazione collettiva. La liberazione dalla cupidigia e la sua sconfitta impongono la riforma dell'intera società.

Vizio, virtù e politica, sulla soglia stessa della *Commedia*, sono, così, pensati insieme. Compongono un unico nesso che non si può spezzare. Una

² A. Battistini, *Canto I*, in *Cento canti per cento anni*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, *Inferno I*, Roma, Salerno Editrice, 2013, pp. 69-70.

giusta politica produce comportamenti virtuosi. Una cattiva politica feconda la pianta avvelenata della cupidigia. La fa diventare tiranna: signora e padrona del mondo corrotto. Una soluzione al traviamiento degli uomini si potrà perciò trovare nell'organizzazione razionale del mondo. Qui si offre la sola via d'uscita dal male. E nell'idea dell'ottimo ordine si troverà la soluzione. Perciò bisogna cercare nella sua definizione l'antidoto adeguato.

3. L'origine del ragionamento, che funge da premessa all'intera costruzione teorica e politica compiuta da Dante, si trova nel quarto libro del *Convivio*. In questa precisa occasione, come è ben noto, il poeta affronta in modo sistematico la questione dell'impero e indica gli elementi che fungono da sostegno alla necessità della sua esistenza. Sulla scia del pensiero aristotelico e tomista, egli pone alla base di qualunque affermazione un assioma, da cui dipendono le conseguenze susseguenti. Il punto di partenza, che costituisce la verità generativa delle tesi successive, è fornito dalla celeberrima definizione aristotelica, secondo la quale «l'uomo naturalmente è compagnevole animale» (*Conv.* IV 4, 1). Questa disposizione naturale avvia una serie di deduzioni obbligate. Proprio perchè «compagnevole» per natura, l'uomo ha bisogno degli altri suoi simili. La sua identità si costituisce insieme con gli altri: si sviluppa in mezzo a loro, s'integra con le risorse di tutti, si potenzia nel sistema delle relazioni e delle loro benefiche connessioni.

Così, per progressione lineare, l'uno si combina e si mescola con tutti: secondo un procedimento di concatenata consequenzialità. L'uomo singolo, per avere ciò che gli è indispensabile, «richiede compagnia domestica di famiglia», e, così, per gradi successivi, entra in aggregazioni sempre più ampie: «una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza: altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicitade» (*Conv.* IV 4, 2). La

conquista della felicità, la sua realizzazione nell'ambito della sfera mondana, ha bisogno obbligato di questa mutua solidarietà. Senza la reciprocità di questi legami, l'avventura degli uomini sarebbe imperfetta. L'orizzonte dei rapporti è costretto, per potenza interna e per un istinto vitale, a dilatarsi sempre di più. Oltre il vincolo della famiglia e del villaggio, c'è bisogno di una maggiore ampiezza. Non basta la loro misura a placare l'intero spettro dei bisogni individuali: quelli concreti come quelli spirituali.

Secondo una progressione incessante, la vita di una comunità troppo piccola, inadeguata alla meta della felicità, si espande con un moto inarrestabile. Il cerchio delle correlazioni si dilata, integrando per addizione progressiva unità semplici, fino a esaurire la propria possibilità di espansione: «E però che una vicinanza a sé non può in tutto soddisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora la cittade richiede alle sue arti e alle sue difensioni vicenda avere e fratellanza colle circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno» ((*Conv.* IV 4, 2).

Tuttavia, neppure il regno rappresenta il punto d'arrivo di questo moto naturale. Il processo si può arrestare solo quando il movimento non può più sussistere e non ci sono più universi sociali e umani da mettere in contatto. Solo allora l'impulso naturale si placa. Fin quando esiste una possibilità, le frazioni di cui è fatta l'umanità non possono che congiungersi. L'idea di parte implica sempre la mutilazione, la frattura, ed è, perciò, inevitabilmente imperfetta.: «[...] con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni delle cittadi, e per le

cittadi delle vicinanze, e per le vicinanze delle case e per le case dell'uomo; e così s'impedisce la felicitade» (*Conv.* IV 4, 3).

