

CENTAURI, MINOTAURI E LA DUALITÀ COSTITUTIVA DEL CITTADINO MODERNO

CARLO GRASSI
(Università IUAV di Venezia)

Abstract

Medieval monastic literature fixed permanently in Western culture the framework that articulates guilt and innocence according to a tripartite structure: it incorporated, between the land of the damned and that of the saved, a place where men can purify themselves and regain their lost innocence. Dante reworks this idea of intermediary space, giving it a new topography and an original meaning. Illuminating this space with the four stars of the cardinal virtues, prudence, fortitude, justice and temperance, he transforms it into the model of an earthly justice different and almost antithetical to the divine.

Keywords: Sociologia della cultura, sociologia del diritto, critica dantesca, umanesimo civico, repubblicanesimo classico

1. Un territorio connesso alla saggezza terrena e politica

Il purgatorio non è un'invenzione del cristianesimo. Già Platone, nel *Fedone* (2001a:119), ispirandosi all'antica mitologia egiziana, inserisce tra il "Tartaro", l'abisso in cui sono precipitati dopo la morte i "peccatori senza rimedio"; e "la vera terra", dove risiedono coloro che "si sono purificati attraverso la filosofia"; la "palude Acherusiade", il luogo che accoglie i defunti perché possano "purgarsi, scontare le loro pene, liberarsi delle colpe eventualmente commesse".

È tuttavia la letteratura monastica medievale a codificare in modo stabile nella cultura occidentale il quadro che articola colpa e innocenza secondo una struttura tripartita (Morgan, 2012). Dante rilegge questa compartimentazione attribuendo alla regione intermedia una nuova topografia e un inedito significato. In primo luogo, raffigura il

purgatorio non più in termini di avvallamento semi-subacqueo o semi-sotterraneo, ma sotto forma di collina da scalare: evidenziando come, a partire dalla base per chi ha commesso le colpe più gravi o più in alto per le più lievi, esso costituisca un passo iniziale effettuato in direzione del cielo e della salvezza dell'anima (Cacciari, 2012). E, in secondo luogo, descrivendolo come una località di transito nella quale il movimento è incessante e il soggiorno provvisorio, ne fa una metafora della realtà urbana: un territorio di confine fungente da terzo polo tra la vita agra delle campagne e quella aulica dei castelli.

Tali corporeità geografica e valenza metaforica si rispecchiano l'una nell'altra e, in tal modo, pongono sullo stesso piano due sfere distinte, la spirituale e la secolare, reclamando indirettamente l'equivalenza del loro valore. Mettono così in risalto un piano espositivo il più distante possibile da quello dei sogni e dei riti in cui l'accentuazione di presenza e importanza dell'aspetto mondano dell'esistenza prospetta un ampliamento decisivo della sfera dell'io. Si delinea quindi l'emergenza di uno spazio fatto per essere abitato da individui i quali, sensibili alle gioie e ai dolori terrestri, usano "la gloriosa rota" (*Par. X*, v. 145) degli orologi per dividere il giorno in parti uguali e mirano a vederci chiaro non solo nei propri conti ma anche nella realtà che li circonda (Duby, 1966).

Interposti tra, da un versante, la *selva oscura* della "natura sì malvagia e ria", bestia che "non lascia altrui passar per la sua via, ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide"; e, dall'altro, "le beate genti"; tali soggetti aspirano a costruire un territorio connesso alla saggezza terrena e politica dove possano abitare "color che son contenti" "perché speran" di migliorare la loro condizione grazie all'efficacia del lavoro (*Inf. I*, vv. 94-97, 118-120).

L'enfasi posta sulla speranza, sull'attesa fiduciosa di un riscatto o di un miglioramento, non ha solo qualità di riferimento religioso, ma evoca un movimento di grande entità e primaria importanza: la transizione che, da un panorama ideologico e normativo di tipo medievale, agricolo, monarchico ed ecclesiastico, conduce a una costellazione di concezioni e principi sviluppantisi in accordo con le realtà della società urbana, comunale e secolarizzata, nella quale il destino di ciascuno non è più segnato alla nascita, ma viene deciso giorno per giorno, "con ingegno e con arte" (*Purg. XXVII*, v. 130), da intelligenza e buona volontà personali.

