



Diritto e società

Dante e il diritto. Justin Steinberg. 2. I miracoli costituzionali di Dante (Monarchia 2.4 and Inferno 8-9)

di [Justin Steinberg](#)

22 maggio 2021

Dante e il diritto

Giustizia insieme prosegue il suo viaggio di conoscenza dedicato a "Dante e il diritto" e, ancora una volta con il Prof. Justin Steinberg, docente di letteratura italiana dell'Università di Chicago, autore del primo saggio dedicato a "[Dante e l'eccezione](#), affronta oggi il tema, ricco di suggestioni anche per il giurista, dei miracoli "costituzionali".

2.I miracoli costituzionali di Dante (Monarchia 2.4 and Inferno 8-9)*

di Justin Steinberg

Estratto da Lettere Italiane

2016/3 ~ a. 68 Anno LXVIII • numero 3 • 2016

***Traduzione realizzata da Anna Carocci e Geri Ferrara**

ABSTRACT

Political theorists have long invoked the miracle as an analogue to the sovereign's right to operate outside the law in times of crisis. Just as God can intervene within the reigning order of creation by

directly suspending the laws of nature, the Monarch can suspend the constitutional laws of the community he is charged to protect – a secular miracle. Dante, however, does not subscribe to this voluntarist view of the miracle. His own account is much more normative – almost “constitutional.” In the first part of this essay, I argue that Dante’s discussion of miracles in his treatise Monarchia is a direct response to the absolutist model of the miracle as it was promoted by canon lawyers. In the second section, I propose that the addresses to the reader in the Commedia should themselves be understood as a kind of narrative miracle.

I filosofi politici hanno a lungo equiparato il miracolo al diritto di operare al di là della legge che il sovrano si arroga in tempo di crisi. Così come Dio può intervenire entro l’ordine vigente della creazione sospendendo le leggi della natura, allo stesso modo il Monarca può sospendere le leggi costituzionali della comunità che ha l’incarico di proteggere: si tratta di un miracolo secolarizzato. Dante, però, non aderisce a questa visione volontaristica del miracolo; il suo resoconto è molto più normativo, quasi “costituzionale”. Nella prima parte di questo saggio sostengo che la trattazione dantesca dei miracoli nella Monarchia sia una risposta diretta a quel modello assolutista del miracolo che era promosso dai canonisti. Nella seconda sezione propongo che gli appelli al lettore nella Commedia vadano letti a loro volta come una sorta di miracolo della narrazione.

Per molto tempo, i teorici politici hanno invocato il miracolo come un equivalente del diritto del sovrano ad agire al di fuori della legge in tempi di crisi. Come Dio può intervenire nell’ordine vigente della creazione, sospendendo direttamente le leggi della natura, il Monarca può sospendere le leggi costituzionali della comunità che ha l’incarico di proteggere: un miracolo secolarizzato. È un concetto politico-teologico che, a dispetto della sua storia complessa e insidiosa, continua a influenzare le nostre idee sul rapporto tra le leggi di una nazione e coloro che sono incaricati di difenderle. Eppure, la rappresentazione del miracolo come un atto divino completamente estraneo alle leggi della creazione è solo una delle possibili versioni del funzionamento dei miracoli: nel tardo Medioevo era anzi ancora un punto di vista minoritario, sostenuto soprattutto dai partigiani dell’assolutismo papale.

Dante era profondamente consapevole di questo contesto politico: i suoi commenti dovrebbero perciò essere interpretati in forma dialettica, come strumento per controbilanciare il peso dei miracoli nella legittimazione dell’assolutismo papale. La sua analisi dei miracoli nella Monarchia, ad esempio, è una risposta al lavoro di scavo e selezione cui i giuristi canonici sottoponevano gli scritti teologici per giustificare i “miracoli” delle dispense papali anche in casi estremi, quando queste dispense ribaltavano l’ordine prestabilito della Chiesa, lo status ecclesiae, sospendendo temporaneamente la legge naturale e/o divina. Dante non si allinea con questa

visione volontaristica del miracolo: le sue considerazioni sono molto più normative – quasi "costituzionali".

