



anthropologica

ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI

2014

IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN
ETHOS EUROPEO

A CURA DI
CARLA CANULLO
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

anthropologica

| DIRETTO DA

Andrea AGUTI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Giovanni GRANDI, Luca GRION, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO e Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); François ARNAUD (Università di Tolosa - Le Mirail);
Enrico BERTI (Università di Padova); Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Antonio DA RE (Università di Padova); Gabriele DE ANNA (Università di Udine);
Mario DE CARO (Università di Roma Tre); Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia
Meridionale); Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Università di Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Roger POUIVET (Università di Nancy 2); Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio POSSENTI (Università di Venezia); Edmund RUNGGALDIER (Università di Innsbruck);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2014

IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN ETHOS EUROPEO

A CURA DI
CARLA CANULLO, LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2014 Edizioni Meudon
Centro Studi Jacques Maritain
Portogruaro (VE), via del Seminario, 19
www.edizionimeudon.eu
centrostudi@maritain.eu
tel. 0421 760323 - fax 0421 74653

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-9749-711-0 ISSN 2239 - 6160

INDICE

Carla Canullo, Luca Grion <i>L'incognito culturale in Europa. Note introduttive</i>	9
1 ATENE E GERUSALEMME	
Jean-Marc Ferry <i>Quale ethos per l'Europa politica?</i>	19
Italo Sciuot <i>Alle radici della cultura europea: a partire dall'opera dantesca</i>	33
Pierluigi Valenza <i>Europa: un'unione difficile? Letture attraverso la filosofia della storia</i>	47
Francesco Botturi <i>Europa secolarizzata: traduzione e tradimento? Ipotesi di lavoro</i>	65
Gianluigi Pasquale OFM Cap. <i>Passaggio in Macedonia. La Bibbia si sedimenta in Europa</i>	75
Rémi Brague <i>Inclusione e digestione. Due modelli di appropriazione culturale</i>	89
Roberto Presilla <i>Europa, terra dei classici</i>	105
2 PONTI E MURI	
Gaetano Piccolo <i>Radici filosofiche dell'inculturazione</i>	119
Franco Vaccari <i>L'Europa e l'evoluzione positiva della dialettica amico-nemico</i>	133

Daniele Cogoni <i>La peculiarità dell'Oriente cristiano</i> <i>Osservazioni sull'ethos di un'Europa che tende all'unità</i>	145
Leopoldo Sandonà <i>Insopportabile o inevitabile eccedenza?</i> <i>La via etica dell'ebraismo contemporaneo per un'Europa delle genti</i>	167
Jan Patočka <i>Riflessione sull'Europa</i>	181
Carla Canullo <i>Sul valore etico e politico della traduzione</i>	207
3 GOVERNATI E GOVERNANTI	
Luca Alici <i>L'Europa pro-vocata dalla fiducia: uno sguardo "ideale", non "irreale"</i>	225
Michele Nicoletti <i>L'idea di cittadinanza europea</i>	237
Luca Giron <i>Geometrie possibili</i> <i>Come ripensare una circolarità virtuosa tra etica, economia e politica</i>	253
Filippo Pizzolato <i>Integrazione giuridica e identità plurale dell'Unione europea</i>	265
Vincenzo Pacillo <i>Confessioni religiose ed Unione europea dopo il Trattato di Lisbona</i>	277
Tadeusz Ślawek <i>Il gesto del saluto. L'Europa intravede il suo futuro?</i>	291
Abstract	305
Profili degli autori	319
Indice dei nomi	325

1 | ATENE E GERUSALEMME

ALLE RADICI DELLA CULTURA EUROPEA: A PARTIRE DALL'OPERA DANTESCA

ITALO SCIUTO

Per affrontare adeguatamente il tema dell'opera dantesca vista come radice dell'identità europea, è innanzitutto indispensabile tener presente una duplice difficoltà: da una parte riconoscendo che vi sono certamente buone ragioni *contro* le idee stesse di “radice” e di “identità”¹, dall'altra osservando che è legittimo sollevare qualche dubbio circa la natura e forse anche l'esistenza di un *ethos* europeo². Non si dovrebbe quindi usare questi concetti come se a priori avessero un significato univoco e un valore indiscutibilmente positivo. Tuttavia, si deve anche riconoscere che parlando di “cultura europea” in termini di “valori” positivi, non emettiamo semplici *flatus vocis*, ma intendiamo alludere a momenti o almeno movimenti dello spirito umano che, sulla base della duplice tradizione greco-romana ed ebraico-cristiana, hanno effettivamente prodotto esiti ben determinabili e interpretabili, in un senso che si dovrebbe certo precisare, in termini di “avanzamento” e di “progresso”³.

D'altra parte, si deve anche tener presente cosa vuol dire, oggi, essere “occidentali”: per il nostro tema, vuol dire trovarsi nella condizione di chi avendo smarrito, per una vicenda complessa e profonda che investe l'essenza stessa dell'Occidente, la memoria della “radice” da cui discende, vive interamente nel futuro, cioè in una realtà virtuale⁴. Si tratta, perciò, di «imparare ad abitare quella soglia che cerca di

1. Cfr. F. Remotti, *Contro l'identità* (1996), Laterza, Roma-Bari 2012; M. Bettini, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, il Mulino, Bologna 2011.

