

Gian Mario Anselmi

(Università di Bologna)

*Dante e l'interpretazione della storia
fra Europa cristiana e Mediterraneo islamico*

Vi sono ovviamente tanti modi di riaccostarsi oggi a Dante e alla sua *Commedia*. Certo, tra i meno frequentati (alcune suggestioni ancora validissime risalgono a studi di Ovidio Capitani di vari anni addietro o a più recenti monografie di Emilio Pasquini), vi è il nesso di Dante con il “fare storia”, con le procedure storiografiche. Si impone così la necessità di rileggere Dante in modo forte anche in relazione alla nascita della moderna storiografia. Dante è indiscusso maestro, infatti, nella *Commedia*, di scorci storiografici “verticali” e vertiginosi (basti pensare alle terzine sul regno di Francia, su varie epoche di Firenze come di altre città italiane, sull'Impero Romano e così via) che rompono, più di ogni altro testo, in modo sconvolgente e traumatico, col narrare “ondulato” e orizzontale di molta cronachistica medievale: tanto che, forse, l'antica *querelle* sulle fonti storiografiche di Dante andrebbe, per una volta, ribaltata per cominciare piuttosto a comprendere quanto egli abbia influito sulla formazione della coscienza storica successiva.

Del resto non c'è personaggio illustre della storia italiana toccato da Dante, da Farinata a Bonifacio VIII, che, nella storiografia posteriore, anche in quella umanistica e rinascimentale, non “torni” poi, più o meno, con i caratteri che Dante stesso ha impresso loro.

Dante ha segnato così a fondo certi personaggi che gli storici in seguito non potranno fare a meno di scriverne a partire non tanto dal ritratto che le cronache o le fonti del tempo ne avevano dato ma dal modello fornito dalla *Commedia*.

Lo stesso Leonardo Bruni ad esempio, quando parla di Farinata, si muove in sostanza a partire dal ritratto psicologico e politico che Dante ne delinea nella *Commedia*.

Vi sono alcuni canti emblematici per tentare di comprendere come Dante leggesse la storia, la attraversasse con “verticalizzazioni” improvvise, con un senso del presente tale da far rivivere un certo tipo di passato e nello stesso tempo atto a guardare al futuro, attraverso un empito profetico che coniugasse tutto il poema e in particolare il *Paradiso*.

L'interpretazione del passato si lega infatti in Dante a una “domanda” del presente e nello stesso tempo alla spinta teleologica che egli vuoi porre in campo. Quindi una storia che vive nella sua globalità, nella sua complessità, in una variegata poliedricità di strati e di reticoli ermeneutici.

Tale prospettiva consente a Dante di superare ampiamente la metodologia interpretativa dei cronisti del suo tempo e di fornire grandi sintesi storiografiche.

Tutto questo è già molto evidente in alcuni canti dell'*Inferno* e del *Purgatorio*. Si ricordi solamente il XX del *Purgatorio*, quando Ugo Capeto ripercorre rapidamente la degradazione della sua stirpe: un singolare affresco di storia della Francia, di una dinastia e

al tempo stesso di una “nazione”.

Un metodo già fortemente in campo, perciò, in alcuni canti centrali del *Purgatorio* e che ritorna, pregnante, nei canti finali.

La processione, il carro trionfale, la simbologia della storia della Chiesa, che diventa storia dell'umanità e sua proiezione profetica (seppure in veste fortemente allegorizzata e simbolica), rappresentano un ulteriore tentativo di operare una sintesi storica “forte”, di mettere in campo gli elementi di cui prima si diceva e tali da differenziare profondamente Dante da tanti altri autori del suo tempo che pure leggono la storia in un'ottica teleologica.

Ma direi che il canto forse più interessante da esaminare, in questa prospettiva, appartiene alla Cantica terza: è il VI del *Paradiso*, dove Dante, attraverso il lungo monologo di Giustiniano, fa parlare la storia stessa dell'Impero e, nel farla parlare, la interpreta. E un presente che “legge” il passato e, nell'interrogarlo, dà una prospettiva, dà un fine, dispone in una teleologia il suo stesso raccontarsi.

E infatti mirabile come, in quel canto, Dante colga le tappe fondamentali e reali dello sviluppo di Roma, della Repubblica e dell'Impero, nella crescita delle sue peculiarità e nella missione che Dio avrebbe affidato alla Città per eccellenza.