In molta parte d'Europa, nel Trecento, i governi comunali giungono all'apice della loro maturazione. Tali regimi introducono l'idea che la legittimità dell'assetto istituzionale di una comunità sia garantita dal consenso collettivo alle decisioni prese e che, di conseguenza, il potere debba muoversi all'interno di una rete di condizionamenti ed esplicitarsi soprattutto nella capacità di governo e di amministrazione del territorio. Danno impulso, in altri termini, al passaggio da un'organizzazione di tipo feudale, in cui i servizi vengono ottenuti e l'ordine pubblico imposto attraverso la coercizione, a un tipo differente nel quale non soltanto una piccola minoranza ma la stessa maggioranza contribuisce più o meno coscientemente al movimento culturale e all'ordine sociale. Non più sottoposti al potere dinastico del sovrano, fondato sull'eredità e sul sangue, i comuni inaugurano un nuovo modo di gestire la cosa pubblica per il quale ciò che risulta cruciale non è la fonte del potere, ma gli effetti a cui dà luogo: forme politiche che si accreditano, cioè, non sulla base di un'origine esterna da cui trarre prestigio e autorità, bensì in virtù del buon e ordinato governo che la loro potestà è in grado di generare. Con la conseguenza che l'unilateralità del vincolo dispotico tra, da un lato, il diritto incondizionato del governante di comandare, e, d'altro lato, l'obbligo di obbedirgli senza riserve, comincia a essere messa in discussione in favore del principio relativo alla reciprocità del rapporto giuridico fra chi governa e la popolazione di cui egli stesso è parte: di cui è "sanza fine cive / di quella Roma onde Cristo (stesso) è romano" (*Purg.* XXXII, vv. 101-102).

È sul fiume Flegetonte, "riviera del sangue" dell'inferno, che difatti sono collocati i "centauri, armati di saette", come guardiani-giustizieri di chi "per violenza in altrui nocchia": e, soprattutto, dei "tiranni / che dier nel sangue e ne l'aver di piglio" come il despota padovano Ezzelino Romano (*Inf.* XII, vv. 47, 55-56, 104-105).

Tra la voragine infernale della colpa inespiable e la beatitudine celeste dei salvati viene a inserirsi così un interspazio terreno in cui si fa incessantemente esperienza della correlazione tra il disincanto angosciato riguardo alla caducità delle cose umane e la consapevolezza ottimista di poter affrontare senza troppo timore il viaggio indeterminato e rischioso dell'esistenza. Dove, al pari di Dante, che è a contempo il primo attore del suo stesso poema e il pellegrino, l'uomo

comune, ciascuno può farsi protagonista del cammino su cui procede avvantaggiandosi delle cose buone fatte e correggendo i propri errori.

Grazie alla presenza “di quel secondo regno / dove l'umano spirito si purga / e di salire al ciel diventa degno”, ognuno si ritrova passeggero nel mondo e “libertà va cercando, ch'è sì cara”. Dibattendosi alla ricerca della giusta via nel mare agitato della propria esistenza, può ripetere “per correr miglior acque alza le vele / omai la navicella del mio ingegno” (*Purg.* I, vv. 1-2, 4-5, 71).

Ciò che è in questione è il superamento del manicheismo primario che divide drasticamente il mondo in bene e male, fecondità e sterilità, vita e morte, a beneficio di altri punti di vista non più binari, ma plurali: in favore di nuovi schemi mentali più aperti e inclusivi in cui vizio e virtù non costituiscono antinomie assolute. Dove disordine, conflitto, violenza e persino delitto non appartengono esclusivamente al sottomondo selvaggio della scelleratezza e dell'ingiustizia e le azioni umane non devono essere valutate unicamente secondo gli standard divini, ma anche tenendo conto della prassi concreta dell'esistenza terrena.

Per quanto riguarda questo movimento, Jacques Le Goff (1987:6) spiega che “il IV Concilio Lateranense (1215) segna una data importante. Esso fa obbligo a tutti i cristiani – cioè a tutti gli uomini e le donne – di confessarsi, almeno una volta l'anno, a Pasqua. Il penitente deve giustificare il suo peccato in funzione della propria situazione familiare, sociale, professionale, delle circostanze e della sua motivazione. Il confessore deve tenere conto di questi parametri individuali, e, allo stesso modo della ‘soddisfazione’, cioè della penitenza – se non di più –, deve perseguire il *riconoscimento delle sue mancanze* da parte del peccatore, raccogliere la sua *contrizione*. Deve mondare una persona, più che punire una colpa. Ciò richiede alle due parti coinvolte nella confessione un grande sforzo, al quale la tradizione non le ha abituate. Il penitente deve interrogarsi sulla propria condotta e le proprie intenzioni, procedere ad un esame di coscienza. Si è aperto un nuovo fronte, quello dell'introspezione, che lentamente trasformerà gli atteggiamenti mentali e i comportamenti: è l'inizio della modernità psicologica. Il confessore dovrà porre le domande utili a fargli conoscere il penitente, a discernere nel suo carico di peccati quelli gravi – mortali se non vi è pentimento né penitenza – e quelli lievi, i veniali, che si possono espiare. I peccatori che muoiono in stato di peccato

mortale andranno nel luogo tradizionale della morte e della punizione eterna, l'inferno. Coloro che muoiono gravati di soli peccati veniali passeranno un periodo più o meno lungo in un nuovo luogo, il purgatorio”.