Come in un processo a due facce, il disordine che squassa i regni tra loro nemici si riflette, con un'irresistibile reazione, fino al primo anello della catena, incidendo sulla condizione del singolo uomo. Il conflitto tra i regni turba le città, e, con effetto a catena, scompiglia i villaggi, offende le case, travolge le famiglie e impedisce la felicità solitaria e personale. Il potere di un regno ha bisogno di abbracciare ogni altro organismo, al punto da coincidere con lo spazio intero della terra. Solo quando non c'è più nessuna terra da conquistare, la cupidigia è vinta: «Il perché, a queste guerre e alle loro cagioni t'orre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, e in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente: che è quello per che esso è nato» (*Conv.* IV 4, 4). Non si può realizzare la felicità del singolo se l'intero mondo, in tutti i suoi elementi, non conosce la salute del buon governo. Il grande modello di perfezione, logica e pratica, coincide con l'unità, vale a dire con la perfetta integrazione delle parti.

4. La semantica del buon reggimento si basa su questi principi: raggiungimento della *quiete*, garanzia della *stabilità*, cancellazione del *movimento* e dell'*alterazione*. I predicati del Bene coincidono con lo spegnimento delle ambizioni, con la fine delle cupidigie private e con l'insussistenza dei desideri. Se le parti sono in armonia con il tutto e il singolo s'integra nella comunità globale dell'umanità intera, l'anima si libera di tutti i suoi demoni. Non ha più

nessuna ragione di cercare ciò che non ha. La brama del possesso, l'avidità di ricchezze e di potere non hanno più ragioni di esistere. Svaniscono come una passione sterile.

Questo risultato costituisce il punto d'arrivo della grande costruzione dantesca. Rappresenta l'immagine di un mondo sereno, disintossicato da ogni veleno. Il bene privato si integra con il bene comune e si risolve nella sua legge³.

5. Le indicazioni contenute nella *Monarchia*, d'altra parte, portano in una direzione del tutto chiara. Il trattato si fonda su ragionamenti che assumono la forma delle cose definitive, e, perciò, eterne.

Dante espone i suoi enunciati come il risultato di un procedimento logicamente certo, in modo che nulla resti in ombra. Il metodo che egli applica presuppone la definizione di una Verità indiscutibile, che non ammette alternative. La sua limpidezza si deve accettare senza riserva. Costituisce l'esito di un processo rigorosamente deduttivo, che, di passaggio in passaggio, perviene a conclusioni inoppugnabili⁴.

Dante proclama di voler portare i suoi contenuti fuori dalle tenebre («de suis enucleare latibulis» [I 1, 5]) e «intemptatas ab aliis ostendere veritates» (**portare alla luce verità da altri mai affrontate**) (I 1, 3)⁵. Perché sia autorevole, la verità deve apparire irrefutabile, tale che la sua potenza sia

³ La città degli uomini così disegnata è l'opposto ideale dell'archetipo politico che sarà successivamente elaborato da Machiavelli. Per l'autore del Principe contano le categorie che nella prospettiva di Dante sono disvalori. La stabilità, garanzia di equilibrio per l'autore della *Monarchia*, è, per il segretario fiorentino, un limite, che frena lo sviluppo degli stati. La quiete, infatti, non è una proprietà delle cose umane. Esse non sono mai ferme, ma, al contrario, divengono, si muovono, mutano. La capacità di chi governa consiste nell'abilità con cui fronteggia circostanze imprevedibili, adattando le sue virtù alla necessità. Nell'antropologia di Machiavelli, il conflitto è una legge essenziale della politica: benefico e utile, perché permette di trovare equilibri dinamici, che sono utili per la comunità e per la durata delle sue istituzioni.

⁴ Su quest'aspetto, ma anche su tutte le questioni legate alla monarchia dantesca, rinvio all'introduzione e al commento di P. Chiesa e A. Tabarroni alla loro edizione della *Monarchia*, Roma, Salerno Editrice, 2013.