2. Cfr. G. Marramao, *Esiste un ethos europeo?*, in F. Capelli (a cura di), *Per una geografia della morale. Dalla Cina all'Islam, dall'Europa all'America*, Marinotti, Milano 2006, pp. 43-60.

3. Per una possibile determinazione del senso di “avanzamento” e di “progresso” si può vedere, tra gli interventi più recenti e significativi, G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'“uomo europeo”*, Raffaello Cortina, Milano 2003. Cfr. anche I. Sciuto, *Evoluzione e progresso in morale*, in D. Bosco, F. P. Ciglia, L. Gentile e L. Risio (a cura di), *Testis fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes Editrice, Napoli 2012, pp. 599-611.

4. Cfr. C. Sini, *Io, occidentale*, in Capelli, *Per una geografia della morale*, pp. 27-42.

rimemorare l'oblio»⁵, ossia di condurre una impresa per la quale l'opera dantesca è guida preziosa, essendo essa stessa "libro della memoria". In effetti, è bene tener presente il giudizio «che è straordinario, ma che, per misteriosi motivi, è poco noto»⁶, di Thomas S. Eliot: «Dante, pur essendo un italiano e un uomo di parte, è prima di tutto un europeo»⁷ ed «è il poeta più "universale" che abbia scritto in una lingua moderna»⁸. Ma senza escludere o tacere, come accade agli acritici e spesso interessati apologeti della "tradizione", anche gli aspetti negativi, come invece ha fatto Dante che si è mostrato appunto europeo, e non soltanto italiano, quando ha descritto l'umanità negativa come una «confusa massa di gente che ha cessato di vivere»⁹.

Volendo allora stabilire quanto l'opera dantesca abbia contribuito a determinare aspetti fondamentali e duraturi della cultura europea, tenendo conto degli eccellenti lavori che su questo tema sono recentemente apparsi¹⁰ e dovendo però limitarci all'essenziale per la tirannia dello spazio, possiamo in questa occasione sottolineare soprattutto un aspetto, che ci sembra particolarmente rilevante sia per il suo peso storico sia per la sua attualità: il dovere di far progredire l'umanità nella sua interezza, mediante il duplice strumento della conoscenza e dell'azione. Sullo sfondo, manteniamo i due concetti che derivano dalla duplice tradizione prima ricordata e che certamente costituiscono i principali tratti distintivi di quella identità culturale europea di cui Dante è suprema espressione: la ferma convinzione della perfetta intelligibilità dell'universo e la strenua difesa del valore primario della persona umana¹¹.

1 | IL SAPERE COME DOVERE

Col solenne inizio del *Convivio*, che cita le prime parole della *Metafisica* di Aristotele e quindi riprende la più elevata tradizione del pensiero occidentale, Dante

5. *Ivi*, p. 42.

6. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, p. 22.

7. T. S. Eliot, *Dante [III]* (1929), in Id., *Scritti su Dante*, Bompiani, Milano 2009, p. 20.

8. *Ivi*, p. 19.

9. E. Guidubaldi, *Dante europeo*, vol. I: *Premesse metodologiche e cornice culturale*, Olschki, Firenze 1965, p. 226.

10. Cfr. in particolare G. Breschi (a cura di), *Dante e l'Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Ravenna, 29 novembre 2003), Centro dantesco dei frati minori conventuali, Ravenna 2004. Senza dimenticare, naturalmente, i classici E. Auerbach, *Studi su Dante* (1929-1954), Feltrinelli, Milano 1983 e E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino* (1948), La Nuova Italia, Firenze 1992.

11. Su cui interviene magistralmente A. M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione* a Breschi, *Dante e l'Europa*, pp. 11-18.

enuncia la tesi di fondo dell'intellettualismo che alimenta con alterne vicende l'intera storia dell'Europa sin dalle sue origini: «Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere» (*Conv.*, tr. I, i, 1). Per sua natura, infatti, ogni essere tende alla propria perfezione e, per l'anima umana, la perfezione consiste nel conseguire il sapere: in termini tecnici, nel far passare interamente il proprio intelletto dalla potenza all'atto. In questa realizzazione consiste, propriamente, «la nostra ultima felicitade» (*Ivi*), la suprema felicità per l'uomo: non già nel possedere cose o nel conseguire ciò che si vuole, ma nel perfetto e pieno sapere. Dato, quindi, che «vivere ne l'uomo è ragione usare» (*Ivi*, tr. IV, vii, 11), si comprende meglio il senso del “folle volo” dell'Ulisse dantesco quando egli ricorda ai suoi compagni che l'uomo non è nato per vivere nell'inconsapevolezza, «ma per seguir virtute e canoscenza» (*Inf.*, XXVI, 120).