Per due volte, nella teorizzazione sui miracoli che mette a punto durante la sua analisi della storia romana nel capitolo IV del libro II della Monarchia, Dante cita la Summa Contra Gentiles di Tommaso d'Aquino. Questi riferimenti mostrano che è in accordo con la categorizzazione dei diversi gradi di miracoli fatta dall'Aquinate: riprendendo la classificazione del Dottore Angelico, Dante propone un'interpretazione dei miracoli non come qualcosa che si eleva al di sopra o contro la natura ma come qualcosa al di là della natura stessa, e in seguito contrappone questa concezione più normativa e ordinata del miracolo alla concezione assolutista dei giuristi canonici.

In queste pagine, analizzerò il modo in cui Dante costruisce e mette alla prova la sua concezione normativa attraverso una lettura ravvicinata della sua analisi dei miracoli nella Monarchia; in conclusione, esaminerò in breve come la concezione dantesca dei miracoli abbia un'influenza anche sulla sua poetica. Analizzando la scena della discesa dell'angelo davanti alle porte dell'Inferno in Inferno VIII-IX, mi interrogherò su cosa può significare, in termini narrativi, quando l'artista sovrano interviene direttamente, miracolosamente, nella sua stessa creazione.

Nel II libro della Monarchia, dopo aver affermato che il genere umano ha bisogno di un impero universale per prosperare, Dante si chiede se l'impero romano fosse stato scelto come incarnazione di questo principio. Per sostenere questa affermazione, deve dimostrare che l'impero romano si è affermato in modo legale e non semplicemente con la violenza. Partendo dalla premessa che qualsiasi cosa Dio voglia nella sua provvidenza è giusta, cerca di mettere in evidenza i vari segni della provvidenza divina che si sono rivelati nella storia della fondazione dell'impero romano. I segni più significativi del destino di Roma sono i miracoli compiuti da Dio in suo favore, in quanto diretta espressione del piano divino. La giustificazione teologica che Dante fornisce all'imperialismo e alla colonizzazione di Roma è stata a lungo motivo di disagio per gli studiosi moderni, ai cui occhi la tesi dei miracoli divini, insieme a quella secondo cui le vittorie militari romane erano l'equivalente di un duello giudiziario, sembra estremamente debole, addirittura puerile. Senza contare che la descrizione dantesca del destino civilizzatore di Roma può sembrare troppo vicina alla propaganda sciovinista di poteri imperiali più recenti. Eppure, c'è una profonda differenza tra il giustificare una violenza fondatrice e in più appartenente a un passato lontano e il giustificare una violenza contemporanea perpetrata da una nazione imperialista. Nella sua storia teologica, Dante cerca effettivamente di arginare quelle istituzioni politiche in via di affermazione che avrebbero costituito le basi per lo stato moderno, ovvero la Chiesa da poco centralizzata e la monarchia francese, «che usurpano i

pubblici poteri nella mendace convinzione che il popolo romano abbia fatto lo stesso» (II.i.6). Di fronte a queste nuove rivendicazioni di potere sovrano e giurisdizione territorializzata, Dante controbatté con i principi universali di un diritto comune e condiviso. In quest'ottica, i duelli giudiziari – legati alla giustizia comunitaria, ai rituali di vecchia data e al valore fattuale di ciò che Peter Brown ha descritto come un «miracolo quotidiano» – contrastano nettamente con gli statuti emanati dall'alto di uno stato razionalizzato. Nella sua visione giuridica, Dante privilegia le norme universali rispetto alle semplici leggi positive. Anche quando il sovrano divino sospende miracolosamente le leggi della natura (*leges*), i principi costituzionali della provvidenza (*iura*) continuano a regnare. Dante sottolinea questa concezione normativa o "costituzionale" nella sua definizione dei miracoli all'inizio del quarto capitolo:

Illud quoque quod ad sui perfectionem miraculorum suffragio iuvatur, est a Deo volitum; et per consequents de iure fit. Et quod ista sit vera patet quia, sicut dicit Thomas in tertio suo contra Gentiles, miraculum est quod preter ordinem in rebus communiter institutum divinitus fit. (II.iv.1)

(Anche ciò che si giova dell'intervento dei miracoli per raggiungere la propria perfezione è voluto da Dio; e di conseguenza avviene di diritto. E che ciò sia vero è palese, perché, come dice Tommaso nel terzo libro della sua *Summa Contra Gentiles*, miracolo è ciò che avviene per intervento divino fuori dall'ordine normale delle cose.)

«Fuori dell'ordine normale delle cose» («*preter ordinem in rebus communiter institutum*»): con questa espressione, Dante mostra di aderire a una concezione del miracolo "ordinata" piuttosto che "assoluta", lucidamente articolata da Tommaso d'Aquino nella sua *Summa Contra Gentiles*. Essendo uno dei pochi scritti teorici contemporanei cui Dante fa esplicito riferimento, la trattazione dei miracoli di Tommaso d'Aquino merita di essere esaminata nel dettaglio. Per l'Aquinate, i miracoli non sospendono le inesorabili leggi della natura, ma occupano piuttosto uno spazio parallelo, al di fuori (*praeter*) del normale corso della natura («*consuetus cursus Naturae*»). L'ordine naturale consiste in ciò che accade "di solito" (*solet*) e "nella maggior parte dei casi" (*frequenter*) – e non, come si penserà durante l'Illuminismo, in un insieme di inesorabili leggi fisiche. Alla luce di questa prospettiva basata sulla regola piuttosto che sulla legge, Tommaso ammette che, senza mai violare la divina provvidenza, in alcune rare occasioni la natura può commettere un errore, e, ad esempio, generare un uomo con sei dita. E, se nel creato si possono verificare prodigi di questo tipo per cause secondarie, di certo Dio può agire in modo diretto, al di fuori del normale corso della natura, per compiere un miracolo. Nell'agire al di fuori del normale ordine della natura Dio manifesta il suo potere, dimostrando che la natura intera è soggetta alla sua volontà. E tuttavia sorge spontanea la domanda: essendo onnipotente,

Dio può agire anche al di fuori della sua stessa provvidenza? Tommaso d'Aquino risponde riecheggiando l'opinione più diffusa: può, se consideriamo il suo potere "assoluto" in senso astratto; ma, essendo immutabile, è impossibile che Dio desideri qualcosa che in precedenza aveva rifiutato, o impari qualcosa di nuovo, o lo realizzi in un modo diverso. Dio non cambierà mai opinione sulla Creazione; di conseguenza, l'ordine stabilito della natura e della grazia è al sicuro da qualsiasi futura modifica divina. Simile all'imparziale monarca di Dante, che può essere al di sopra della legge per quanto riguarda i suoi mezzi ma non i suoi fini, il sovrano divino dell'Aquinate è limitato dalla sua stessa giustizia. Fin qui l'interpretazione dei miracoli di Dante e di Tommaso d'Aquino è stata messa a confronto con quella moderna; ma non si vuole suggerire che le opinioni medievali sui miracoli fossero omogenee o indifferenziate. Per quanto Tommaso sia un buon rappresentante della visione maggioritaria, all'epoca di Dante circolavano opinioni diverse, che insistevano su una prospettiva più "volontaristica" del rapporto di Dio con la sua creazione. Ad esempio, secondo il teologo Duns Scoto potenza assoluta e potenza ordinata non costituiscono due prospettive dell'onnipotenza divina bensì due diverse forme di azione divina. Il Dio-sovrano può agire in base al suo potere ordinato (*de iure*) oppure in base al suo potere assoluto (*de facto*), cioè miracolosamente. Anche quando agisce contro l'ordine da lui creato, Dio non agisce mai fuor di misura perché ogni suo desiderio è legge. Dante doveva essere particolarmente sensibile al modo in cui giuristi canonici come Giovanni d'Andrea o come l'Ostiense piegavano a scopi politi questa interpretazione assolutista dell'azione divina. L'Ostiense, ad esempio, ignorando la precedente e consolidata dottrina, sosteneva che il papa, nella pienezza dei suoi poteri, poteva sciogliere anche i fondamentali voti monastici di povertà e castità. Purché fosse per il bene superiore della Chiesa, in particolari circostanze poteva modificare la natura dello stato monastico «non attraverso il suo potere ordinato ma attraverso il suo potere assoluto».