⁵ Blumenberg (Principi di una metaforologia) afferma che «la metafora aristotelica della verità che si apre da sé la strada diventa l'espressione preferita dalla Patristica [...] perché la potenza della verità è tanto grande che nessunop potrebbe sottrarsi completamente al suo urgere e alla forza della sua luce» (p. 16). Successivamente, ragionando intorno alla metafora della verità, aggiunge:

accettata senza contrasto. Blumenberg osserva che «la metafora della potenza della verità, e, al suo seguito, il topos della facilità della conoscenza, emergono prevalentemente come caratterizzazioni di un contenuto teologico e morale in funzione salvifica» (pp. 28-29). I predicati devono diventare il prodotto di una dissertazione fondata sul rigore dei passaggi e sul concatenamento delle deduzioni: «necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur» (**In qualsiasi indagine scientifica è necessario avere chiara coscienza di un principio a cui far ricorso, secondo il metodo analitico, per conferire certezza a tutte le proposizioni che divengono premesse per le dimostrazioni successive**) (I 2,4). Solo così, attraverso la disciplina delle procedure, il punto d'arrivo appare come «manifestissima veritas» (I 4, 6). La verità, estratta dai suoi nascondigli, non teme nessuna smentita.

Allo scenario del *Convivio*, Dante, nella *Monarchia*, aggiunge un dato supplementare, che specifica i presupposti teoretici dell'opera precedente e ne integra la formulazione. Egli prova a definire «le ragioni metafisiche della convivenza sociale»⁶. Se ciò che distingue l'uomo sia dai bruti sia dalle sostanze angeliche è «esse apprehensivum per intellectum possibilem» (I 3, 6) (**apprendere attraverso l'intelletto possibile**), questo potere intellettuale va oltre i limiti di un singolo uomo: «ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest» (I 3, 4). (**Questa azione specifica della società umana non è alla portata né di un singolo uomo, né di una singola famiglia, né di una singola comunità locale, né di una singola città, né di un singolo**

⁶ E. Malato, *Dante*, Roma, Salerno Editrice, 1999, p. 188.

regno). È necessario che sia l'insieme del genere umano, nell'estensione dei suoi componenti, l'aggregato per mezzo del quale questo potere si realizza: «*necesse est multitudinem esse in humano genere per quam quidem tota potentia hec actuetur* » (I 3, 8) (**è necessariamente attraverso il genere umano in tutta la sua molteplicità che questa potenza può attuarsi per intero**).

L'essenza dell'uomo *animale politico* si realizza obbligatoriamente, dunque, nella comunità: una *societas* che, per essere effettiva, deve abbracciare l'insieme degli uomini, ordinati sotto il comando di un solo Signore. Questa autorità porta a compimento la socievolezza intrinseca della natura umana e, nello stesso tempo, contrasta la passione cieca della cupidigia. L'impero, come ha spiegato Bruno Nardi, per un verso attua la nozione aristotelica della disposizione naturalmente socievole dell'uomo; per un altro, però, è anche un freno, un agostiniano *remedium* che contrasta e sorveglia il disordine delle passioni.

La giustizia è grandissima quando dipende da un soggetto che riunisca in sé volontà e potere, e cioè quando appartenga a un Monarca, libero da qualunque vincolo. Quanto alla libertà, «*genus humanum solum imperante monarcha sui et non alterius gratia est: tunc enim solum politie diriguntur oblique – democratie scilicet, oligarchie atque tyrannides – que in servitutem cogunt genus humanum [...]; quia cum monarcha maxime diligit homines [...] vult omnes homines bonos fieri, quod esse non potest apud oblique politizantes. Unde Philosophus in suis *Politicis* ait quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis convertuntur*» (I 12, 9-10). (**Il genere umano esiste in funzione di se stesso e non di altro solo quando comanda un monarca, perché è**

soltanto allora che vengono raddrizzate quelle forme devianti di governo - le democrazie, le oligarchie e le tirannidi - che riducono in schiavitù il genere umano [...] Dato che il monarca ama gli uomini al massimo grado [...] vuole che tutti gli uomini siano buoni, cosa impossibile sotto le forme devianti di governo. Per questo il Filosofo nella *Politica* dice che l'uomo buono, sotto una cattiva forma di governo, è un cattivo cittadino, mentre in una buona forma di governo l'uomo buono e il buon cittadino coincidono)