Ma poiché l'uomo, come dice Aristotele, è un “animale politico”, ossia è per sua natura «compagnevole animale» (*Conv.*, tr. IV, iv, 1) e quindi «ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico» (*Ivi* I, i, 8), ne consegue una delle dottrine dantesche più sorprendenti e rilevanti: l'attualizzazione piena della potenzialità conoscitiva dell'uomo, che è il suo vero e proprio destino, non si può realizzare singolarmente, ma si deve estendere all'intero *genus humanum*, all'umanità nella sua globalità (*Mon.*, I, iii, 8). Molto si è discusso intorno al possibile carattere “averroistico” di questa posizione, che sembra assai vicina alla dottrina sostenuta dai giovani maestri dell'Università di Parigi circa l'unicità dell'intelletto agente e la tesi intellettualistica della “felicità mentale”, ma in questa sede possiamo accantonare la discussione. Importa piuttosto rilevare che questo è il vero, profondo e attualissimo “universalismo” dantesco, al di là dell'anacronistica nostalgia per l'unicità dell'impero romano ormai definitivamente superata dalla frammentazione comunale su cui si può facilmente ma superficialmente ironizzare, poiché il fatto rilevante è che Dante «ha concepito la conoscenza come un compito collettivo dell'umanità»¹². Un compito che l'Europa, lungo tutta la sua storia, non ha mai cessato di coltivare, sia pure con alterne e anche drammatiche vicissitudini che ora è di nuovo chiamata a superare.

2 | IL COMPITO MORALE

L'intera opera dantesca, a partire dalla *Vita Nuova*, è profondamente segnata da una intensa riflessione morale che, per certi aspetti, costituisce il vertice e il

12. R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici* (1996), Marietti 1820, Genova-Milano 2003, p. 161.

supremo ornamento della filosofia, la sua *bellezza*, in termini che non trovano riscontro nel pensiero medievale¹³ e che dovrebbero costituire un compito per la cultura europea presente e futura. Inoltre, la figura del filosofo che Dante delinea, specialmente nel *Convivio* ma anche nella *Commedia*, corrisponde a ciò che noi chiameremmo l'intellettuale impegnato; chi sa, infatti, non si deve limitare ad esercitare la speculazione e neppure soltanto ad insegnare agli altri le verità che ha raggiunto, ma deve anche impegnarsi a fondo per migliorare il mondo in cui vive: deve sempre anche *agire*, e non solo *pensare*, «in pro del mondo che mal vive» (*Purg.*, XXXII, 103). A tutti è ben presente, d'altro lato, il trattamento feroce-mente sprezzante, ma non crudele¹⁴, che Dante riserva alle «anime triste di coloro / che visser senza 'nfamia e senza lodo» (*Inf.*, III, 35-36) e che «a Dio spiacenti e a' nemici sui (...) mai non fur vivi» (*Ivi*, 63-64), sicché sono indegni anche di ricordo e meritano la più completa *damnatio memoriae* (*Ivi*, 49-51):

Fama di loro il mondo esser non lassa;
 misericordia e giustizia li sdegna:
 non ragioniam di lor, ma guarda e passa.

Per quanto riguarda poi lo straordinario apprezzamento dantesco per la filosofia morale, va osservato che l'affermazione di un primato, si potrebbe dire, della ragione pratica è presente in alcuni autori medievali (per esempio è notevole la posizione di Ruggero Bacone)¹⁵, ma non con il profondo valore e la spiccata originalità che ha in Dante. In un celebre e molto discusso capitolo del *Convivio*, infatti, Dante elabora una teoria veramente rivoluzionaria: in contrasto con una tradizione che potremmo dire "intellettualistica", dominante in tutto il Medioevo ma specialmente nell'aristotelismo scolastico precedente le grandi novità introdotte dal cosiddetto "volontarismo" di Duns Scoto e Ockham e ben consolidato nel tempo di Dante (tanto nella forma radicale dei celebri "averroisti" parigini come per esempio Sigieri di Brabante, quanto in quella più moderata di grandi maestri come Tommaso d'Aquino), secondo cui nella gerarchia delle scienze il primato va attribuito all'attività speculativa, Dante pone la "Morale Filosofia" al di sopra non soltanto della Fisica, ma anche della Metafisica. Nella disposizione

13. Cfr. I. Sciuto, «La moralitade è bellezza de la filosofia». *Dante e l'etica medievale*, in "Studi Danteschi", vol. LXXIV, 2009, pp. 39-70.

14. Giustamente, J. L. Borges, *Prologo a Nove saggi danteschi* (1982), Adelphi, Milano 2011, p. 20, stronca lo «stolto epigramma» di F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), in Id., *Opere*, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 1975, p. 107, che definisce Dante «la iena che fa poesia nelle tombe».

15. Cfr. I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2007, pp. 238-243.

topografica dell'ordine cosmologico, infatti, egli fa corrispondere allegoricamente la filosofia Morale al nono cielo (il Primo Mobile o Cristallino), cioè al di sopra di Fisica e Metafisica poste nell'ottavo cielo (delle Stelle fisse) e appena sotto il cielo supremo, l'Empireo, che rappresenta la Teologia come regina delle scienze (*Conv.*, II, xiii, 8).