2. Centauri e minotauri: la tirannia convien che gema

Rispetto all'imperscrutabilità d'inferno e paradiso, il purgatorio somiglia, piuttosto, al mondo mutevole ma ordinato della vita quotidiana. Regno della provvisorietà che riguarda la buona e la cattiva sorte di un'umanità che vive nel presente, nel segno dell'instabilità e del divenire: “credette Cimabue ne la pittura / tener lo campo, e ora ha Giotto il grido, / sì che la fama di colui è scura. / Così ha tolto l'uno a l'altro Guido / la gloria de la lingua; e forse è nato / chi l'uno e l'altro caccerà del nido” (*Purg. XI*, vv. 94-99).

Si tratta di un habitat insediato in una geografia terrena, incardinato in una temporalità storica, ponderato in base alla contabilità economica del dare e dell'avere, del maturare crediti e dell'estinguere debiti: dove ad essere sovrani sono il commercio e il contratto. Come si spiega esplicitamente nel canto del *Purgatorio* (X, v. 108) in cui Dante si rivolge direttamente al lettore perché comprenda bene che lo stesso “Dio vuol che 'l debito si paghi”¹.

Lungi dall'essere incatenati a una condizione immutabile per l'eternità, i suoi abitanti sono attori di un viaggio mondano nel quale s'investono in nome del progresso individuale e collettivo che dipende da loro stessi e prendono in tal modo gradualmente coscienza dei propri limiti e delle proprie capacità: “Noi andavam per lo vespero, attenti / oltre quanto potean li occhi allungarsi / contra i raggi serotini e lucenti” (*Purg. XV*, vv. 139-141). Si tratta di una concezione del tutto confacente allo spirito di soggetti che cominciano ad elaborare una propria specifica definizione della vita sociale in cui le esigenze della “dolce libertà” rivendicano uno spazio più esteso e una rilevanza preponderante rispetto ai vincoli rigidi della necessità naturale e data: cittadini che oppongono lo “stato franco” alla “tirannia” (*Inf. XXVII*, v. 54), la bilancia alla spada, la regola come sistema di mediazione sociale al *vae victis*, lo spirito mercantile del tutto è negoziabile ai principi

¹ “Non vo' però, lector, che tu ti smaghi / di buon proponimento per udire / come Dio vuol che 'l debito si paghi” (*Purg. X*, vv. 106-108).

eroici drastici e senza mezze misure dell'*ethos* cavalleresco, l'attività gestionale e amministrativa alla tradizione militare e marziale delle aristocrazie, la concezione del potere come governo limitato dalla legge contro quella intesa come espressione della forza, come costrizione e dominio dei più forti sui più deboli.

Lo chiarisce bene Ernst Kantorowicz, (2016:471): “separando l'intelletto dalla sua antica unità con l'anima e distinguendo le virtù intellettuali dalla loro unità con le virtù divinamente infuse”, lo schema dantesco dei due paradisi consente di definire uno scopo ultimo da raggiungere con mezzi umani indipendentemente dall'accesso agli strumenti spirituali della fede e della grazia. “Non aspettar mio dir più né mio cenno; / libero, dritto e sano è tuo arbitrio, / e fallo fora non fare a suo senno: / per ch'io te sovra te corono e mitrio” (*Purg.* XXVII, vv. 139-142).

Come si spiega nel XV capitolo del libro III del *Monarchia* (1997b:498-499), gli insegnamenti spirituali (*documenta spiritualia*), che rivelano una verità soprannaturale (*supernaturalem veritatem*), devono essere integrati dagli insegnamenti filosofici (*phylosophica documenta*) propri della ragione umana (*humana ratione*). In questi termini, viene anche giustificata una nuova sorgente d'autorità: il ritrovato significato classico di *libertas* indica un ideale di partecipazione allo Stato, che supera l'antinomia tirannide/libertà senza cadere nello sdoppiamento stato/società. Il potere formale della giurisdizione si ritrova quindi affiancato da una nuova rilevanza accordata alle opinioni e alle scelte dei cittadini. Prospettiva per la quale il principe non si presenta in qualità di padrone, ma di servitore dello Stato, inteso come congiunzione di *Res publica* e *Res populi*: come correlativo istituzionale di una società formata da uomini e donne che intendono vivere insieme secondo giustizia sotto il governo della legge.

Nella sua più intima costituzione l'uomo è certo scisso in una doppia natura, umana e animale. Per governare la vita sociale, in effetti, come ben spiega Niccolò Machiavelli (2018:868), “bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura e l'una senza l'altra non è durabile”².

² “Dovete adunque sapere come sono dua generazione di combattere, l'uno con le legge, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo delle bestie; ma perché el primo molte volte non basta, bisogna ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dalli antiqui scrittori, li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li costudissi; il che non vuol dire

Tuttavia tale duplicità può presentarsi sotto forma sia di corpo umano e testa d'animale, sia di corpo animale e testa umana. Da una parte (*Inf.* XI, vv. 82-83; XII, vv. 33, 92, 100, 133) vige l' "ira bestial" del minotauro: la tirannia, nella quale la macchina corporea è guidata da uno spirito animale, da "incontinenza, malizia e la matta bestialitate". Dall'altra parte vi sono, invece, i centauri: "la scorta fida" che "per sì selvaggia strada" guida verso la "divina giustizia".