Buon cittadino e uomo giusto e felice devono essere l'uno il rovescio dell'altro. Nel loro insieme, quiete, pace, giustizia, libertà, diventano espressioni concrete di un ordine civile ben costituito. Il disordine politico trasforma ogni «buon uomo» in un «cattivo cittadino». La pace presuppone una volontà unanime, che si sollevi al di sopra delle passioni personali. La condizione della sua esistenza è la premessa di ogni altro beneficio.

In mancanza di un giusto ordine politico, la cupidigia resta allora la padrona assoluta sulla scena del mondo.

6. Considerata alla luce di questa prospettiva, e paragonata al modello disegnato nel *Convivio* e nella *Monarchia*, la *Commedia* offre uno spettacolo raccapricciante. Quello che dalla terra filtra nei regni dell'oltretomba è l'immagine di un mondo smarrito, che «di giorno in giorno più di ben si spolpa / e a trista ruina par disposto» (*Pur*, XXIV vv. 80-81).

La sua condizione costituisce il rovescio esatto di quella definizione di felicità declinata nel *Convivio* e nella *Monarchia*. Dappertutto si registrano segni di divisione, tracce di conflitti senza tregua, contrapposizioni feroci e sanguinarie. In quest'apocalisse di qualunque ordine, proprio la cupidigia spicca come la causa prima di tutti i mali. In modo sistematico essa è

giudicata la genesi del disordine, la responsabile del traviamiento morale, la causa massima dell'errore umano. Per opera sua si confondono ruoli e destini, finalità e mezzi. La cupidigia è *cieca* (*Inf.* XII, v. 49 e *Par.* XXV, v. 139), «quia cupiditas dominandi et habendi, ita interdum obcoecat mentes hominum ad praedam vel sanguinem» (Benvenuto da Imola). È *mala* (*Par.* V, v. 79), giacché è «generale malum, quae mergit mentes mortalium ita in affectione terrenorum, quod non possunt erigere oculos ad istam mirabilem regionem coeli dispositissime ordinatam» (Benvenuto).

Una lunga serie di occasioni porta in primo piano questo vizio estremo. Le occorrenze della *Commedia* ne proclamano la presenza decisiva: a partire proprio dalla lupa, che impedisce il cammino e che sbarrà la strada verso la salvezza del colle. L'avarizia, di cui l'animale è figura, non è che l'altra faccia della cupidigia. L'*Ottimo Commento* annota: «Avaritia è una infermitade de l'animo nata da cupidigia d'a[c]quistare o vero di ritenere ricchezze. A questo vitio apertiene ambitione, symonia, usura, ladronecci, spergiuri, furti, rapine, menzogne, violenze, turbatione, obstinationi et inganni».

L'effetto del peccato agisce come un motivo ripetuto, che accompagna l'intero viaggio fino al suo esito. Quasi al punto opposto del primo canto, nella parte più alta del *Paradiso*, lo stesso tema, con una simmetria ricercata, riappare con uguale intensità:

Oh cupidigia, che i mortali affonde
 sì sotto te, che nessuno ha podere
 di trarre li occhi fuor de le tue onde!

Ben fiorisce ne li uomini il volere;
 ma la pioggia continüa converte
 in bozzacchioni le sosine vere. (*Par.* XXVII, vv. 121-126)

Lo sdegno davanti al peccato è lo stesso. La cupidigia *affonda* il *volere* degli uomini. Lo trascina in basso e impedisce che si sollevino verso la meta:

La cieca cupidigia che v'ammalia
 simili fatti v'ha al fantolino
 che muor per fame e caccia via la balia. (*Par.* XXX, vv. 139-141).