La motivazione di questa posizione privilegiata è per noi, oggi, ancor più rilevante e interessante della posizione stessa, perché ci consente di mostrare con efficace chiarezza in cosa consista il fondamentale disagio in cui viviamo e quale potrebbe essere il suo rimedio. Nella prospettiva dantesca, la superiorità della morale non è di natura ontologica, ma architettonica: si riferisce cioè non alla natura, o all'essenza, delle varie scienze, ma alla loro funzionalità, alla posizione che dovrebbero assumere in un cosmo veramente ordinato e perciò dotato di senso. In questo cosmo, infatti, alla filosofia morale spetta il ruolo e il compito di "ordinare" tutte le altre scienze, cioè di indicare il fine verso cui dovrebbero tendere: come il Primo Mobile *ordina* il movimento di tutti gli altri cieli che stanno sotto di lui, così la scienza morale «ordina noi a l'altre scienze» (*Conv.*, II, xiv, 14). E come l'intero cosmo, senza il Primo Mobile, cadrebbe nel caos di movimenti casuali, così senza il fine indicato dalla morale tutte le altre scienze agirebbero senza una meta unificante, ma ciascuna in vista di scopi suoi propri. Il che è quanto accade oggi: privi di un fine unificante, le forme di sapere ma anche di agire e di fare che l'attuale umanità mette in atto hanno un solo scopo autoreferenziale, quello di potenziare quanto più è possibile se stesse, in un processo infinito proprio perché privo di una meta finale. Il fatto che talvolta le nostre attività agiscano "in pro del mondo che mal vive" è puramente accidentale o comunque collaterale: il loro vero e ultimo fine è in realtà, fondamentalmente, il mero autoaccrescimento.

Il compito che, in prospettiva dantesca, oggi dovrebbe impegnare la cultura più avanzata, ossia quella in cui tale processo è più evidente e potente, quindi certamente *in primis* la cultura europea, dovrebbe perciò essere quello di ridare un senso al proprio fare che si collochi al di là del mero autoaccrescimento, in vista di fini globali che si possano veramente qualificare in termini di "progresso" e di "miglioramento" dell'umanità e del mondo intero. Si tratta, potremmo dire, di seguire weberianamente l'etica della responsabilità. Dante sa bene, infatti, e ribadisce che in sé l'attività puramente contemplativa della verità è superiore, che «la felicitade de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l'attiva» (*Conv.*, IV, xvii, 11), ma sostiene appunto che per agire efficacemente «in pro del mondo che mal vive» bisogna mettere in primo piano la vita attiva. Secondo la prospettiva aristotelica, un tale compito architettonico può e deve essere assunto dalla politica: lo dice molto bene l'inizio dell'*Etica Nicomachea*, un'opera che Dante legge e

segue costantemente¹⁶. Da tempo sembra invece che la politica sia del tutto inefficace, essendo una semplice e obbediente *ancilla* dell'economia e, ultimamente, della finanza, con i catastrofici risultati che ben conosciamo e stiamo attualmente sperimentando. Se questo vale per i paesi dell'Occidente che si possono dire, sia pur relativamente, virtuosi, è un drammatico e forse disperato appello per la corrotta Italia, come ci ricorda la celeberrima e tragicamente attualissima invettiva di *Purgatorio*, VI, 76-78:

Ahi serva Italia, di dolore ostello,
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di provincie, ma bordello!

Si tratta infatti di non dimenticare che, nel conciso ma grande appello di Ulisse ai suoi compagni di avventura perché lascino la dimensione della bestialità per seguire quella dell'umanità, non compare soltanto l'appello al sapere ma anche, e anzi in primo luogo, l'appello morale: l'uomo è stato fatto (creato) per conseguire il bene e il vero, per essere virtuoso e sapiente (*Inf.*, XXVI, 118-120):

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza.

L'uomo dantesco non è nato per caso (pur con la venerazione per l'appartenenza alla «filosofica famiglia» che attornia «il maestro di color che sanno», cioè Aristotele, «Democrito che 'l mondo a caso pone» sta nell'inferno, sia pure con la distinzione del nobile castello dove s'aggirano gli spiriti magni: *Inf.*, IV, 136), anzi ha ricevuto un compito ben preciso: quello di vivere in modo virtuoso e sapiente, distinguendosi dalla brutta bestialità, in quanto essendo stato creato libero è simile al creatore. Sul tema della libertà, in effetti, Dante insiste molto frequentemente e con grande energia, ritenendo che su questo tema essenziale ben pochi abbiano le idee chiare, benché tengano la parola "libertà" sempre sulla bocca (*Mon.*, I, xii, 2: *quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci*). Già i più profondi tra gli antichi filosofi, veramente, riconobbero l'evidenza della innata libertà umana e per questo motivo hanno trasmesso al mondo l'idea stessa della moralità (*Purg.*, XVIII, 67-69):

16. Cfr. E. Berti, voce *Etica* in *Enciclopedia Dantesca*, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1984, pp. 756-758.