Oppure si pensi al IX del *Paradiso*, intessuto di brevi lampi e affreschi sulla Marca trevigiana, su Ezzelino da Romano (materia amatissima da cronisti e storici dell'epoca). I cronisti della Marca trevigiana, che hanno scritto pagine mirabili sull'efferatezza di Ezzelino, sulle storie complesse, sugli intrighi delle vicende di quella Marca trovano folgorante approdo in poche terzine dantesche: lì si condensa il senso di una vicenda biografica accanto alla funzione politica di quella dinastia in un dato contesto storico.

Ancora un Dante che “interpreta” la storia, la rende “verticale”, con una “curvatura” insieme “biblica” e “profana” tra passato e futuro.

Né si possono eludere i canti di Cacciaguida: Dante non solo compie una disamina della Firenze contemporanea e del suo destino personale legato a quella Firenze, ma lo fa rivisitando a suo modo la Firenze ormai trascorsa. Dante interpreta il passato fiorentino attraverso le parole di Cacciaguida: un'altra pagina di storia, in questo caso di storia di Firenze, si plasma nelle terzine del poema. Ma bisogna stare attenti; si possono sottoporre questi canti ad analisi un po' più spregiudicate delle consuete, leggendoli nel loro insieme e facendo giocare anche altre fonti, altri testi, specialmente cronisti, del tempo caro a Cacciaguida. E si vedrà allora che non c'è tanto una sorta di rimpianto nostalgico, in Dante, quanto, se lo si chiosa bene a fondo, un giudizio sull'inadeguatezza di un ceto politico nuovo, che era venuto emergendo nella città fiorentina, ceto inadeguato appunto rispetto alla

crescita tumultuosa e alla nuova articolazione che il Comune di Firenze aveva raggiunto; inadeguatezza di un presente rispetto ad un certo tipo di passato. Dante non è allora tanto un nostalgico (non avrebbe senso in tal caso tutta la sua tensione utopistica) ma un esule che vuole semplicemente porre in chiaro le condizioni necessarie perché rinasca una società fiorentina su basi a pregnante statuto civile, giuridico ed etico. Ci balza innanzi in altre parole il recupero di una vigorosa tradizione, senza quell'eccesso di conservatorismo sentimentalistico che alcune letture troppo scontate hanno da sempre suggerito. Piuttosto ci è di fronte un Dante legato alla interpretazione politica del suo presente, alla necessità di

rivalutarne alcuni paradigmi che possano giovare anche per lo sviluppo futuro della città. Ancora una volta emerge questa sua poderosa capacità di disporre su una linea verticale molto netta un certo passato e un certo presente, con una apertura prospettica che può ammantarsi di profezia, in alcuni passaggi. Nel caso dei canti di Cacciaguida tutto questo è molto evidente. Occorre attendere forse Machiavelli e Guicciardini per trovare chi sia altrettanto capace di “fendere” la storia con tanta perentoria sicurezza (fra l'altro proprio essi furono frequentatori molto assidui di un autore come Dante). Questa storia a giudizi forti, che entra nel campo delle dispute, che rinuncia alla “neutralità” della cronaca, che prende posizione, consente a Dante di contraffare la storia “ufficiale”, di darne una sorta di maschera sarcastica, oppure di svelarne la maschera di convenienza per individuare quello che si nasconde dietro le apparenze del teatro del Potere lungo i tempi (1) .

Si pensi ad esempio pagina di storia, in questo caso di storia di Firenze, si plasma nelle terzine del poema Si pensi ancora al modo con cui Dante si misura con un altro genere storiografico, quello della biografia. Un genere illustre nella storiografia antica ma anche in quella medievale (le vite dei santi). Dante si cimenta con biografie esemplari, quella di San Francesco e quella di San Domenico, in XI e XII del *Paradiso*: è l'incontro di Dante con un genere storiografico per eccellenza, ovvero la biografia illustre, confluita poi, lungo il Cristianesimo, nella stessa letteratura agiografica.

Bene, non c'è niente di più lontano da certi canoni retorici tradizionali del racconto di Dante, quasi delineato di proposito per evitare i luoghi comuni che quel genere poneva in campo fin dall'epoca classica.

La grandezza dei personaggi emerge semmai da un altro tipo di rivisitazione, tutta incentrata ancora una volta su un presente che “legge” un certo tipo di passato, lo “interroga”: è forse la prima volta che nella cultura occidentale classica e medievale, con così tanta urgenza, un presente aiuti a “fondare” il passato con i suoi protagonisti.

