

Il tema proposto, se può essere risolto sul piano ermeneutico con una puntuale documentazione che segua Dante dalla fanciullezza alla maturità cogliendone le aspirazioni, le crisi, le tensioni, siano queste celate nella pagina dotta o trasfigurate in poesia, ben più utilmente può essere affrontato con una analisi dei valori coinvolti che, trascendendo l'interesse filologico, ci coinvolga obbligandoci o a misurarci a nostra volta con l'Assoluto o a giustificarne la negazione, in ambedue i casi calandoci in un'esperienza interiore che, se non coincide con quella dantesca, ne è pur sempre l'unica chiave di lettura. La parola non può esaurire nella sua razionalità l'esperienza; le scienze non leggono oltre il fenomeno, e la filosofia, pur superandone il particolarismo, non coglie la realtà nella sua concretezza, raggiunta invece dalla poesia, in genere dall'arte, in un processo di intuizione ed illuminazione, che non è quello logico delle scienze e della filosofia.

Virgilio in quanto incarna i due momenti può guidare sia nell'Inferno, come ragione che sa il cammino, sia nel Purgatorio, dove la ragione cede alla poesia liberatrice, che tuttavia si arresta alle soglie del Paradiso: l'io emergente dall'espressione

*Arma virumque cano*

che riprende, confermando, il soggetto energicamente sottolineato nel primo verso dell'Eneide:

*Ille ego, qui quondam gracili modulatus avena,*

sembra anticipare la chiusura dell'amore che è donazione; e Beatrice ne prende il posto, come colei che incarna l'amore.

Analogo in parte l'atteggiamento di Dante, che nell'Inferno chiede bensì aiuto alle Muse, ma affermandone l'identità con la sua "mente" e il suo "alto ingegno", mentre nel Purgatorio l'attributo "sante", riconosciuto alle Muse, e soprattutto l'accenno alle Piche dicono l'attesa di una luce dall'alto che si chiarisce nel dialogo con Bonagiunta:

*I' mi son un, che quando*

*Amor mi spira, noto, e a quel modo*

*ch'è ditta dentro vo significando.*

Purg. XXIV, 52-4.

e si ripete nel Paradiso, I, 13-27. Se Virgilio ha una conoscenza razionale dell'amore (Purg. XVII, 91-139; XVIII, 1-75), dichiarata non a caso a metà della Divina Commedia, Dante ne conosce l'esperienza, che dalla sfera dell'umano - non si dimentichi l'importanza

del tema amoroso nella letteratura provenzale e nello stilnovismo - si leva a quella del Paradiso, dove l'amore è essenza del reale e non solo sentimento. Dedurre di qui una preclusione ad un discorso, che miri a definire concettualmente il passaggio dalla contingenza all'Assoluto prescindendo dall'esperienza, pare scontato:

*Trasumanar significar per verba  
non si poria; però l'esempio basti  
a cui esperienza grazia serba.*

Par. I, 70-72.

Né la rigidità di tale posizione si attenua nei versi iniziali del canto II, 1-6:

*O voi che siete piccioletta barca,  
desiderosi d'ascoltar, seguiti  
dietro al mio legno che cantando varca,  
tornate a riveder li vostri liti:  
non vi mettete in pelago, chè, forse  
perdendo me rimarreste smarriti.*

dove il "forse", mentre rifiuta un aut aut improponibile tra l'esperienza del poeta o il fallimento, si apre alla possibilità di altre esperienze per attingere l'assoluto: ogni uomo ha il suo cammino.

L'esperienza dantesca, tuttavia, è oggi da molti ritenuta irripetibile, così come l'epoca in cui visse il Poeta, quando l'uomo, anche grazie all'artigianato, raggiunse una così alta coscienza di sé attraverso lo sviluppo del senso estetico, economico, politico, commerciale, nonché attraverso la prassi che la tecnologia affinava e la teoria che le nascenti università e studi approfondivano, da non tollerare alcuna alienazione, quando anche le due massime istituzioni, Impero e Chiesa, erano accettate solo in quanto si ponevano al servizio dell'uomo, mentre la religione dava sostegno teologico a tale atteggiamento: nell'Antico Testamento, dicendo che l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è chiamato a dominare l'universo continuandovi l'azione divina; nel Nuovo Testamento, dove Dio si sacrifica per l'uomo e non viceversa, rispettandone ogni libertà di scelta, anche di ucciderlo. Con tale coscienza il rapporto con Dio non poteva risolversi che in una scelta, di amore o di odio; e il cammino all'assoluto non era certo pazzia donchisciottesca, nella duplice certezza che l'uomo non è nato per il limite né Dio è illusione o proiezione dell'uomo o rivale o padrone, ma padre che non abbandona i figli, anche se da essi è abbandonato, e li attende, sempre.