Color che ragionando andaro al fondo,
s'accorser d'esta innata libertate;
però moralità lasciaro al mondo.

In realtà, per Dante su questo tema c'è perfetta continuità tra pensiero antico e riflessione cristiana, perché anche in prospettiva credente si deve dire che la libertà è il “dono divino” più grande che Dio abbia fatto, per intrinseca bontà, alle creature razionali, e solo ad esse (*Par.*, V, 19-24):

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fesse creando, e a la sua bontade
più conformato, e quel ch'è più apprezza,
fu de la volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, fuoro e son dotate.

A testimonianza del profondo sentire dantesco circa il tema della libertà, potrebbe valere anche soltanto lo straordinario caso di Catone Uticense, uno dei tre “pagani” che Dante sottrae allo spietato sofisma dottrinario secondo cui si salva solo chi è “vero credente” nella “vera religione” (le altre due eccezioni, entrambe in paradiso nel cielo dei *giusti*, sono costituite dal grande imperatore Traiano e da un personaggio minore dell'*Eneide* virgiliana, il troiano Rifeo). Oltre che “pagano”, Catone è anche morto suicida (e anche per Dante, i suicidi sono destinati all'inferno: 2° girone del cerchio VII), ma si è tolto la vita per difendere la propria libertà, quindi è degno di essere posto a guardia del Purgatorio e di meritare l'immortale terzina (*Purg.*, I, 70-72):

Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.

Nel *Convivio*, Catone è addirittura evocato come l'unico uomo degno, per le virtù morali e l'amore per la libertà che ha dimostrato, di significare Dio: «E quale uomo terreno più degno fu di significare Iddio, che Catone? Certo nullo» (*Conv.*, IV, xxviii, 15). In genere viene sottolineato soltanto il tema della ricercata libertà, ma nel testo del *Purgatorio* si trova in piena evidenza anche il tema della virtù morale (già presente peraltro nell'*Eneide* virgiliana, dove Catone viene posto

nell'Eliso a dar legge ai buoni separati da tutti gli altri)¹⁷; Catone appare infatti come personificazione delle massime virtù morali, avendo il volto così fortemente illuminato da «quattro luci sante», ossia dalle quattro virtù cardinali, da sembrare il sole stesso (*Purg.*, I, 37-39):

Li raggi de le quattro luci sante
fregiavan sì la sua faccia di lume,
ch'i 'l vedea' come 'l sol fosse davante.

A partire dalla *Repubblica* di Platone, per tutta la tradizione greco-romana le quattro virtù principali (prudenza, giustizia, forza e temperanza), dette “cardinali” perché sono come i cardini intorno ai quali ruotano poi tutte le altre virtù, rappresentano il massimo che la morale umana possa raggiungere per sua natura. Per la tradizione cristiana, tuttavia, esse non consentono ancora di raggiungere la suprema perfezione, per la quale sono indispensabili anche le virtù soprannaturali o teologali (fede, speranza e carità), ma costituiscono appunto la perfezione della natura in quanto tale, e in questo senso vengono esaltate da Dante al punto da mettere il loro massimo cultore “pagano” a guardia del Purgatorio cristiano. Si tratta di una scelta particolarmente audace, in opposizione alla prevalente tradizione cristiana greco-latina (Origene, Girolamo) secondo cui le mere virtù naturali, senza il sostegno decisivo della fede, non soltanto sono virtù parziali e incomplete, ma a ben vedere sono virtù apparenti, ossia non sono vere virtù.

Certamente, Dante aveva ben presente la tracotante violenza con cui Agostino difende una simile tesi, imbarazzante e insostenibile per chi ritiene che «vivere nell'uomo è ragione usare»: per Agostino, posto che la virtù consista nel dominio dell'*animus* sul corpo e della *ratio* sui vizi, se a loro volta *animus* e *ratio* non sono sottomessi a Dio (Agostino usa il verbo “servire”), quel dominio non è esercitato rettamente – *recte* – ma si configura piuttosto come se la *mens* che lo esercita si fosse «prostituita a viziosissimi demoni», sicché le virtù che essa “crede” di esercitare e che ritiene valide (*verae atque honestae*) in se stesse e non in vista di altro (*propter aliud*), «sono vizi piuttosto che virtù»¹⁸! Per effetto del cosiddetto peccato

17. Cfr. Virgilio, *Eneide*, lib. VIII, 670: *secretosque pios, his dantem iura Catonem*.

18. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 25: *non virtutes, sed vitia iudicanda sunt* (per il lettore italiano è bene consultare il testo latino, perché la discutibile traduzione di Agostino, *La città di Dio*, a cura di D. Gentili, in *Opere*, vol. VI/3, Città Nuova, Roma 1991, p. 83, non consente di valutare adeguatamente il senso del linguaggio agostiniano: basti dire che rende *vitium* con «impulso»; corretta, invece, è la traduzione di L. Alici in Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1990, p. 985).

originale, infatti, ogni azione umana contiene in sé, inevitabilmente, il germe del peccato: è segnata da una vera e propria *necessitas peccandi*.