pagina di storia, in questo caso di storia di Firenze, si plasma nelle terzine del poema Non c'è dubbio per altro che Dante si mostri, nella *Commedia*, un grande maestro della tecnica retorica della *dispositio*: tecnica decisiva nella costruzione della grandi narrazioni storiografiche di ogni tempo e che Dante usa con perfetta padronanza nell'orditura del suo poema. E' così che le verticalizzazioni, l'imprevisto spazio dato ad alcuni personaggi, il silenzio che fa calare su altri, le dense sintesi su vari periodi collocati in posizione centrale per l'interpretazione storica mostrano un Dante consumato maestro della tecnica per eccellenza propria della storiografia, decisiva poi tra Umanesimo ed epoca moderna, ovvero la *dispositio*. Ed è tutto ciò che consente a Dante di variare continuamente lo sguardo tra la grande storia e la storia plurale e creaturale dei “minimi” (Rifeo), dei grandi, degli umili, o dei destini individuali dei potenti secondo una sorta di grandiosa e “tolstoiana” partitura narrativa. Basti pensare alla perizia con cui, con pochi accenni, sa interpretare e collocare in punti chiave della narrazione la figura emblematica di Costantino sospeso tra positivo destino individuale e pesante eredità storica che corrompe la Chiesa con la fatale “donazione” (il tema del destino individuale nell'alveo della grande storia tornerà centrale ancora in Manzoni, debitore certo rispetto a “questo” Dante, e appunto fino a Tolstoj e a tutto il romanzo storico moderno).

O viceversa si pensi alla lunga digressione sull'Impero affidata, come già si disse, a

Giustiniano, esempio unico forse di ripresa poetica così intensa e storicamente pregnante della sua figura di cui si vuole rammentare, più di tutti gli altri imperatori romani, e la funzione imperiale e la funzione, capitale per Dante come per tutta la tradizione “glossatoria” medievale, legislativa e legiferante: una figura del passato consente così a Dante di riproporre la centralità della “legge” e del ripristino del diritto nel mondo contemporaneo. La frequentazione delle aule bolognesi di diritto sarà tutt’altro per Dante (come poi per Petrarca o per Salutati o per l’Alberti o per tanti altri umanisti) che un “incidente di percorso” ma un abito consustanziale alla stessa ermeneutica del poeta e del politico. (2)

Ed è forse anche in questa ottica che si possono spiegare i suoi “silenzi”: ad esempio sulle invasioni barbariche o su Matilde di Canossa. L’occhio è puntato alla funzione provvidenziale e magnanima da assegnarsi all’Impero e alla potente vocazione unificatrice di pace universale che Dante vuole fortemente attribuirgli. La storia umana allora è per Dante spesso una storia di “contraffazioni” di questa “missione” che dovrà avere comunque il suo compimento e che il *Paradiso* svelerà fino in fondo. Non può esserci perciò spazio per chi non è collocabile in questa strategia temporale che è al tempo stessa narrativa ed esegetica-ideologica.

E’ solo partendo da questi punti di vista storiografici che si può lavorare anche intorno alla controversa interpretazione dei rapporti fra Dante e l’Islam, sui quali occorre ragionare mettendo in campo più percorsi. Il problema infatti non è tanto, credo, riuscire a capire se e quanto Dante fu influenzato da certa letteratura araba di ispirazione coranica sul viaggio ultraterreno (questione che difficilmente potrà ricevere una risposta definitiva, nonostante i molti, illustri e contrapposti interventi in merito nel tempo) quanto piuttosto di ragionare sulle effettive valutazioni dantesche intorno all’Islam, alla sua storia, alla sua grande tradizione filosofica-culturale decisiva per quel pensiero medievale in cui Dante stesso si formò. Del resto nell’opera dantesca muovono due tracciati ben evidenti, l’uno di marcata ascendenza aristotelica e arabo-averroistica e fortemente incentrato sulla ragione come bene universale cui l’uomo attinge (l’intelletto possibile) e che deve tendere sempre a perseguire, l’altro, sottoposto alla decisiva lezione tomistica, che rimarca il destino individuale dell’uomo al cui libero arbitrio si accompagna il destino stesso della vita futura della sua anima immortale. Non è casuale che al percorso formativo e filosofico sostanzialmente laico e razionalistico (non certo rinnegato ma recuperato in altra chiave dalla geniale sintesi di S.Tommaso) in cui si formò Dante renda omaggio da subito nella *Commedia*, fin da *Inferno IV*, nel Limbo, dove i grandi pensatori arabi, Avicenna e Averroè, accanto, per altro, alla figura di quel giusto governante che fu il Saladino, sono collocati in compagnia dei grandi spiriti magnanimi di tutti i tempi e in posizione di rilievo quali interpreti ineludibili del maggiore pensiero classico occidentale, platonico e aristotelico (la prospettiva storica di simile collocazione e l’omaggio all’autentica sapienza araba che vi era connessa sono clamorosi in questo canto). L’uno persiano e l’altro spagnolo di Cordova, sembrano infatti come stringere dai capi estremi del mondo arabo, nella loro stessa radice biografica ben nota a Dante, anche le vastissime coordinate mediorientali e mediterranee cui la cultura medievale si allogò e che restano imprescindibili per conoscere la nostra stessa tradizione culturale.