In realtà una lettura attenta dei nostri tempi scopre più consonanze che dissonanze coi tempi di Dante. I limiti, che allora in sede teoretica erano assegnati alla scienza, ora sono riconosciuti per via sperimentale: più si scopre e più v'è da scoprire; la specializzazione si impone, ma a detrimento di una visione unitaria; e l'essenza del reale sfugge ad un'indagine che non può andar oltre il fenomenico. Né la filosofia ha esaurito il reale, ma, dopo tanti conclamati veri, non sa ancora rispondere alle eterne domande dell'uomo: chi sono? donde vengo? dove vado? che senso ha cercare l'assoluto se la morte distrugge e individui e specie umana e tutto l'universo? Trionfa l'irrazionale che si traduce nella violenza, nelle dittature, nell'alienazione dei consumi, dei piaceri, di una cultura cercata per avere e non per essere, nel dogmatismo, nei miti, nelle ideologie. Intanto l'angoscia fiacca ogni resistenza, portando alla disperazione, mentre si pensa con nostalgia alle stagioni perdute della classicità, quando l'uomo sapeva guardare sereno alla vita e alla morte nella certezza di valori, che neppur la morte poteva invilire o distruggere<sup>1</sup> o dell'età comunale fervida di fede e di azione, quando l'armonia classica era recuperata in una visuale più ampia e profonda, sia nello spazio individuale che cosmico.

Ora il fallimento di tante filosofie, ideologie, miti se spinge lo sprovveduto allo scetticismo, sollecita invece altri a tentare nuove vie, a rivedere giudizi e valutazioni, a ripercorrere l'esperienza senza preconcetti, ad aprirsi ad esperienze diverse, a distinguere, nelle forme storiche, tra il contingente e il necessario. Oggi siamo ad un punto critico. Da Huizinga, **Crisi della civiltà**, ad oggi, è un crescendo negativo che passa attraverso una guerra feroce, campi di eliminazione, genocidi, miseria e fame crescente nel terzo mondo e ai margini dei primi due mondi, soppressione delle libertà, Gulag, violenze private e pubbliche, umiliazioni dell'uomo, contro cui sembrano vani gli sforzi di quanti resistono; e tuttavia il numero di costoro non diminuisce: per ogni arrestato, ecco un nuovo che ne occupa il posto; se Luther King o Padre Kolbe o Gandhi sono eliminati, altri loro succede. La Pira o Follereau appaiono pazzi in un mondo di alienati o di scettici. La ribellione dei figli ai padri, quando non è invilita dal desiderio di avere piuttosto che di essere, è protesta contro una rivoluzione, una tecnologia, una filosofia che non ha mantenuto le promesse, ha gabbato per tesi quel che era ipotesi, per vero i miti. Tutto è rimesso in discussione: marxismo, cristianesimo, idealismo, esistenzialismo, Feurbach come Freud o Nietzsche, perché si crede ancora alla vita, al vero, al bene; come Dante credeva; con un'esperienza più complessa, più profonda, più amara. Non ci si rassegna alla morte. Nella orgogliosa accettazione della stessa è scoperta una componente irrazionale che non è in chi la

---

<sup>1</sup> Per un approccio all'argomento vedi Mario Untersteiner, *Saggi sul mondo greco*. Trento, 1972, nonché dello stesso Untersteiner, *Da Omero ad Aristotele*, Brescia, 1976, dove la lettura dell'antico va oltre la lettera per attingere la

affronta, coscientemente, per la difesa di valori che sono nella professione di ateismo, se non è sofferta ricerca di luce non ancora apparsa ad illuminare l'orizzonte, si coglie l'ignoranza del problema o rifiuto di rispondere dei propri atti o inaridimento e insensibilità di uno spirito reificato. Ma chi ha riscoperto l'amore come donazione, oltre la giustizia, accetta coscientemente le responsabilità di uomo anche se nell'uomo, nel fratello uomo, non riconosce il volto del Padre.