Nella Monarchia, Dante rifiuta gli abusi di questo tipo di miracoli papali, insistendo sul fatto che ci sono dei limiti anche all'azione divina: Dio non può volere ciò che non vuole (III.ii.4); non può cambiare il passato e disfare cose già fatte (III.vi.7); non può assolvere qualcuno che non si è ancora pentito (III.viii.7). E, se Dio non è libero dalle leggi dell'universo cui lui stesso ha dato ordine, è ovvio che il suo vicario sulla terra debba essere ancora più vincolato, come Guido da Montefeltro apprende dal demonio-avvocato alla fine del XXVII canto dell'*Inferno*.

Esaminiamo invece i miracoli della storia di Roma che Dante riprende da storici e poeti pagani (soprattutto Lucano e Virgilio) e inserisce nella Monarchia: 1) il santo scudo o "ancile" che cade dal cielo durante il sacrificio di Numa Pompilio; 2) le strida dell'oca sulla cima del Campidoglio, che avvertono le guardie dell'attacco dei Galli; 3) l'improvvisa grandinata che trattiene Annibale e infine gli impedisce di conquistare Roma nella Seconda Guerra Punica; 4) Clelia, tenuta in

ostaggio, che rompe le catene e rientra a Roma attraversando il Tevere durante l'assedio di Porsenna. Tutti e quattro questi avvenimenti sono connessi con un'interpretazione preternaturale del miracolo, e, come dimostrerò nelle prossime pagine, sostengono una visione "ordinata" piuttosto che "assolutista" della creazione divina.

Com'è noto, per molta dell'analisi del destino provvidenziale di Roma della Monarchia Dante sfrutta e rielabora un ragionamento molto simile messo a punto nel Convivio (IV,5). In questo passo Dante divide i prodigi romani voluti dal cielo in due categorie, entrambe riconducibili alla promessa che Dio fa a Mosè nell'Esodo di salvare gli israeliti «con mano potente e braccio teso». Nella prima categoria Dante colloca gli "strumenti" attraverso cui possiamo percepire la potenza del braccio teso di Dio («più volte parve esse braccia di Dio essere presenti», IV.v.17): sono modelli di virtù romana, che comprendono Fabrizio, Curio, Mucio, Bruto, Torquato, i Dieci, i Drusi, Regolo, Cincinnato, Camillo e Catone. Nella seconda categoria elenca le azioni in cui possiamo vedere il diretto intervento di Dio nella storia per mezzo delle «mani propie»: la prima battaglia tra Albani e Romani, l'avvertimento dell'oca durante l'attacco dei Galli, la vittoria di Scipione contro Annibale e la difesa della libertà compiuta dal nuovo cittadino Cicerone contro Catilina. Nel II libro della Monarchia, Dante seleziona con cura molti di questi esempi e li riorganizza e ridispone in tre sezioni: la sezione dei miracoli (II.iv), la sezione del governo virtuoso dei Romani (II.v) e la sezione dei duelli o combattimenti giudiziari (II.ix). Il riuso dello stesso materiale nei due lavori è talmente notevole che, se lo si confronta caso per caso, ci permette uno sguardo ravvicinato al laboratorio poetico di Dante.