La posizione di Dante, a questo proposito, è esattamente opposta. Egli sostiene infatti che se il mondo “mal vive”, ossia è attualmente privo di ogni virtù e pieno di malizia (*Purg.*, XVI, 58-60: «è ben così tutto deserto / d'ogni vertute [...] / e di malizia gravido e coverto»), ciò non dipende da un difetto della *natura* umana, ma dal cattivo uso della libertà (*Ivi*, 103-105):

Ben puoi veder che la mala condotta
è la cagion che 'l mondo ha fatto reo,
e non natura che 'n voi sia corrotta.

Allo stesso modo, anche le azioni moralmente buone dipendono interamente da noi: «È da sapere che propiissimi nostri frutti sono le morali vertudi, però che da ogni canto sono in nostra podestade» (*Conv.*, IV, xvii, 2). Infatti, è ben vero che “vivere ne l'uomo è ragione usare”, ma ciò accade raramente, perché in generale gli uomini decidono liberamente di lasciarsi guidare dalle passioni e non dalla ragione: «La maggiore parte de li uomini vivono secondo senso e non secondo ragione» (*Ivi*, I, iv, 3). Dante, perciò, contesta esplicitamente la tesi agostiniana della natura corrotta dal peccato originale e quindi incapace di seguire, con le sole forze naturali, la via del bene e della virtù. Data la gravità della questione, azzarderei l'ipotesi che Dante abbia voluto punire Agostino per la sua offensiva denigrazione della natura umana riservandogli nella *Commedia* uno spazio minimo: del fondamentale autore della teologia occidentale, Dante cita il mero nome, e solo due volte (in *Par.*, X, 120 e XXXII, 35)! Dante segue, si potrebbe dire, una forma di etica della responsabilità che non esclude affatto il mondo superiore delle virtù teologiche, ma ritiene che per agire in modo eticamente valido siano sufficienti le virtù naturali. Si potrebbe anche dire, per attualizzare il suo discorso, che Dante ha una visione rigorosamente *laica* della vita umana, e che ritiene *doveroso* attenersi a questa visione, anche in relazione al potere religioso; anzi, *soprattutto* nei confronti del potere religioso.

3 | IL DOVERE DELLA LAICITÀ

Per introdurre questo tema decisivo, si può partire dal primo canto del *Purgatorio*, sottolineando alcune delle parole con cui Dante esalta la figura di Catone; in particolare, quando paragona al “sole” la sua faccia luminosa, nella terzina sopra

citata, e quando, poco prima, ha detto che la sua vista suscita in lui la “reverenza” che ogni figlio deve al padre (*Purg.*, I, 31-33):

Vidi presso di me un veglio solo,
degnò di tanta reverenza in vista,
che più non dee a padre alcun figliuolo.

Cominciando dal “sole”, possiamo richiamare il fondamentale tema del potere, anzi della divisione dei due poteri, temporale e spirituale, che Dante per primo ha introdotto con tale forza e risolto con tale eversiva originalità, da provocare le reazioni più violente: di critica e condanna da una parte, di liberatoria e inebriante esaltazione dall’altra. Con incredibile audacia e, si potrebbe dire, con serafico e francescano candore, Dante risolve la questione del conflitto tra i due poteri, che ha travagliato la storia dell’Occidente cristiano da Costantino in poi toccando il culmine nei secoli XI-XIV, con una strenua battaglia tra ierocratici e imperiali (oggi diremmo tra clericali e laici), usando la stupefacente immagine dei “due soli” per indicare il potere temporale e quello spirituale (*Purg.*, XVI, 106-108):

Soleva Roma, che ’l buon mondo feo,
due soli aver, che l’una e l’altra strada
facean vedere, e del mondo e di Deo.

La precedente, lunga e incontrastata tradizione latina rappresentava invece il potere spirituale nel sole e quello temporale nella luna, per indicare il rapporto di subordinazione del secondo rispetto al primo. Usando l’immagine dei “due soli”, Dante sovverte questa tradizione e, con una stupefacente rivalutazione del mondo terreno (di cui forse egli vedeva l’anticipazione in Francesco d’Assisi), istituisce tra i due poteri un rapporto di coordinazione e non di subordinazione: perché si realizzi una società pacifica e giusta, come nella sua convinzione era stata la Roma di Augusto, è indispensabile che le due “strade” percorrendo le quali si realizza il fine ultimo del genere umano, siano apprezzate e rispettate ugualmente nella reciproca autonomia e uguale dignità, come se fossero appunto due soli. Il che rappresenta il più rigoroso e lucido spirito laico, dal cui oblio discendono per Dante tutte le sciagure che il mondo ben conosce; infatti, l’autorità papale ha voluto riunire nelle sue mani anche il potere terreno e così, poiché i due poteri così riuniti non si controllano più reciprocamente, inevitabilmente vanno male (*Ivi*, 109-112):