"La tirannia convien che gema" (*Inf.* XII, v. 132) perché rappresenta il dominio dei minotauri: il regno dell'ingiustizia dove prevalgono disordine, conflitto, violenza, delitto. Al contrario, al pari del buon centauro "Chirón, il qual nodrì Achille" (*Inf.* XII, v. 71), l'organizzazione comunale esercita le sue prerogative proteggendo e prendendosi cura dei cittadini. Di fatto, nel contesto sociale e giuridico comunale si concretizza quella che potremmo definire una vera e propria riconquista delle definizioni ciceroniane di *populus* e di *civitas* intese entrambi come *societas*: come risultato di un contratto consensuale volto alla realizzazione di *consensus iuris* e *communio utilitatis*.

Sotto il governo del *nomos basileus*, quindi, "torna giustizia e primo tempo umano" (*Purg.* XXII, v. 71): i rei sono messi in condizione di non nuocere e agli onesti è garantito il giusto premio del loro lavoro e della loro azione. Precocemente umanista, il regime comunale coniuga l'ideale religioso con quello della giustizia unificata simbolicamente con la magnificenza del mondo classico. Nella nuova facciata duecentesca di Palazzo Broletto, il palazzo del podestà di Mantova, nel 1256 viene posta una statua di Virgilio nei panni di un giudice, accompagnata dall'iscrizione "*Virgilius Mantuanus poeta clarissimus*". E, ad esempio, per esemplificare la buona salute e la prosperità di Firenze, nel capitolo *Come ne la città di Firenze si fece una nobile corte e festa, vestiti tutti di robe bianche*, della sua *Nuova Cronica* (1991:450-451), Giovanni Villani presenta la città nei termini di un luogo dove, per dirla con i versi del *Purgatorio* (XXVII, v. 131), "lo tuo piacere omai prendi per duce": come uno spazio in cui si gode della sicurezza che è buona per "li mercatanti e artefici" e dove nei giorni di festa i "popolani" possono distrarsi "in giuochi, e in sollazzi, e in balli di

altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo omo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura, e l'una senza l'altra non è durabile" (Machiavelli, 2018:868).

donne e di cavalieri”, girovagando per i quartieri “con trombe e diversi stromenti in gioia e allegrezza, e stando in conviti insieme, in desinari e in cene”.

È all'interno di tale contesto che prende forma lo sgretolamento della concezione medievale della società e dei rapporti sociali per la quale il soprannaturale è più concreto e importante della condizione terrena stessa. Svincolati dalla teologia e dalla mistica ascetiche, affrancati dall'idea totalizzante di un aldilà sentito come momento risolutore dell'esistenza mondana e predominante su di essa, gli uomini hanno ora meno paura della morte. Affidano quindi il proprio più intimo interrogarsi alla teoria di una perfezione umana, una *humanitas*, che si aggiunge, mitigandola, all'assoluto della *christianitas*, la perfezione cristiana: la prima che “l'ovrare appaga”, l'altra che si soddisfa con il contemplare, “lo vedere” (*Purg. XXVII*, v. 108).

Dal punto di vista di Dante (1997b:448-449), infatti, quelli che si possono e si devono raggiungere sono non uno, ma due modelli di felicità: “*duos fines*”. Il sommo bene della felicità relativa alla vita eterna, alla “*beatitudinem vite eterne*”, al “*paradisum celestem*”, non è contraddetto ma confortato e preannunciato dalla felicità in questa vita, nel “*terrestrem paradisum*”. Questo tema è centrale nella lunga esposizione di Virgilio sull'amore come criterio di distinzione tra bene e male. Come tutti i sentimenti e le pulsioni umane, l'amore può essere “o naturale o d'animo”: “e tu 'l sai. / Lo naturale è sempre senza errore, / ma l'altro puote errar per malo obietto / o per troppo o per poco di vigore” (*Purg. XVII*, vv. 92-96).