Nella sezione sui miracoli della Monarchia, infatti, Dante apporta una serie di mirate e significative modifiche al materiale del Convivio. In primo luogo, due dei miracoli sono nuovi: lo scudo che cade dal cielo – trasportato dai forti venti libici, secondo l'invocata autorità di Lucano – e l'attraversamento del Tevere da parte di Clelia. Il terzo miracolo è ripreso dal Convivio: la vittoria romana contro Annibale; ma, mentre nel primo lavoro questa vittoria è dipesa dal «benedetto Scipione», che ha agito come strumento di Dio, nella Monarchia Dante la attribuisce a una miracolosa grandinata. La storia dell'avvertimento dell'oca è l'esempio più vicino al testo del Convivio, ma, anche in questo caso, Dante aggiunge un dettaglio importante, che contraddice addirittura la sua fonte pagana: se secondo Livio l'oca era allevata in Campidoglio, in quanto sacra a Giunone, nella Monarchia non era mai stata vista prima.

Attraverso questo sottile gioco di rielaborazioni dei materiali preesistenti, Dante eleva la sua analisi dei miracoli romani dal piano soggettivo e fenomenologico (sono ciò che causa meraviglia) a quello obiettivo e ontologico (sono causati dalla diretta azione divina senza la mediazione di agenti secondari). Conferendo ai suoi miracoli romani una cornice filosofia e teorica di cui erano privi nel Convivio, Dante fa il suo ingresso nel dibattito politico-teologico.

Anche con queste modifiche, però, i prodigi romani rimangono sostanzialmente “normativi” – preternaturali piuttosto che soprannaturali, rientrano nel livello più basso della gerarchia dei miracoli che Tommaso d’Aquino descrive nel *Contra Gentiles* (III.101). Per l’Aquinato esistono tre gradi di miracoli. I miracoli di primo grado (soprannaturali) sono gli eventi in cui Dio compie qualcosa che la natura non avrebbe mai potuto compiere – come il sole che inverte il suo corso o si ferma, o le acque del mare che si aprono. I miracoli di secondo grado (contro natura) sono quelli in cui Dio compie qualcosa possibile per la natura, ma con ordine inverso: la vita dopo la morte; la vista dopo la cecità; il camminare dopo la paralisi. Infine, i miracoli del terzo e più basso grado (preternaturali) sono quelli in cui Dio compie qualcosa normalmente compiuto dalla natura, ma senza impiegare i «principi della natura»: una pioggia improvvisa da un cielo senza nubi, una febbre che guarisce senza cure.

Nella *Monarchia*, Dante modifica gli eventi mitici della storia di Roma in modo da farli rientrare nel terzo grado dei miracoli teorizzato da Tommaso d’Aquino. In ciascuno dei casi mette in primo piano un singolo fenomeno – uno scudo trasportato da un vento potente, un’oca che appare dal nulla, un’improvvisa grandinata, un’eccezionale prova di forza da parte di una donna – che potrebbe accadere in modo naturale ma che, in questi esempi, si verifica al di fuori del normale corso delle cause secondarie. Un caso particolarmente evidente è la Guerra Punica: Dante sposta l’attenzione dalla virtù di Scipione all’improvvisa grandinata perché Tommaso usa la pioggia inaspettata come esempio dei miracoli di terzo grado.