L'approdo a *Inferno X* costituisce appunto una sorta di saldatura del cerchio: chiudendo i conti con i Cavalcanti padre e figlio (per altro con modalità struggenti di forte sapore evocativo delle consuetudini giovanili) Dante definisce i limiti della formazione averroistica e radicale ponendo con forza la sua fede nell'immortalità dell'anima individuale cui si lega per altro non un abbandono mistico quanto, tomisticamente appunto, una fiera consapevolezza del decisivo apprendistato laico, civile e politico come coesistente tappa nella formazione del saggio per la sua stessa salvezza eterna (di qui il forte impatto dello scambio, vivace e straordinario, di battute con il magnanimo e aristocratico Farinata). Ma *Inferno X*, attraverso l'incontro col ghibellino Farinata, introduce a sua volta un altro percorso inscindibile, per molti aspetti, dalla cultura filosofica e scientifica arabo-musulmana: ovvero il tema laico della conoscenza e del suo apprendistato soprattutto a partire da quel contesto sapienziale e imperiale che fu la corte federiciana, di decisiva importanza in realtà per molto pensiero guelfo e per Dante stesso. In *Inferno X* non casualmente sono collocati anche Federico II insieme al cardinale di Bologna (città essenziale per la formazione di Dante) Ottaviano degli Ubaldini, il laicismo razionalistico e radicalismo dei quali, come quello di Farinata, non sono in discussione in sé ma nell'orgogliosa e arrogante pretesa di una totale autosufficienza inesorabilmente destinata a dare scacco finale all'uomo che non sappia porre adeguati picchetti etici alla sua legittima sete di conoscenza (che è poi il senso profondo del "folle volo" di Ulisse come comparirà in stretta connessione con questi tracciati in *Inferno XXVI*). L'incontestabile adesione di Dante all'istituto imperiale laico e romano unita alla sua ansia razionale e filosofica di ascendenza averroistica lo portano così a declinare, lungo tutte le cantiche della *Commedia*, un vero e proprio "ciclo federiciano" sulle piste del quale è facile scorgere le conoscenze "arabe" e gli intrecci "islamici" che, attraverso il mondo federiciano soprattutto (e perciò non solo nelle suggestioni universitarie di Bologna o Parigi), nutrono la formazione dantesca come di tanti giovani fiorentini della sua generazione a cominciare ovviamente da Cavalcanti.

La partitura è solenne e forse mai messa in luce in tutta la sua forza di vero e proprio dramma intellettuale che solo in *Paradiso* troverà chiavi legittime di autentica "felicità mentale" (per usare il celebre richiamo di Maria Corti) : in *Inferno XIII* ecco ricomparire infatti il mondo federiciano con la sua Magna Curia attraverso lo straordinario incontro col "notaro" poeta Pier della Vigna e con il suo nostalgico ricordo di quella Corte come stagione irripetibile e grande della storia culturale non meno che politica d'Italia e d'Europa. Nel dramma di Pier della Vigna, maestro di poesia come tutti gli autori siciliani per la generazione di Dante, si mette in scena appunto la sapienza umana che, pur con tutte le sue conquiste care per altro proprio alla speculazione araba, non sa poi sconfiggere la corruzione della politica e del potere (l'invidia cortigiana che tanto tornerà nella riflessione umanistica e rinascimentale) esibendo fino in fondo i suoi limiti quando troppo appagata di autosufficienza. La partitura di dramma intellettuale prosegue, in sintonia con tutto il percorso che stiamo delineando e così connesso all'apprendistato giovanile di Dante, in *Inferno XV*, nello straordinario incontro con Brunetto Latini la cui formidabile e laicissima avventura intellettuale non è la causa della sua condanna all'Inferno (l'incontro col maestro fra l'altro è venato di commozione e ammirazione intensissime): la condanna è stata infatti