Dante, qui come nel I canto, fa risuonare la medesima condanna e lascia che essa si prolunghi come un'eco ricorrente da un canto all'altro. Tra l'uno e l'altro di tali estremi appaiono segni clamorosi e rinnovati della presenza di questo male e del disordine che genera. Scandite nella loro molteplicità, testimonianze e diagnosi si aggiungono come variazioni di un solo, comune vizio. Nel VI canto dell'*Inferno* è Firenze ad apparire come la «città partita». E Ciacco anticipa gli scenari di sangue che incombono sull'immediato futuro. Come in un dramma, in cui ritornano i medesimi attori, si riaffacciano i nomi dei vizi di cui le tre fiere sono un primo, virtuale annuncio:

superbia, invidia e avarizia sono
 le tre faville c' hanno i cuori accesi (*Inf.* VI, vv. 74-75)

Queste «faville» descrivono l'antimondo opposto al disegno logico della *Monarchia*. Costituiscono i germi del delirio umano. Sono le scintille che incendiano i cuori e li separano l'uno dall'altro. Lo spettacolo si presenta

simile in ogni luogo. Mostra dovunque esiti uguali ed è raccontato da Dante con parole analoghe. I Romagnoli sono «tornati in bastardi» (Purg., XIV, 99). A Pistoia, con un'apostrofe di stampo profetico, si augura «d'incenerarti, sì che più non duri, / poi che in mal fare il seme tuo avanzi». I Senesi non sono da meno e nessuno è più *vano* di loro (If. XXIX 122) . Gli abitanti di Lucca sono tanto corrotti che il *no* per soldi si cambia in *sì* (If XXI, 42) In Puglia abbondano i mentitori e traditori (If, XXVIII, 6). A Roma, poi, «Cristo tutto di si merca» e il Papa, come nel XXVII del Paradiso tuona San Pietro, «fatt'ha del cimietrio mio cloaca». Se Pisa è «vituperio de le genti», i Genovesi sono «uomini diversi / d'ogni costume e pien d'ogni magagna». Di fronte a loro ci si può solo augurare che «sieno del mondo spersi». Il re di Sicilia, a sua volta, è colmo d'*avarizia* e di *viltate* (Pd. XIX, 130)

Le cose non vanno meglio fuori d'Italia. Nel XIX del Paradiso l'elenco diventa minuzioso e sempre più sconvolgente. Sventurati sono il regno di Praga e la Francia. Ma poi seguono la Scozia e l'Inghilterra, la Spagna e la Boemia, il re di Gerusalemme e il Portogallo, la Norvegia e poi Navarra, Cipro, Nicosia, Famagosta.

Le città della Toscana, i potentati di tutta Italia, l'Impero e la chiesa sono infetti della stessa malattia. Dante rappresenta l'immagine di un mondo "diserto", in cui ogni virtù è perduta, smarrita, soffocata. Sia che indugi intorno alla "corrotta plaga d'Italia", dalla "maladetta e sventurata fossa" in cui scorre l'Arno fino alla Puglia e alla Sicilia, oppure, in una prospettiva ancora più ampia, spinga lo sguardo fino agli ultimi confini della terra, passando in rassegna tutti gli stati europei, registra la stessa visione di violenza e d'ingiustizia. Niente sembra più libero dal vizio e dalla colpa. La terra tutta intera diventa il teatro del male: la sua stessa incarnazione. Sembra prigioniera

di un solo contagio e, vista dall'alto e abbracciata con uno sguardo solo, è chiamata «l'aiuola che ci fa tanto feroci». Il nesso tra vizio e politica, tra grandezza della cupidigia e debolezza del potere, appare definitivamente proclamato:

Tu, perché non ti facci meraviglia,
 pensa che 'n terra non è chi governi;
 onde sì svia l'umana famiglia. (*Par. XXVII, vv. 139-141*)

L'umana famiglia conosce una degenerazione progressiva. La sua caduta prenda nella Commedia la forma di un'immagine: il veglio di Creta, in cui Dante imprime la lenta decadenza della storia umana.