Con tale posizione viene riconosciuta l'effettività e la legittimità del potere di un intelletto nuovo ed emancipato in grado di riformare la religiosità cristiana, circoscritta alla ricerca interiore di Dio, per farne scaturire la possibilità del perseguimento di una felicità intra-mondana guidata dalla ragione di cui ogni essere umano è dotato. Il mondo religioso e morale comincia così a venir concepito in quanto non coincidente con la vita corrente ma, in qualche modo, come un obiettivo a venire da guadagnare con impegno, applicazione, fiducia e senza temere eventuali passi falsi: non più realtà incombente e minacciosa, ma simbolo di un traguardo politico raggiungibile in vita mediante “l'ovrare”, la pace e la giustizia. L'ineluttabilità della natura si fa quindi meno inesorabile: può e deve essere temperata dalla legge che instaura la sovranità dell'ordinamento giuridico lì dove prima era l'imperio di

uno solo. Il diritto si prospetta, in tal senso, in qualità di *ars boni et aequi*: un sistema che non pretende di rendere razionale il reale, ma aspira più modestamente a proporsi come *civilis societatis vinculum*. Come riassume Coluccio Salutati nel capitolo *De necessitate legum et medicinae et quod leges necessariae magis sunt* del *De nobilitate legum et medicinae* (1532:54), comparando sulla scorta del *De Republica* di Cicerone *lex divina, lex naturalis* e *lex humana*, “in sostanza queste leggi non differiscono: sono uguali, sono innegabilmente una cosa sola. La legge Divina stabilisce; la Naturale spinge; l’umana promulga ed ordina. Ma è lo stesso ciò che viene comandato, e ciò a cui si è sospinti, e ciò che è stabilito. La legge Divina poi domina ed eccelle; quella Naturale accoglie e muove; quella umana sancisce il vero ed obbliga e, per tale obbligazione, la legge prende il nome di legare”³.

3. *Iustitia premiandi et puniendi*: Catone come alter ego simbolico

Certo l’intelletto non è immune da una sostanziale soggettività. La mente osserva le cose da una prospettiva locale e non generale, ma le sue sono solo visioni parziali e non illusioni ingannatrici: “quando l’anima mia tornò di fuori / a le cose che son fuor di lei vere, / io riconobbi i miei non falsi errori” (*Purg.* XV, vv. 115-117).

La verità umana non è semplice e lineare: è incarnata in un corpo e, come tale, costituisce un insieme molteplice formato da arti e organi interdipendenti ma distinti. In un mondo configurato come un *Purgatorio* (XVII, v. 96), quindi, più che tra purezza e impurità, si deve distinguere tra eccesso e difetto. Il bene non appare più in antitesi con il male, ma, ripetendo il dettato aristotelico, con il troppo, con l’eccesso, con la *hýbris* (ὑβρις): si “puote errar per malo obietto / o per troppo o per poco di vigore”⁴.

³ “*Re quide leges istae non differunt: idem sunt, una prorsus sunt. Divina quidem lex instuit; Naturalis inclinatur, humana promulgat et iubet. Idem autem est quod iubetur, et ad quod inclinatur, et quod institutum est. Divina quide lex instat et eminet: Naturalis recipit atque movet; humana vero promulgat et obligat et qua quidem obligatione, lex a ligado dicta est*” (Salutati, 1532:54).

⁴ “La virtù, quindi, è uno stato abituale che orienta la scelta, consistente in una medietà (ἐν μεσότητι) rispetto a noi, determinato razionalmente e come verrebbe a determinarlo l’individuo saggio (φρόνιμος). Medietà tra due mali (μεσότης δε δύο κακιών), l’uno secondo l’eccesso (καθ’ υπερβολήν) e l’altro secondo il difetto (κατ’ ἐλλειψιν)” (Aristotele, 2008:500-501).

Riprendendo argomenti da Cassiodoro, Marziale, dall'*Epistula ad Romanos* di San Paolo e dal *De officiis* ciceroniano, nel trattato morale sull'idea di cittadinanza *Liber consolationis et consilii* di Albertano da Brescia, capitolo XXXIX, *De officio iudicis circa vindictam* (1873:86-89), Prudentia persuade Melibeo che non vale la pena volersi vendicare perché, non solo la vendetta non compensa del danno subito ma, soprattutto, è del tutto irragionevole in quanto innesca una sequela sanguinosa e inesauribile di controveazioni reciproche. Se i criminali e i disonesti devono essere puniti, il compito spetta a un giudice, a un rappresentante della legge, non a una ritorsione la cui violenza non è diversa ma identica a quella a cui si vorrebbe replicare.

La stessa giustizia deve pertanto sempre essere temperata dalla sapienza. La congiunzione di queste due tende a risolversi nella strutturazione di una propedeutica del diritto: nel considerare come indispensabili per ogni atto giuridico due requisiti preliminari, i caratteri di *métrion* (la giusta misura) e di *koinôn métron* (la misura comune), in modo tale da orientare il giudizio più verso l'equanimità che l'intransigenza, più in direzione dell'equilibrio che del rigore draconiano.

Ponendosi come obiettivo non la perfezione di una probità astratta, ma la nozione di preferenza ragionevole finalizzata all'ideale della vita buona, il vincolo tra giustizia e sapienza ha il suo caposaldo nella *mesótēs*. Tale correlazione, in altri termini, in quanto inseparabile dalle qualità personali del *phrónimos*, l'individuo dotato di senso della misura, è in grado di dare vita alla *phrónesis*, l'attitudine a discernere, nelle circostanze difficili dell'azione, la giusta disposizione, l'*orthós lógos*. Essa consente, infatti, di tradurre la norma generale nel caso particolare senza fare ricorso a un'etica più fondamentale, né eccedere le risorse della norma stessa.