causata dalla sua sodomia. Così la vicenda biografica di Brunetto ci porta a incrociare la Toledo di Alfonso X col suo crogiuolo di traduzioni, lingue, culture che vi era insediato come nella Cordova di Averroè : dal musulmano Avicenna all'ebreo Maimonide al cristiano Gerardo di Cremona quella Spagna araba, ebrea e cristiana, le cui coordinate non potevano non essere che ben presenti a Dante, fa ricadere sul Mediterraneo e sulle sue culture una potentissima vena di ricerca laica spregiudicata e sapienziale, in aperto confronto con i rispettivi testi sacri fondativi ora per differenziarsene ora per conciliarvisi. Ed è un mondo che in qualche modo torna per accenni in *Inferno XX*, dove la fanno da protagonisti, collocati tra maghi e indovini, altri personaggi legati al mondo federiciano come Michele Scotto o Guido Bonatti: ancora una volta sono in discussione, di quella cultura, una *curiositas* e una specifica investigazione nei "misteri" della Natura che pretendono di accreditarsi faustianamente oltre i confini della limitata condizione umana. Tutto ciò sarà ancora più in evidenza ovviamente in *Inferno XXVI*, dove la insaziabile *curiositas* di Ulisse declinata da Dante attraverso un lessico squisitamente averroista si configura, come ben notò Maria Corti, come una vera avventura della conoscenza di grande dignità ma destinata a infrangersi (e qui ancora occorre ricordare la ricezione di questo Dante nel *Faust* goethiano) letteralmente e allegoricamente sui marosi del proprio autoreferenziale razionalismo cui né grazia divina né etica sacra della *quiete* hanno potuto dare l'indispensabile soccorso (quello appunto che invece ha affiancato il Dante *viator* della *Commedia*). Né sarà casuale che proprio nel canto dove più alta è la sfida di Dante alla mitopoiesi classica, tanto che in gara con Omero, Ovidio, Lucano e Virgilio, egli crea come dal nulla una straordinaria nuova figura di Ulisse, la vera saggezza sembra appunto essere di pertinenza della poesia e della letteratura e non di saperi filosofici che tendevano ad accreditarsi come egemonici ai vertici della gerarchia dei saperi: Dante in effetti sembra declinare piuttosto in chiave letteraria e poetica quell'atto dell'intendere che l'averroismo aveva destinato alla fantasia o immaginazione sensibile quali imprescindibili snodi, di natura esclusivamente filosofica, per l'accesso al sapere universale (l'intelletto possibile). La saggezza della poesia è invece per Dante la vera chiave di accesso immaginativo alla conoscenza fino alle più alte verità come ribadirà nei punti cruciali della visione beatifica in *Paradiso* (il *trasumanar* di ovidiana e poetica pregnanza), chiave che pone inequivoco l'accento sul singolo uomo come inalienabile dal suo destino di eternità individuale che proprio l'arte esalta e dichiara (in questo attinge una tensione grandissima l'ideazione stessa della *Commedia* che non a caso ed anche per questo i romantici sentirono così drammaticamente vicina).

Quando perciò Dante in *Inferno XXVIII* incontra finalmente Maometto e suo cugino Alì (distinguendoli mostra bene di conoscere le diverse articolazioni scismatiche degli atti fondativi dell'Islam) i conti autentici e perciò intellettuali con la grande cultura arabomusulmana che davvero contava per lui li aveva già tratti: e sull'onda di una lettura che a suo tempo aveva avviato Giovanni Damasceno, Maometto è ricondotto tutto entro il mondo degli "scismatici" (e primo scismatico all'interno dello stesso Islam fu appunto Alì) , di coloro cioè che hanno diviso il Mediterraneo e le sue radici religiose. Nessuna enfasi di "scontro di civiltà" verso chi non è altro che una delle costole della grande tradizione monoteista di derivazione veterotestamentaria: la degradante pena inflitta a Maometto

vuole segnare con marchio indelebile proprio la deflagrante opera di divisione da lui avviata in un campo che avrebbe potuto restare unito e lo accomuna a tutti i responsabili di sanguinose e irreparabili divisioni che hanno attraversato la storia delle comunità tra Europa e Mediterraneo e verso cui, senza distinzioni, Dante, in questo come in tanti altri canti, è sempre durissimo, forte com'è in lui, e religiosamente e politicamente, l'ansia unitaria. E non a caso Maometto non è collocato al punto più profondo dell'Inferno come noi ci aspetteremmo se Dante lo considerasse l'antagonista per eccellenza dell'Occidente cristiano ma quel posto è riservato ai cesaricidi, i veri responsabili, proprio perché tutti interni alla storia romana e imperiale che contava, della divisione per eccellenza e della lacerazione insanabile che avevano segnato e segnavano ancora per Dante le membra sparse di un'umanità scissa, piagata e senza guida. La collocazione e la pena di Maometto non hanno perciò alcun rilievo sul Dante attento lettore (e attento interprete storico) della tradizione culturale e filosofica araba da lui ben distinta dalle colpe "scismatiche" di Maometto e della predicazione coranica: tant'è che il confronto con quella cultura e con il mondo federiciano che tanto l'aveva veicolata non si esauriscono affatto nell'Inferno. Il "ciclo federiciano" riprende infatti in modo possente con la "ragione redenta" fin da *Purgatorio* III nell'incontro con Manfredi, il figlio naturale di Federico II. Manfredi ebbe al suo fianco truppe tedesche ed arabe, coltivò studi aristotelici-averroisti e naturalistici. Benché a suo tempo scomunicato viene da Dante redento e con lui è un'intera tradizione culturale, filosofica e politica ad essere redenta e ricollocata nell'alveo che le poteva essere consono se consapevole dei suoi limiti, forse anche in virtù di quella premessa a tenore palinodico che Manfredi appunto ebbe a scrivere alla traduzione, da lui stesso condotta, dall'ebraico del singolare e significativo *Liber de pomo sive de morte Aristotelis*.