La grandinata provvidenziale è in linea con gli scopi di Dante anche perché ricorda la micidiale grandine che Dio scatena contro l’Egitto, la settima delle dieci piaghe dell’Esodo. Dante getta le premesse per questa associazione quando, in apertura del capitolo, nomina esplicitamente la terza piaga (le zanzare) come esempio del diretto intervento divino nel creato. Ancora una volta, egli usa la piaga come un segno dell’intervento della “mano” di Dio nel testo della storia: «*Digitus Dei est hic*» (*Monarchia* II.iv.2; *Esodo* 8.19). L’entità miracolosa di questo fenomeno potenzialmente naturale, continua a spiegare Dante, è dimostrata quando i maghi del faraone, che possono ricorrere solo ai «principi di natura» (*naturalibus principiis*), non riescono a ripeterlo. Il dettaglio dei principi di natura non è presente nel racconto dell’Esodo, ma deriva invece dalla trattazione di Tommaso d’Aquino dei miracoli di terzo grado, che si verificano «*absque principiis naturae operantibus*», come quando piove «*sine operatione principiorum naturae*». Per mezzo di questa sottile interpolazione della narrazione dell’Esodo, Dante tenta di fondere i prodigi della Roma antica e i miracoli di terzo grado di Tommaso con i presagi del Vecchio Testamento.

Per riassumere: nel II libro della *Monarchia*, Dante ricorre ai miracoli preternaturali per legittimare la violenza fondativa che istituisce il diritto e l’impero di Roma; nel III libro, tuttavia,

rifiuta l'uso dei miracoli soprannaturali come giustificazione di un'azione illimitata del sovrano pontefice. Mentre l'Ostiense sostiene che, come talvolta Dio agisce in modo assoluto all'interno dell'universo, violandone le leggi ordinarie, il papa possiede il potere assoluto di sciogliere un monaco dai suoi voti, Dante ricorda ai canonisti che, come il papa «non potrebbe [...] far sì che la terra andasse verso l'alto, né che il fuoco si rivolgesse verso il basso in virtù dell'ufficio affidatogli» (III.vii.5), così non può togliere una moglie a un marito ancora vivo e legarla a un altro o assolvere qualcuno che non si sia prima pentito.

Questo contrasto tra l'Antico Testamento, i miracoli preternaturali di terzo grado e i miracoli cristologici e soprannaturali di primo e secondo grado aiuta anche a spiegare l'ultima difficile frase del quarto capitolo. Dante conclude così la sua analisi della miracolosa provvidenza di Roma:

Sic Illum prorsus operari decebet qui cuncta sub ordinis pulcritudine ab ecterno providit, ut qui visibilis erat miracula pro invisibilibus ostensurus, idem invisibilis pro visibilibus illa ostenderet.
(II.iv.11)

(Così conveniva che operasse colui che dall'eternità tutto provvide nella bellezza del suo ordine, affinché chi si sarebbe fatto visibile per dare prove miracolose delle cose invisibili, anche da invisibile le mostrasse come visibili.)

Questo passo ha a lungo irritato i commentatori, che ne hanno attribuito l'oscurità alla smodata passione di Dante per i parallelismi. Ma, se lo si legge alla luce del contesto della politica dei miracoli, mi sembra che il senso sia chiaro: da una parte, i miracoli preternaturali che Dio ha operato prima del suo avvento si dovrebbero considerare segni provvidenziali del diritto di Roma all'impero; dall'altra, i miracoli soprannaturali compiuti da Dio incarnato non dovrebbero assolutamente giustificare pratiche di governo secolarizzato sulla terra, come l'eccezionale pienezza di poteri del papa, ma costituiscono invece un'anticipazione figurale di un governo puramente celeste.

Inoltre, l'insistenza di Dante, in questo passo conclusivo, sul fatto che tutti i miracoli (preternaturali, contro natura e soprannaturali) da ultimo rientrano nella giurisdizione di un piano provvidenziale stabilito ab ecterno è più significativa di quanto si sia compreso finora. Dante apre il capitolo con l'analisi di fenomeni che, nelle parole di Tommaso d'Aquino, sono «fuori dell'ordine normale delle cose» («*praeter ordinem*»), e lo chiude riinserendo questi fenomeni «nella bellezza del suo ordine» («*sub ordinis pulcritudine*»): in questo modo, afferma con chiarezza che i miracoli appartengono a un universo ordinato, e costituiscono la manifestazione divina di un'azione straordinaria piuttosto che assolutista. Il punto di vista di