E' sintomatico come oggi, con la riscoperta dell'uomo, si riscopra Dio come Assoluto; né meraviglia che Dante, pellegrino dell'Assoluto, incontri oggi nuovo interesse come assertore della dignità dell'uomo, mentre la psicanalisi, dopo Freud, Jung, Adler, riscopre, con Frankl<sup>2</sup> l'**Io** a livello conscio e inconscio, rivendicandone da una parte l'indipendenza dall'**Es**, dall'altra riconoscendogli libertà di decisione di fronte al **Super-Io** sperimentato come un **Tu** che parla attraverso alla coscienza, un **Tu** irriducibile a proiezione dei sogni, timori, aspirazioni dell'**Io**. Un marxista come Bloch con la speranza, inconsapevole recupero cristiano, apre all'individuo una uscita di sicurezza dai limiti della morte, la cui natura ed influenza non sono mai state affrontate dal marxismo. Si denuncia oggi la riduzione del marxismo a filosofia dell'avere, non dell'essere, incapace quindi di liberare. Si contesta la giustizia di un sistema che, mentre proclama di voler liberare l'uomo dall'alienazione, accetta l'alienazione di miliardi di uomini a favore degli eletti del tempo utopico, consigliando la rassegnazione alle mille umiliazioni inferte all'uomo nel tempo precedente, contemporaneamente contestando le leggi fisiche<sup>3</sup>, perché il cammino all'utopia non si tramuti in un cammino allo sfacelo. Ma qui non è possibile barare. Il dissenso ha buon gioco nel denunciare le contraddizioni.

Ora anche da parte marxista si riconosce la finitezza del cosmo, tesi sempre affermata dai creazionisti. Robert Havemann, ideologo del partito comunista della Repubblica Democratica Tedesca e noto docente di chimica-fisica all'Università Humboldt di Berlino Est, in base al "paradosso di Olbers" prova la finitezza dell'universo nello spazio e nel tempo: nell'ipotesi che l'espansione cosmica sia sempre stata come quella attuale, l'universo risale ad una decina di miliardi di anni partendo da uno stato estremamente concentrato, non preceduto da alterni cicli di contrazione e di espansione, ed è destinato ad esaurirsi in conseguenza dell'entropia<sup>4</sup>. L'affermazione, respinta dagli ideologi ufficiali non con prove, ma solo perché contraddice il materialismo dialettico, non tanto recupera all'attualità il creazionismo dantesco, quanto legittima la sua nozione di assoluto (sciolto

---

spiritualità profonda del mondo greco.

<sup>2</sup> V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, Brescia, 1975.

<sup>3</sup> *Fondamenti, di filosofia marxista*, Accademia delle scienze dell'URSS, I, p. 207.

<sup>4</sup> R. Havemann, *Dialettica senza dogma*, Torino, 1965.

da = ab-solutus) implicita in quella di Causa prima, anche se questo “prima” non debba essere inteso qualitativamente, come se Dio abbia un’estensione temporale infinita e il cosmo finita, ma qualitativamente, in quanto Dio è esistenza piena, il cosmo esistenza né integrale né simultanea; in altri termini, Dio è in un presente che non conosce né futuro né passato, è cioè oltre il tempo e la correlativa categoria dello spazio, come “luce ed amor” che “d’un cerchio” comprende il cosmo, sulla cui superficie il tempo tiene “le sue radici” (Par. XXVII, 112-120), mentre il cosmo, e con esso l’uomo, è in un presente, che si inverte in un futuro in continuo annullamento, assorbendosi nel passato; in termini spaziali, Dio è l’immobilità dell’essere, il cosmo e la mobilità del divenire, in un rapporto tuttavia non estrinseco o che riduca Dio a centro fisico di attrazione o a punto ideale di raccordo dei movimenti o ad astratto Logos, ma di vita, essendo Dio vita che trascrive nel tempo-spazio il proprio interno processo:

*Guardando nel suo Figlio con l'Amore  
che l'uno e l'altro etternalmente spira,  
lo primo ed ineffabile Valore,  
quanto per mente e per loco si gira,  
con tant'ordine fe', ch'essere non puote  
sanza gustar di lui chi ciò rimira,*

(Par. X, 1-6)

mentre nel cosmo il rapporto si risolve in una tensione del molteplice verso l’uno, del tempo verso l’eterno, del contingente verso l’assoluto.