Ma il ciclo federiciano prosegue fino in *Paradiso* III, il canto clariano per eccellenza, dove questa volta è Costanza, la madre di Federico ad avere campo. Se questo percorso che abbiamo seguito ha un senso allora appare anche chiaro lo straordinario approdo a *Paradiso* X, il canto degli spiriti sapienti sempre in ansiosa e sincera ricerca della verità. Qui Dante incontra nientemeno che il maestro parigino per eccellenza dell'averroismo, e come tale avversato dalle gerarchie ecclesiastiche, Sigieri di Brabante, dal cui insegnamento lui e tutta la sua generazione furono segnati: la cosa può destare grande scalpore, com'è giusto e come continua a destare, ma è in perfetta coerenza con quanto si diceva. La grande cultura araba-averroista ha infatti rilievo decisivo per Dante e tra i suoi protagonisti egli distingue i sinceri ricercatori del vero dagli orgogliosi celebratori del primato filosofico-razionale di per sé e quindi incapaci di dialogare con tutte le dinamiche spirituali consegnate alla cultura occidentale, come del resto ben abbiamo visto in precedenza: Sigieri è collocabile perciò tra i primi e la sua celebrazione tra i giusti nel Paradiso (come di Avicenna e Averroè tra i magnanimi nel Limbo) sancisce definitivamente la piena legittimità (non dimentichiamo che Dante fa introdurre Sigieri e gli altri undici sapienti filosofi-teologi proprio da S. Tommaso e non a caso !) di tutta una tradizione culturale di inequivoche radici arabe come al tempo stesso tradisce l'ansia connessa di una conciliazione dei saperi, di tutti i saperi, così come ben espressa in *Paradiso* X, purché volti all'umile, costante, incessante ricerca, con la ragione e la sua forza, della verità e del destino che vi è connesso per gli uomini come stirpe e come singoli, essenze dall'anima immortale che egli coglie

innanzitutto “da poeta” appunto, con potente effetto di straniamento, dal punto di vista irreversibile e definitivo dell’aldilà. (3)

Dante quindi “interpreta” la storia mentre la narra da poeta e scrittore, la spezza, la riposiziona per blocchi, la censura, la rimuove o ne esalta alcuni spartiti. E così operando si fa vero storico, introduce una forte drammatizzazione nel respiro della storia, suggerendo di fatto una rete di periodizzazioni che segnerà in particolare la storiografia fiorentina.

Nello stesso tempo prenderà spunto da più spartiti storiografici e da più generi, dalla biografia all’agiografia all’annalistica alla cronachistica, e sempre facendo giocare il suo particolare punto di vista di eccezionale *viator*, di personaggio/autore, in grado di esibire pertanto un’altra ineludibile identità dello storico moderno: ovvero la coscienza consapevole della parzialità fruttuosa dell’interprete, dell’osservatore, di chi narrando giudica e fa storia giudicando, capace di affrontare di petto il senso che conduce al lacerante vissuto del proprio presente e all’ansioso scrutare verso il futuro. (4)

Non si tratta, allora, nel Dante “storico”, solo di tecnica narrativa (che pure di per sé sarebbe già relevantissima): si tratta della ricostruzione poetica dell’identità della nostra storia, che Dante sigilla in modo indelebile di marche che ritroveremo sempre in tanti testi posteriori. Si pensi al ruolo etico da assegnarsi ai reggitori degli stati, alla riflessione sulla *translatio Imperii*, all’introspezione spietata nelle guerre e nelle “divisioni”, alla fisionomia di genti e popoli sbazzata attraverso il loro abito etico e politico, al primato, come criterio di giudizio, da assegnarsi alla sapienza e alla magnanimità. (5)