Dante è, ovviamente, teologicamente ortodosso: abbiamo già visto, ad esempio, come Tommaso sostenga a sua volta che i miracoli rientrano nella sfera della provvidenza. Ma la descrizione dantesca dell’“armonia” o della “bellezza” del piano provvidenziale aggiunge una suggestiva dimensione estetica alla sua posizione teologica. Sembra quasi che Dante ammiri il modo perfetto in cui questi eventi si inseriscono in una trama concepita a livello globale.

In effetti, una delle essenziali premesse del libro II, esposta nel secondo capitolo, è che Dio è un artista e il mondo la sua opera d’arte. Usando i cieli come suo strumento, Dio imprime nella materia del mondo sublunare l’impronta della sua mente divina. Per comprendere il concetto dell’artista, possiamo rileggerlo a partire dalla sua opera d’arte: dall’impronta della cera possiamo risalire al sigillo. In questo modo possiamo identificare la volontà di Dio nella storia, ciò che dichiara lecito e giusto, attraverso dei segni (per signa), proprio come la volontà umana si rivela attraverso i segni linguistici. L’immagine di Dio artigiano ha una lunga storia ed era una delle metafore predilette dalla Scolastica. Per Dante, però, l’arte divina riguarda non solo il progettare nello spazio, ma anche lo svilupparsi nel tempo: per lui è cruciale che, oltre ad essere un artigiano, Dio sia anche un narratore. L’inclinazione di Dante a raffigurare Dio come un artista è naturalmente molto nota. Ma cosa succederebbe se considerassimo l’analogia con la stessa sua serietà invertendone i termini? Se Dio è come un artista, come fa l’artista ad essere come Dio? O, in rapporto più diretto alla nostra analisi, che tipo di “miracoli” compie l’artista nella propria opera d’arte? Nella trattazione dei miracoli di Tommaso d’Aquino, una delle metafore più suggestive è quella del divino arista che rivede il proprio lavoro dopo averlo completato: «Tutta la natura è come un manufatto dell’arte divina. Ora, non è contro la natura del manufatto che l’artefice faccia dei ritocchi alla sua opera, anche dopo avergli dato la sua prima forma. Dunque neppure è contro natura che Dio compia nelle cose naturali qualcosa di diverso dal corso ordinario della natura». Al posto di quest’immagine di revisionismo petrarchista, in cui l’artista sovrano ritorna al suo artefatto ormai già esistente per limarlo e perfezionarlo, come potrebbe apparire il miracolo “interno” e “ordinato” di Dante? Cosa cambia se Dio viene considerato non un artigiano ma un narratore?

Nel mio libro *Dante e i confini del diritto*, sostengo che la discesa del messaggero celeste nel IX canto dell’Inferno per mettere fine allo scontro tra Dante e i diavoli alle porte di Dite dovrebbe essere vista come un miracolo regolato o “costituzionalizzato”. Avviene al di fuori delle normali convenzioni del viaggio, ma è comunque legata a una più alta norma provvidenziale. Di solito, infatti, l’invocazione della volontà e del potere di Dio da parte di Virgilio è sufficiente a far sì che i guardiani infernali rispettino il passaggio dei viaggiatori; in questo singolo caso, invece, Dio interviene direttamente, al di fuori del normale ordine delle cause secondarie. Restando nella struttura legalistica della Monarchia, Virgilio agisce come vicarius di Dio, con limitati poteri

discrezionali, mentre il messo celeste è il suo nuncius, colui che manifesta direttamente la sua volontà nella sua straordinaria funzione di speciale emissario ad hoc.