Commentando la statua del Veglio, nel XIV dell'Inferno, Jacomo della Lana nomina il rapporto esplicito tra decadenza del mondo e dilagare della cupidigia. Il passaggio dall'età dell'oro all'età del ferro resta sotto il segno di questo peccato. L'espansione del vizio marca le progressive epoche della decadenza. Il suo dominio sull'anima allontana sempre più dal bene e dalla felicità. Resta la tirannia dei desideri individuali, che separano dalla vita comune e dal valore che essa contiene. Gli uomini della città di Caino sono prigionieri delle loro avidità:

Detto questo sogno Daniello a Nabuccodonosor, fu poi per lui domandato che hae a significare questo vecchio. Rispuoseli Daniello: questa imagine hae a denotare l'etadi del mondo. In prima ch'ella sta volta verso Roma, e tiene le spalle verso Damiata, ch'era un monte di Babilonia, hae a significare che lo imperio del mondo, e la signoria pubblica si partirà di Babilonia e girà a Roma. Quel ch'ell'hae lo capo

d'oro fino senza alcuna frattura, denota la prima etade delli uomini del mondo, la qual fu tutta estratta e separata da cupidigia ed avarizia. Quel ch'ell'hae la braccia e 'l petto d'ariento con alcuna frattura significa la seconda etade degli uomini del mondo, li quali non funno così liberi o larghi come li primi. La terza parte ch'è di rame significa la terza etade e più rotta, nella quale si denota men perfezione a contrastar la cupidigia. La quarta parte cioè l'anca stanca, la gamba e 'l piè di ferro significa la quarta etade del mondo, la quale per arme conquistò, e visse in prosperitade, tutta volta essendo vòlti più che li terzi in cupidigia. La quinta parte è l'anca, e lo piede di terra cotta, lo quale significa lo primo stato della chiesa di Dio; ed un membro artificioso, perchè di terra, hae a dimostrare che la Chiesa di Dio è più nella umana generazione per grazia che per natura, imperocchè l'arte aggiugne alla natura, così la grazia de Dio aggiugne e soccorre alla umana generazione. Or questa quinta parte è bagnata del detto fiume; e questo a dimostrare che li pastori della Chiesa di Dio non solo nelle spirituali cose tendeno, ma eziandìo in la cupidigia temporale e grandi possessioni. E fue suo cominciamento quando Costantino la dotò. La sesta parte è la gamba dritta di pietra come l'anca predetta, ma perchè più bassa è più offesa dall'umido del fiume. E questa è l'etade in che Dante fue, che sicome apparirà innanzi, li pastori della Chiesa hanno tanto il cuore alla delizie temporali, che tutto suo sollicito verso esse si versa. La settima parte

è lo piè dritto, in lo quale quelli che saranno in quella etada saranno sì sommersi in avarizia, che altro fine non intenderà il suo volere; e questo è quello che disse l'autore nel primo capitolo; *e più saranno ancora infin ch'l veltro.*

L'allegoria del Veglio indica un processo continuo di degenerazione. La causa si identifica con l'estendersi della cupidigia. L'immagine dei regni che Dante ha davanti agli occhi sembra non lasciare nessuno spiraglio. Più che l'anticamera del Paradiso la storia degli uomini sembra disegnare l'avamposto dell'Inferno.