I latini hanno ripreso la nozione aristotelica di *phronesis* traducendola con il termine *prudencia* proprio per indicare che anche il giusto per legge non si presenta come incondizionato. Il giusto in generale non è giusto sempre e comunque, ma solo nella maggior parte dei casi e, quindi, l'esercizio concreto del giudizio ha bisogno di essere perennemente guidato dal principio della moderazione. Il che prevede tenere nel dovuto conto le situazioni concrete e particolari, mettersi in condizione di riconoscere il valore dell'individuo e delle singolarità,

sapersi confrontare con l'emergenza del contingente e con l'indeterminazione.

Questa propedeutica ha dato vita a una classificazione etica che l'antichità classica ha trasmesso alle epoche successive. Si tratta della quadripartizione della virtù in prudenza-*phronēsis* (φρόνησις), giustizia-*dikaiosynē* (δικαιοσύνη), coraggio-*andreia* (ἀνδρεία) e temperanza-*sōphrosynē* (σωφροσύνη), enunciata da Platone nel primo libro della *Repubblica* (2001b:1092-1107). Tale sequenza, ribadita ed estesa da Aristotele nel capitolo della *Retorica* su *Il genere apodittico*⁵, citata e ricalcata in modo identico da Cicerone prima nel *De inventione* e poi nel *De Officiis*⁶, viene ripresa e riconosciuta come canonica tra i pensatori stoici e neo-platonici dell'antichità greca e latina. In seguito, integrata con la trinità delle virtù teologali formalizzate nel tredicesimo capitolo della *Prima lettera ai Corinzi* (2013, 13:1-13) da Paolo di Tarso, arriva fino ai Padri della Chiesa. Come ricostruisce accuratamente lo storico István Pieter Bejczy (2011:11), “nel primo secolo Filone di Alessandria introduce lo schema nei suoi commentari biblici e, nel secondo e terzo secolo, Clemente di Alessandria e Origene seguono i suoi passi”. Lattanzio (ca. 240-320) riprende il modello dal filosofo stoico Crisippo e Atanasio di Alessandria ne fa un *leitmotiv* nella *Vita di Antonio* scritta tra il 375 e il 378. Infine, riferimenti allo schema delle virtù appaiono in modo regolare “nel lavoro dei padri della Chiesa latina del quarto e quinto secolo: Ambrogio, Girolamo e Agostino”. È tuttavia importante notare che, prosegue Bejczy (2004:315), definite da Ambrogio come “cardinali” per distinguerle dalle “teologali”, le quattro virtù figurano nei testi cristiani in quanto qualità trasmesse dallo Spirito Santo e non come attributi personali.

La struttura tematica e compositiva della *Divina Commedia* rimette in scena il rapporto tra le virtù cardinali e teologali, ma ne modifica il

⁵ “La virtù è, a quanto pare, la facoltà di procurarsi beni, e di preservarli. È, inoltre, la facoltà di realizzarne molti e grandi, di ogni tipo e su ogni cosa. Parti della virtù sono giustizia-*dikaiosynē* (δικαιοσύνη), coraggio-*andreia* (ἀνδρεία), temperanza-*sōphrosynē* (σωφροσύνη), magnificenza-*megaloprepeia* (μεγαλοπρεπεία), magnanimità-*megalopsychia* (μεγαλοψυχία), generosità-*eleutheriōtēs* (ἐλευθεριότης), prudenza-*phronēsis* (φρόνησις), sapienza-*sophia* (σοφία)” (Aristotele, 2014:80-81).

⁶ La virtù “è divisa poi in quattro parti: prudenza, giustizia, coraggio, temperanza” (*virtus... habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam*) (Cicerone, 1998:300-301; cfr. anche Cicerone, 1995b:586-587).

quadro teoretico di riferimento riqualificandolo all'interno di una prospettiva più specificamente laica e umanistica. Le prime, come scrive Ezio Raimondi (1970:74; cfr. anche Proto, 1912:193-248; Singleton, 1977:141-158), sono state “perdute in seguito al peccato originale”, ma “possono essere riacquistate” anche grazie al solo impegno individuale. Esse appaiono al mattino nell'operosità della vita attiva, si conquistano con lo sforzo della ragione e l'esperienza della buona volontà e sono determinanti nella teoria del Buon Governo: rischiarano il *Purgatorio* (I, vv. 22-24; XXXI, v. 106) e indicano la via del riscatto terreno mediante il prendersi cura di se stessi e degli altri, degli uomini e delle cose, del presente e del passato. Le seconde, che rappresentano la via della salvezza ultraterrena, spuntano al crepuscolo e sono segno eminente del Paradiso. Compaiono anche sotto forma di colori – bianco candido della fede, verde speranza e rosso fiamma per la carità –, per adornare Beatrice cinta della saggezza dell'ulivo portatore di pace: “sovra candido vel cinta d'uliva / donna m'apparve, sotto verde manto / vestita di color di fiamma viva” (*Purg.* XXXI, vv. 31-33). Solo queste ultime, come puntualizza lo storico Jérôme Baschet (2006:533), “costituiscono una creazione propriamente cristiana”: non possono, infatti, essere ottenute in virtù di nessun impegno o industriosa perseveranza, ma sono infuse nell'uomo unicamente dalla grazia divina grazie al sacramento del battesimo.