Non è casuale, del resto, che proprio intorno a questi ultimi temi si giochino partite relevantissime nell’episteme rinascimentale: come non rilevare infatti che proprio il concetto di magnanimità nella sua più ampia accezione politica (di vera e propria dignità imperiale, di autentica legittimazione a governare, cioè) sia il perno intorno a cui ruota per secoli il dibattito della storiografia. Vuoi per giudicare la positività o meno dell’esemplarità dei governanti vuoi per collocare la propria identità nell’alveo del “Magnanimo” per eccellenza (e per oculatissima propaganda storiografica appunto), come accadrà con Alfonso I d’Aragona ad esempio. Magnanimità che, in Pontano particolarmente e non a caso, si legherà all’ideale della “sapienza”, intesa come virtù dell’apprendere, del conoscere e perciò del sapere governare con prudenza: altra grande idea-guida, a forte caratterizzazione mitica e utopica, che attraversa l’intera nostra tradizione letteraria da Dante e via via lungo l’Umanesimo utopico, fino a Machiavelli e finanche allo scettico per eccellenza, a Guicciardini, se appena si sappia guardare con attenzione a quell’opera formidabile per partitura multipla che è il *Dialogo del reggimento di Firenze*.

Ma non è neppure casuale che, in una tradizione a così forte radicamento letterario e mitografico come quella italiana, incrociando i grandi aggregati utopici e mitici che si addensano intorno a «magnanimitade» e «sapienza», finiamo con l’imbatterci in quell’ultima giornata del *Decamerone*, che è forse uno dei punti più alti della letteratura d’utopia di tutti i tempi.

Boccaccio, il grande lettore e commentatore di Dante, attraverso il grimaldello della magnanimità e della sapienza e della stessa esemplarità storiografica, svela lo scenario di un mondo possibile e “dialogico”, oltre il deprimente quotidiano: sovrani e reggitori di stati, in aperta competizione di liberalità con i più umili, con le donne, con i sudditi,

appunto come in Dante, mostrano “l'altro” possibile della storia, il suo rovescio positivo. E Boccaccio è lo stesso del resto che, nelle pagine finali della sua più tarda *Genealogia deorum gentilium*, proclama non solo l'eccellenza dell'esercizio artistico, letterario e mitografico ma ne legittima, come Dante appunto, tutte le aspirazioni conoscitive ed etiche, tutta la piena congruenza di percorso di verità, capace di discorrere di ciò in cui per altri statuti disciplinari (filosofia, teologia) sarebbe impervio orientarsi con tollerante flessibilità, ovvero la contraddittoria e molteplice *varietas* del mondo, degli uomini, della loro stessa storia. Una storia che in Dante si pone come campo di intersezione fra due temporalità e che corrisponde allo stato di tensione dell'uomo medievale fra i molteplici livelli della realtà visibile e invisibile in cui si sente collocato e secondo un senso dello spazio/tempo che avrà ardite risposte nel *Paradiso* e nell' “ognidove” dell'Empireo. (6)

E' difficile perciò, parlando di storiografia, di una storiografia così inserita nel solco della nostra tradizione letteraria, non porsi davvero senza remore il problema della funzione fondante rispetto ad essa che assunsero, nei loro testi peculiari, autori come Dante e Boccaccio, certo in fertile contaminazione con i modelli classici riscoperti con entusiasmo, con plurime suggestioni patristiche (Agostino *in primis*), con tanta cronistica medievale. E' così che nella migliore storiografia umanistica, in definitiva, la brillante riscrittura di alcuni grandi maestri antichi, ora Livio ora Sallustio ora Plutarco o Tucidide, avviene in contiguità con ciò che la illustre e più recente tradizione volgare aveva potentemente messo in circolo: ed è così che, per uno dei punti nevralgici della riflessione storiografica, la ricostruzione delle “origini” della propria città, anche l'adesione a rigorosi principi antiquari e documentari non impedisce agli umanisti di mettere in campo il più delle volte lo scenario di una ideologica identità di fondo che si legherebbe a quelle origini e segnerebbe poi l'intera storia successiva di quella realtà secondo una partitura che già Dante aveva, come si è visto, insegnato a sillabare. La *florentina libertas* del Bruni è un esempio eccellente di tale metodo ampiamente diffuso in tutto il panorama quattro-cinquecentesco, con esiti spesso significativi e peculiari .