L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
col pastorale, e l'un con l'altro insieme
per viva forza mal convien che vada;
però che, giunti, l'un l'altro non teme.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che non si deve esagerare la portata di questa immagine dei “due soli”, che peraltro Dante usa una sola volta, ma Dante ha ribadito la sua dottrina circa la dualità del potere anche mediante un'altra formula, ancor più potente e sovversiva di quella dei due soli: la formidabile dottrina dei *duo ultima*. Partendo dalla suggestiva concezione dell'uomo come “orizzonte”, cioè come luogo in cui s'incontrano il cielo e la terra, ossia il mondo spirituale incorruttibile e quello terreno corruttibile, Dante afferma infatti che l'uomo, quindi, è mosso da un duplice finalismo: *in duo ultima ordinetur* (*Mon.*, III, x, 6). Che all'uomo si diano due fini ultimi, uno terreno e uno celeste, è certo una dottrina in contrasto con l'intera precedente tradizione.

In altri luoghi, tuttavia, Dante sembra invece ricomporre l'unità dell'uomo ribadendo il tradizionale rapporto gerarchico tra i due poteri e tra i due fini ultimi. Celebre, in questo senso, è la conclusione della *Monarchia*, in cui Dante utilizza per questo scopo il termine “reverenza”, che sopra abbiamo richiamato a proposito di Catone. Nella celebre e molto discussa conclusione della *Monarchia*, infatti, egli afferma che il potere terreno “in qualche cosa” (*in aliquo*) deve sottostare (*subiaceat*) al potere spirituale, perché “in qualche modo” (*quodammodo*) la felicità terrena è “ordinata” a quella eterna; quindi, «Cesare si rivolga a Pietro con quel rispetto (*reverentia*) che il figlio primogenito deve al padre» (*Mon.*, III, xv, 18). L'accurata scelta dei termini rende chiaro il pensiero: la realtà eterna è in sé superiore a quella terrena e quindi esige e merita venerazione, ma la realtà terrena rimane autonoma, cioè letteralmente legge a se stessa. Tra le due realtà vi è un dislivello ontologico, questo è lo straordinario pensiero dantesco, da cui non è lecito dedurre un rapporto di subordinazione, ma piuttosto di coordinazione.

La concezione dell'uomo come “orizzonte”, peraltro, consente di osservare che vi è una netta distanza tra l'antropologia dantesca e quella della cultura europea moderna: per quest'ultima, come spiega Arnold Gehlen, l'uomo è un essere essenzialmente “mancante”, è il nietzschiano «animale non ancora stabilmente determinato»¹⁹, mentre per Dante è un essere che non solo è “più che animale”, in virtù della razionalità e della libertà, ma è anche addirittura “più che angelico” in quanto possiede un corpo. L'umanesimo dantesco, quindi, benché sia consape-

19. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), af. 63, in Id., *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1976, p. 68.

vole dei molti tradimenti di cui l'uomo è stato capace, è ben più saldo di quello moderno.

4 | CONCLUSIONE: TRA ORIENTE E OCCIDENTE, IL TRAMONTO

Per sintetizzare, si può dire che nel rapporto tra l'opera dantesca e l'*ethos* europeo si possono individuare due aspetti: uno positivo, in cui si accentua la dimensione progressiva dello spirito europeo come nota caratteristica del suo destino, e uno negativo, in cui si manifesta, insieme al «senso d'ordine», anche la «nota di tramonto»²⁰ che nel suo nome stesso caratterizza, come si sa, l'essenza dell'Occidente.

L'aspetto positivo si può esprimere col memorabile verso in cui Dante esalta la figura del suo maestro Brunetto Latino, ricordando in cosa sia consistito il supremo valore del suo insegnamento di erudito consapevole del dovere di contribuire al bene pubblico: «M'insegnavate come l'uom s'eterna» (*Inf.*, XV, 85). A rigore, Dante avrebbe dovuto usare il verbo “perpetuare”, perché allude alla imperitura gloria terrena, alla fama nel mondo, che si raggiunge congiungendo lo sforzo della conoscenza con l'impegno morale nella vita attiva: tenendo insieme, diremmo oggi, la ricerca intellettuale e la responsabilità dell'etica pubblica, in opposizione alla sentenza di Nietzsche secondo cui «la conoscenza uccide l'azione, per agire occorre essere avvolti nell'illusione»²¹. Usando impropriamente il verbo “eternare”, che letteralmente allude alla gloria ultraterrena, Dante raggiunge il mirabile effetto di esaltare massimamente, quasi divinizzandolo, il fine che dovrebbe avere ogni forma di vero impegno intellettuale: quello di diventare degni di meritare una felice vita eterna. La questione umana più seria, diceva giustamente Kant, non consiste nell'essere felici, ma nel diventarne degni.