Incoronato dalle quattro stelle delle virtù cardinali, il protagonista del *Purgatorio* (I, vv. 31-33) è, dunque, colui che Dante sceglie come proprio alter ego simbolico, Catone l'Uticense: “vidi presso di me un veglio solo, / degno di tanta reverenza in vista, / che più non dee a padre alcun figliuolo”. Si tratta del “giusto combattente per la libertà terrena” (Auerbach, 1999:120), nemico dei tiranni e valoroso alfiere delle virtù repubblicane: colui che, come obiettivo dell'esistenza intera, “libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta” (*Purg.* I, vv. 71-72).

Richiamarsi all'Uticense significa, in conclusione, fare appello a un'origine gloriosa al fine di illuminare le incertezze e le speranze del presente con l'esempio inorgogliente e fortificante del passato. E, in accordo con i valori umanisti ancor prima che fioriscano completamente, non circoscrivere più il proprio orizzonte unicamente a una prospettiva ideale e trascendente, ma integrarlo con l'aspirazione

alla giustizia unificata simbolicamente con la magnificenza del mondo classico.

Rispecchiandosi l'uno nell'altro, Dante e Catone costituiscono gli archetipi ineguagliabili di chi, rinunciando alla patria e, persino, alla vita, in nome e a salvaguardia della libertà, si dimostra in grado di prendere le distanze da se stesso come oggetto oltre che come soggetto e rivendicare la più pacifica ma anche la più potente di tutte le libertà, quella di fare pubblico uso della propria ragione.

In tal senso Dante e Catone mettono in scena esemplarmente i poli di scelta ed elezione, volontà e responsabilità, che, come esplicitato nell'epistola a Cangrande della Scala (1997a:624), contraddistinguono la dualità costitutiva del nuovo cittadino moderno: la facoltà di libero arbitrio, della *libertas arbitrii*, della libertà di discernere e decidere, che vive e si nutre della capacità di autolimitazione, che si controbilancia col sottoporsi "alla giustizia della ricompensa e della pena". Il diritto, in altre parole, di esercitare l'autodeterminazione a condizione di accettare di esporsi alla "*iustitia premiandi et puniendi*", al riconoscimento di credito e debito, al giudizio del premio e della sanzione⁷.

Bibliografia

- | | | |
|----------------------|----------------|---|
| Albertano da Brescia | 1873
(1246) | <i>Liber consolationis et consilii, ex quo hausta est fabula de Melibeo et Prudentia.</i> Sundby T. (ed.). Copenhagen - Paris - Lipsia - Firenze - London: Høst & Filium - Franck - Weigel - Loescher - Williams & Norgate. |
|----------------------|----------------|---|

⁷ Esponendo nell'epistola a Cangrande della Scala (Alighieri, 1997a:624) come deve essere interpretata la *Divina Commedia*, Dante scrive: "*totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius*" (il soggetto di tutta l'opera interpretata allegoricamente risiede nell'uomo in quanto, meritando e demeritando in virtù del libero arbitrio, è sottoposto alla giustizia della ricompensa e della pena).

- Alighieri, D. 1997a “Epistola XIII [x] Magnifico atque victorioso domino Cani Grandi de la Scala sacratissimi Cesarei Principatus in urbe Verona et civitate Vicentie Vicario generali, devotissimus suus Dantes Alagherii florentinus natione non moribus, vitam orat per tempora diuturna felicem et gloriosi nominis perpetuum incrementum”. In: Mattioli, R.; Pancrazi, P. & Schiaffini, A. (ed.), *La Letteratura Italiana. Storia e Testi. Vol 5. Opere Minori*, T. II. Mengaldo, P-V.; Nardi, B.; Furgoni, A.; Brugnoli, G.; Cecchini E. & Mazzoni, F. (eds). Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi editore:599-643.
- . 1997b “Monarchia”. In: Mattioli, R.; Pancrazi, P. & Schiaffini A. (eds), *La Letteratura Italiana. Storia e Testi. Vol 5. Opere Minori*, T. II. Mengaldo, P-V.; Nardi, B.; Furgoni, A.; Brugnoli, G.; Cecchini, E. & Mazzoni, F. (eds). Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore:241-503.
- . 2019 *Commedia. Opera completa*. Inglese, G. (ed.). Roma: Carocci.
- Ambrogio (Aurelius Ambrosius) 1936 (391) *De Officiis Ministrorum*. Bassi, D. (ed.). Siena: Cantagalli.
- Aristotele 2008 “Etica Nicomachea”. In: Aristotele, *Le tre etiche*. Fermani, A. (ed.). Milano: Bompiani:431-993.
- . 2014 *Retorica*. Cannavò, F. (ed.). Milano: Bompiani.