Partendo da alcune suggestioni forniteci da Dante ci siamo azzardati a proporre qualche altro sentiero da percorrere, che non è poi così lontano dallo specifico storiografico moderno così come spesso siamo abituati a intenderlo. E non solo per le acquisizioni del più recente dibattito sul “fare storia” che, specie a partire dalla Francia, si è fatto largo negli ultimi anni un po' dovunque ma anche solo stando attenti a scrutare il lavoro della nostra migliore tradizione erudita settecentesca: non dimentichiamo che a Muratori dobbiamo la riscoperta e la ristampa di molti, importanti testi della storiografia medievale e umanistica e che a lui (come per altri aspetti a Vico) dobbiamo la ricostruzione di un'identità nazionale che, anche quando rigorosamente fondata sul sistematico lavoro documentario e d'archivio, sa rammentare le radici profonde, mettendole ancora in gioco rinnovate, della nostra tradizione storiografica, dei suoi statuti europei e mediterranei e dei suoi eroi appunto, cui Dante seppe imprimere un sigillo indelebile.

NOTE

- (1) Cfr. O.Capitani, *Chiose minime dantesche*, Bologna Pàtron, 1983; E.Pasquini *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*, Milano, Bruno Mondadori, 2001; ID., *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Milano, BUR, 2006. Ed inoltre: F.Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, Roma, Bulzoni, 1990. Ma si consulti su queste tematiche dantesche il numero 3 del “Bollettino di Italianistica”, 2006.
- (2) Cfr. D.Maffei, *Gli inizi dell’umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1964. Anche quel filone umanistico che, da Valla e Vegio fino ai grandi maestri francesi del diritto nel Cinquecento, guarda polemico all’operazione di “compendio” effettuata da Giustiniano e alla successiva e connessa tradizione glossatoria, non può di fatto che partire dalla centralità, che si fosse o no d’accordo sull’operazione in sé, di Giustiniano stesso per la storia della *romanitas* e dell’Europa: e non credo che a tale universale acquisizione sia affatto estraneo il memorabile VI del *Paradiso*. Cfr. anche W.Ullmann, *Radici del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1980.
- (3) La bibliografia per quanto qui si argomenta complessivamente è molto vasta. Mi limito a richiamare alcuni studi imprescindibili di riferimento: M. Asin Palacios, *Dante e l’Islam*, 2 voll., Parma, Pratiche, 1994; L.Massignon, *Il soffio dell’Islam. La mistica araba e la letteratura occidentale*, Milano, Medusa, 2008; C.Saccone (a cura di), *Il libro della Scala di Maometto*, Milano, SE, 1997; H.Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Bari, Laterza, 1971; P.Citati, *La primavera di Cosroe*, Milano, Adelphi, 2006; C.Tyerman, *L’invenzione delle crociate*, Torino, Einaudi, 1998; J.Flori, *Riccardo Cuor di Leone. Il re cavaliere*, Torino, Einaudi, 2002; D.Abulafia, *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino, Einaudi, 1993; C.D’Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, 2 voll., Torino, Einaudi, 2005; J. Van Ess, *L’alba della teologia musulmana*, Torino, Einaudi, 2008; G.M.Anselmi (a cura di), *Mappe della letteratura europea e mediterranea*, I vol., Milano, Bruno Mondadori, 2000; I.Zillio Grandi, *Il Corano e il male*, Torino, Einaudi, 2002; E.Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l’averroismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2005; P. Bagni e M.Pistoso (a cura di), *Poetica medievale tra Oriente e Occidente*, Roma, Carocci, 2003; E.Garin, *Storia della filosofia italiana*, I vol., Torino, Einaudi, 1966; J.Risset, *Dante scrittore*, Milano, Mondadori, 1984; M.Corti, *La felicità mentale*, Torino, Einaudi, 1983; ID., *Percorsi dell’invenzione*, Torino, Einaudi, 1993; R.Antonelli, R.Coluccio e C: Di Girolamo (a cura di), *I poeti della scuola siciliana*, 3 voll., Milano, Mondadori, 2008.
- (4) Rimando ad alcuni miei studi di riferimento per quanto qui argomento: *Le frontiere degli umanisti*, Bologna, Clueb, 1988; *La saggezza della letteratura*, Milano, Bruno Mondadori, 1998; *Letteratura italiana: secoli ed epoche*, con P.Ferratini, Roma, Carocci, 2001.
- (5) F.Forti, *Magnanimitade. Storia di un tema dantesco*, Premessa di E.Pasquini, Roma, Carocci, 2006 (prima ed. Bologna, Pàtron, 1977).
- (6) in *Leggere e rileggere la Commedia*, a cura di Barbara Peroni, Milano, Unicopli, 2009, pp H.G.Patapievici, *Lo sguardo di Beatrice*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

*in *Leggere e rileggere la Commedia*, a cura di Barbara Peroni, Milano, Unicopli, 2009, pp. 79 – 94.