Tanto la regola quanto l'eccezione – la formula di Virginio e l'intervento dell'angelo – rientrano però in un superiore ordine costituzionale, «sub ordinis pulcritudine». I diavoli non possono ribellarsi contro quanto è stato decretato, «Che giova ne le fata dar di cozzo» (IX, 97). La violazione della sovranità di Dite, il superamento delle leggi municipali, l'inefficace scritta morta di «Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate» sono giustificate sulla base di un più alto principio di ius commune, perché i diavoli sono sempre già colpevoli per via della loro primordiale violazione del Paradiso: sono «cacciati del ciel, gente dispetta» (IX, 91). In questo senso, tutta la drammatica scena della discesa agli Inferi può essere vista come una prova (Inf., VIII, 122) piuttosto che come un puro atto di forza: come un duello giudiziario, un iudicium piuttosto che un litigium, che, risolvendosi «sanz'alcuna guerra» (IX, 106), serve a dimostrare la presenza di un ordine percepibile ed interpretabile dietro eventi apparentemente casuali.

La re-inscrizione del meraviglioso all'interno dell'ordinario è realizzata anche attraverso la struttura drammatica della discesa dell'angelo. In primo luogo, la mancanza senza precedenti di uno scioglimento narrativo tra VIII e IX canto dà all'episodio un'aura di suspense; anche la digressione di Virgilio che copre gli occhi di Dante per proteggerlo dallo spettro di Medusa contribuisce all'atmosfera soprannaturale, quasi si stesse preparando una teofania. Ma, quando infine l'angelo arriva, sembra più che altro irritato, perché è stato costretto a mettere da parte il suo prediletto compito di gioire nella visione di Dio per occuparsi dell'opposizione dei diavoli. Non appena li ha allontanati senza sforzo, ritorna immediatamente da dove è venuto, senza neppure guardare Dante o Virgilio, come se la sua mente fosse occupata da cose più importanti: «fē sembiante / d'omo cui altra cura stringa e morda» (Inf., IX, 101-102). In questo anti-climax, Dante presenta il miracolo politico-teologico come l'operato non di un sovrano assolutista che agisce in una legale terra di nessuno, ma di un funzionario burocratico annoiato dal proprio lavoro. Eppure in questi canti Dante non si limita a descrivere un miracolo: ne realizza anche uno. Sia nel Convivio che nella Monarchia abbiamo visto esempi del divino artigiano che mette improvvisamente da parte i suoi strumenti e influenza direttamente la sua creazione con le «mani propie». Da molto tempo, i critici hanno notato che la Commedia funziona come un microcosmo, che riproduce strutturalmente l'armonia dell'arte divina. Eppure, in quest'universo così modellato, dov'è lo spazio del miracolo? In altre parole, cosa significherebbe per l'artista umano intervenire direttamente sulla sua creazione, senza affidarsi a cause secondarie? A mio parere, mentre i protagonisti aspettano di attraversare le porte di Dite, fa la sua prima comparsa un miracolo artistico di questo tipo, la cui prodigiosità è stata nascosta, come dice Agostino, da una familiarità quotidiana. Mi riferisco ovviamente agli appelli al lettore in Inferno VIII, 93-96, e

IX, 61-63. Per lo più Dante poeta parla attraverso i suoi personaggi, gli strumenti della sua arte, proprio come Dio parlava per mezzo dei pagani virtuosi o perfino, come ci viene detto nella Monarchia (II.11.6), per mezzo degli ignari Erode e Caifa; eppure, in questi appelli al lettore, il poeta si fa immediatamente riconoscere. Nonostante questi interventi siano al di fuori del normale corso della narrazione, rimangono all'interno dei confini del lavoro progettato nel suo complesso. In un miracolo extradiegetico, l'autore – come Dio per mezzo del suo angelo – discende sulla sua creazione, e si manifesta, e ci ricorda la mano che modella l'opera: «l poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» (Par., XXV, 2). Protendendosi al di fuori della cornice mimetica, Dante sostanzia miracolosamente la reale presenza della sua voce: Pensa, lettore.