- | | | |
|----------------------------|-----------------------|---|
| Atanasio di
Alessandria | 2007
(356-
362) | <i>Vita di Antonio</i> . Cremascoli, L. (ed.).
Milano: Paoline Editoriale Libri. |
| Auerbach, E. | 1999
(1929) | “Dante, poeta del mondo terreno”. In:
Auerbach, E., <i>Studi su Dante</i> . De Pieri
Bonino, M.L. (trans.). Milano:
Feltrinelli:1-161. |
| Baschet, J. | 2000 | “Vizi e virtù”. In: <i>Enciclopedia
dell'arte medievale</i> . Vol. XI. Roma:
Treccani:729-737. |
| ——. | 2006 | <i>La civilisation féodale. De l'an mil à la
colonisation de l'Amérique</i> . Paris:
Flammarion. |
| Bejczy I.P. | 2004 | “Les vertus cardinales dans
l'hagiographie latine du moyen âge”.
<i>Analecta Bollandiana</i> , CXXII (II):313-
360. |
| ——. | 2011 | <i>The Cardinal Virtues in the Middle
Ages. A Study in Moral Thought from
the Fourth to the Fourteenth Century</i> .
Leiden-Boston: Brill. |
| Blumenberg, H. | 1992
(1966) | <i>La legittimità dell'età moderna</i> .
Marelli, C. (trans.). Genova: Marietti. |
| Cacciari, M. | 2012 | <i>Doppio ritratto. San Francesco in
Dante e Giotto</i> . Milano: Adelphi. |
| Cicerone, M.T. | 1995a | “De Republica-Lo Stato”. In: Cicerone,
M.T., <i>Opere politiche e filosofiche</i> . Vol.
I. Ferrero, L. & Zorzetti, N. (eds).
Torino: Utet.155-409 |
| ——. | 1995b | “De Officiis-I doveri”. In: <i>Opere
politiche e filosofiche</i> . Vol. I. Ferrero, |

- L.; Zorzetti, N. & Fedeli, P. (eds).
Torino: Utet:575-837
- . 1998 *De invenzione*. Greco, M. (ed.). Lecce: Congedo.
- Duby, G. 1966 *Fondements d'un nouvel humanisme 1280-1440*. Genève: Skira.
- Kantorowicz, E. 2016 (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Le Goff, J. 1987 (1986) *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*. Addamiano, S. (trans.). Roma-Bari: Laterza.
- Machiavelli, N. 2018 (1512-1513) "Il Principe (De Principatibus)". In: Machiavelli, N., *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli*. Ciliberto, M. & Accendere, P.-D. (eds). Milano: Giunti-Bompiani:803-904.
- Morgan, A. 2012 (1990) *Dante e l'aldilà medievale*. Marcozzi, L. (ed. & trans.). Roma: Salerno Editrice.
- Nardi, B. 1967 (1921) "Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco". In: Nardi, B., *Saggi di filosofia dantesca*. Firenze: La Nuova Italia:215-275.
- Paolo di Tarso 2013 (53-54) *Prima lettera ai Corinzi*. Manzi, F. (ed.). Cinisello Balsamo: San Paolo edizioni.
- Platone 2001a "Fedone". Reale, G. (ed. & trans.). In: *Tutti gli scritti*. Reale, G. (ed.). Milano: Bompiani:67-130.

- . 2001b “Repubblica”. Radice, R. (ed. & trans.). In: *Tutti gli scritti*. Reale, G. (ed.). Milano: Bompiani:1067-1346
- Proto, E. 1912 “Nuove ricerche sul Catone dantesco”. *Giornale storico della letteratura italiana*, LIX (I):193-248.
- Raimondi, E. 1970 (1962) “Rito e storia nel canto I del Purgatorio”. In: Raimondi, E., *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*. Torino: Einaudi:65-94.
- Renucci, P. 1954 *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*. Paris: Belles Lettres.
- Salutati, C. 1532 (1399) *De nobilitate legum, et medicinae in quo terminatur illa quaestio versatilis in studiis: utrum dignior sit scientia legalis, vel medicinalis*. Venezia: Joannis Baptistae Pederzani.
- Singleton, C.S. 1977 (1958) “Lament for Eden”. In: Singleton, C.S., *Journey to Beatrice. Dante Studies 2*. Baltimore (MD): Johns Hopkins University Press:141-158
- Villani, G. 1991 (1300-1347) *Cronica*. Porta, G. (ed.). Torino: Einaudi.