L'aspetto negativo, per cui l'Occidente si conferma terra del tramonto e della decadenza, possiamo esprimerlo efficacemente con una potente immagine dantesca, profittando del fatto che Dante esercita una formidabile «immaginazione visiva [...] in quanto egli visse in un'epoca in cui la gente aveva ancora delle visioni»²² e, d'altra parte, «il linguaggio cambia, ma i nostri occhi sono sempre gli stessi»²³. L'immagine è quella che Dante ci offre, nel fondamentale terzo canto

20. Guidubaldi, *Dante europeo*, p. VII.

21. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1874), 7, in Id., *Opere*, vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1976, p. 55.

22. Eliot, *Scritti su Dante*, p. 24.

23. *Ivi*, p. 25.

dell'*Inferno*, della immensa turba degli ignavi la cui vita «è tanto bassa, / che invidiosi son d'ogne altra sorte» (vv. 47-48), che vanamente insegue una bandiera che gira vorticosamente, in una quantità che lo stupisce (vv. 55-57):

e dietro le venìa sì lunga tratta
di gente, ch'i' non avrei creduto
che morte tanta n'avesse disfatta.

In un intenso passaggio del suo *The Waste Land*, Eliot utilizza questa visione per indicare l'attuale trasformazione dell'umanità in massa, con una forte analogia tra inferno dantesco e vita moderna. La visione della gran folla d'impiegati della *City* che sotto la nebbia, d'inverno, fluisce lungo il *London Bridge*, dove «ognuno procedeva con gli occhi fissi ai piedi», suscita appunto la citazione letterale della dantesca riflessione amaramente sbigottita: «I had not thought death had undone so many»²⁴.

L'immagine di questa umanità che si agita freneticamente e insensatamente, tuttavia, può sollecitare un'ultima e conclusiva osservazione, circa il rapporto tra opera dantesca e cultura europea: un rapporto di affinità e insieme di profonda differenza, che è forse la cifra più significativa del rapporto Dante-Europa. Per entrambi, l'umanità è in perenne cammino, ma con una fondamentale differenza: per Dante il cammino umano è segnato soprattutto dalla verticalità, dal movimento alto-basso e viceversa, poiché il mondo concettuale in cui si muove è essenzialmente gerarchico e determinato dalla imprescindibilità del divino; per l'Europa attuale, invece, e in generale per l'Occidente moderno secolarizzato, il movimento è soprattutto di natura orizzontale (e questo è il motivo, tra l'altro, per cui le metafore delle "radici" e dell'albero usate per indicare la determinazione della "identità" europea non sono adeguate e possono essere fortemente fuorvianti)²⁵.

Tuttavia, si può trovare un significativo luogo d'incontro nel movimento orizzontale che ha per termini estremi l'Oriente e l'Occidente, come si può vedere per esempio nella narrazione delle vite parallele di San Francesco e San Domenico, svolta rispettivamente nei canti XI e XII del *Paradiso*: con riferimento ai luoghi di nascita (Assisi e Calaruega), Dante vede in Francesco l'Oriente (vv. 52-54) e in Domenico l'Occidente (vv. 46-52), cioè vede nel passaggio dall'uno all'altro il movimento del sole. Ma anche la modernità inizia, si può dire, con un viaggio tra

24. T. S. Eliot, *The Waste Land*, in Id., *Opere 1904-1939*, Bompiani, Milano 1992, pp. 588-589.

25. Cfr. Bettini, *Contro le radici*, pp. 39-46.

Oriente e Occidente: Colombo, infatti, si dirige verso Occidente, ma per guadagnare (fallacemente) l'Oriente; ossia, parafrasando: dall'Occidente *si deve partire*, ma è in Oriente che *si deve arrivare*, con la speranza di trovare la salvezza e con la consapevolezza del pericolo.

Anche sul tema del pericolo, infatti, c'è un significativo comune sentire in Dante e nella modernità. Per esprimerlo, basta citare due luoghi esemplari: l'Ulisse dantesco e un aforisma di Nietzsche sul valore della vita umana sulla terra. Si tratta, naturalmente, di mondi concettuali completamente diversi, ma forse accostabili con una preoccupazione comune: quella di riflettere sulla possibilità che si realizzi la fine della presenza umana sulla terra. Il «folle volo» di Ulisse verso Occidente (*Inf.*, XXVI, 125), infatti, si conclude col silenzio e la scomparsa di ogni traccia dei temerari che hanno sfidato l'ignoto: «Infìn che 'l mar fu sovra noi richiuso» (*Ivi*, 142). Così chiude il canto, senza una parola di commento, come a dire che di tanta impresa nulla è rimasto.

Un esito simile si trova anche nell'aforisma di Nietzsche, con la differenza che il protagonista è l'intero genere umano e presuppone la consapevolezza della sua marginalità nel contesto del cosmo infinito: «In un angolo remoto dell'universo [...] c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire [...] e non è accaduto nulla di notevole»²⁶. Si tratta di un possibile esito su cui ci dovremmo almeno interrogare, se è lecito pensare che a provocarla non sia un evento eccezionale o insondabile, ma la deliberata e "normale" attività umana.

26. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), 1, in Id., *Opere*, vol. III, t. II, Adelphi, Milano 1980, p. 355.