7. Nonostante il quadro delle storie umane appaia così cupo, Dante mantiene viva l'idea di costruire sulla terra una comunità di giusti. Come un autentico visionario, guarda a Gerusalemme, città di Dio, in contrapposizione a Babilonia, città degli empi, dimora dei figli di Caino. L'impero che egli contempla non va pensato come una soluzione empirica, più o meno atualizzabile. La dimensione alla cui realtà essa appartiene è molto più grande e trascendentale. Più che indicare un progetto concreto per anni feroci e attuali, l'idea, logicamente perfetta, della *Monarchia* è piuttosto lo sfondo a partire dal quale Dante ragiona intorno al mondo e alla storia. La necessità del Monarca coincide con la visione chiara della ragione, che edifica un congegno perfetto, senza ombre, senza crepe. Questo progetto ha la potenza irriducibile dei principi universali, destinati a essere perpetuamente inattuali di fronte all'imperfezione dei fatti umani. Perché il modello sia eterno e definitivo, è indispensabile che «omnis confusio de principiis universalibus auferatur» (*Mon.* I 14, 8) (**sia rimossa ogni equivocità dai principi generali**). Perciò si può ribadire, come un punto d'arrivo definitivo, il primato della Monarchia

universale: «Unde sequitur humanus genus optime se habere cum ab uno regitur; et sic ad bene mundi necesse est monarchiam esse» (*Mon.* I 15, 10) **(Si conclude che il genere umano si trova nella condizione migliore quando viene retto da uno solo; e dunque per la miglior condizione del mondo è necessario che esista la monarchia)**. L'autorità di questo principio sopravvive per Dante a qualunque storia e resta, intatta, sopra tutte le sue contingenze: come un modello necessario e definitivo.

Pensare significa anche essere «visionari»: immaginare idee, fissare principi, e svolgerli rigorosamente, come un sillogismo perfetto, nelle costruzioni logiche che in quei principi possono incarnarsi. Della purezza delle idee i momenti concreti della storia non potranno essere che una rivelazione opaca e sempre inadeguata. Si darà che l'idea di Monarchia universale è utopia⁷. Ma l'utopia non è solo un sogno a occhi aperti. «L'utopia è essenzialmente l'idea di un *evolversi* della storia verso un futuro se non precisamente calcolabile, certo paradigmaticamente valido, nella sua immagine, a orientare l'agire presente. Futuro che l'uomo è ritenuto capace di perseguire e raggiungere obbedendo sostanzialmente a null'altro che alla propria ragione e alla propria *natura*» (Cacciari, *Occidente senza utopie*, p. 66). L'utopia è perciò lo sfondo dentro cui prendono corpo i disegni parziali degli uomini, i loro atti specifici, le loro strategie, i loro progetti determinati. «*Utopia* indica la negazione più drastica di ogni rapporto con l'idea stessa di luogo. Il Nomos di Utopia respinge ogni terraneo radicamento [...] L'idea di Utopia è quella di un irreversibile *scioglimento* da tutte le vicende, i conflitti, le

⁷ Questo però non implica che il testo di Dante nasca fuori dalla storia intellettuale e giuridica che ha intorno. Per i tanti fili che collegano la *Monarchia* alla cultura del tempo cfr. l'introduzione di Diego Quagliani alla sua edizione del trattato dantesco (Mondadori, 2015).

tradizioni della terraferma – e cioè di una *liberazione* dal *tempo* storico» (Cacciari, *L'arcipelago*, p. 75).

Come avviene per Mosé e Aronne, storia e utopia «rimangono l'uno e l'altro, indivisibili nella tensione estrema della loro differenza, uniti dalla dissonanza più acuta» (M. Cacciari, *Icone della legge*, p. 64). Alle loro nature non è dato «né liberarsi separandosi, né conciliarsi identificandosi» (p. 65).

La Verità dispiegata appartiene al mondo delle idee, della cui essenza Dante, nel corso dei suoi anni, diventa la Voce. Il caos dell'esistenza e la purezza dei principi non possono risolversi l'uno dentro l'altro: come due metà che s'incastrano perfettamente. Al contrario, sono condannati a restare in perenne asimmetria. Di questa lacerazione, ma anche, contemporaneamente, dell'essenziale tensione tra i due differenti piani, Dante è un'estrema, grandiosa testimonianza.

Il mito racconta che la testa recisa di Orfeo continui a cantare anche dopo la morte. Allo stesso modo il sogno luminoso e utopico di un mondo ordinato brilla ancora per noi, a lunga e profonda distanza di culture e di epoche.