Tale impostazione sembra in Dante contraddetta dalla cosmologia premendo l’universo, nelle sue singole parti sul centro della terra, dove è Satana, cosicché la metà del contingente, in quanto agli antipodi di Dio, suggerisce una interpretazione del reale che, se non è manichea, è tuttavia più plotiniana che cristiana. In realtà, se Dante non si ferma ad una definizione dei rapporti e differenze tra vertice evolutivo, che celebra la sua acme nell’uomo, vertice fisico, che valuta in ogni realtà solo il peso, vertice ontologico, che nell’essere coglie le ragioni dell’esistere, né sa sostituire il modello tolemaico con altro che ancora il contingente all’assoluto divino, è tuttavia ben consapevole che solo in Dio è l’alfa e l’omega del reale:

*La natura del mondo, che quieta  
il mezzo e tutto l'altro intorno move,  
quinci comincia come da sua mèta.*

(Par. XXVII, 106-8)

**Quinci**, cioè il Primo Mobile che, investito dall'impulso creatore di Dio, principio e fine di ogni realtà, diviene a sua volta, rispetto ai cieli sottostanti, fino alla terra, e principio e fine. Anche il numero del Canto, cioè XXVII, richiama il rapporto tra il tre, trasparente allusione della Trinità divina, e il nove, suo prodotto, cioè il reale, mentre con rigore matematico ne dice l'ordine: affermato esplicitamente fin dal primo Canto del Paradiso (103-108):

*Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l'universo a Dio fa simigliante.*

Non può esserci caso, dove è finalismo. Il caso può portare a miscugli senza coesione interna, non a composti con coesione e proprietà tipiche. Monod <sup>5</sup> sorvola sul fatto che gli atomi, come del resto qualsiasi elemento, si uniscono in composti solo se con proprietà che li rendono disponibili allo scopo. Il caso non va confuso con l'occasione, e le proprietà dei singoli elementi non possono essere ricondotte allo stesso essendo inerenti ad origine agli elementi; né il problema muta in una progressiva loro analisi: gli ioni, protoni, ecc. portano in sé proprietà indipendenti dal caso. Del resto già Epicuro, divergendo da Democrito, riconosceva, per usare il linguaggio di Lucrezio, suo interprete latino, che nessuna realtà poteva nascere senza un **clinamen** nella verticale di caduta degli atomi, dovuto ad una **voluntas** implicita negli atomi:

*Nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas  
principium dat*

(De rerum natura II, 261-2)

E che cos'è questa **voluntas** opposta al **fatum**, cioè all'**ananke** (necessità) di Democrito, se non una **mens?** e donde viene?:

*unde est haec, inquam, fatis avulsa voluntas  
per quam progredimur quo ducit quemque voluptas,  
declinamus item motus nec tempore certo  
nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?*

(ib. II, 257-260)

Lucrezio, come Epicuro, lascia aperto il problema dell'origine di questa **voluntas** e dell'atomo che la reca seco, né spiega come si accordino le **voluntates** nelle forme via via più complesse, e perché riprendano la loro autonomia nella morte. In realtà in un discorso sull'assoluto il problema è fondamentale, e Dante l'avverte nitidamente col suo porre Dio come principio e fine dell'universo; se così non fosse, il suo viaggio all'assoluto sarebbe il viaggio all'illusione, e Dante questo non può accettare: la vita non si gioca di fole.

Lo sviluppo della scienza<sup>6</sup> permette oggi una risposta più articolata che ai tempi di Dante, riconoscendosi anzitutto che la scala evolutiva comincia con la materia inorganica anche se rimangono ancora molte zone d'ombra non solo nel passaggio dall'inorganico all'organico, ma nell'organico stesso. L'ipotesi di Teilhard de Chardin, biologo<sup>7</sup>, che ha aperto in questo campo vie nuove, trova rispondenza nella visione unitaria del mondo e della vita di Fantappiè, matematico<sup>8</sup>.

Se i più semplici organismi viventi sono immortali, finché le condizioni esterne permettono loro l'esistenza, sono invece mortali gli organismi superiore pur mantenendosi ottimale l'ambiente, perché "in base al secondo principio della termodinamica, per azione dell'entropia, la forza ascensionale diminuisce strada facendo. Inoltre, all'interno dei termini della sintesi la stessa usura agisce e mina il cosmo nella sua totalità. A poco a poco le combinazioni improbabili, che essi rappresentano, si disfanno, riducendosi a elementi più semplici che, a loro volta, ricadono e si disgregano nel complesso amorfo delle distribuzioni probabili"<sup>9</sup>

V'è tuttavia una differenza sostanziale tra l'animale che muore, ma non sa di morire e l'uomo che sa e si ribella ad essa ovvero l'accetta ponendosi di fronte ad essa come soggetto irriducibile a qualunque condizionamento esterno, a qualunque oggettivazione su cui possa far presa la morte, un io che, mentre il corpo va logorandosi poco a poco con gli

---

<sup>5</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, Milano, 1974. S. Arcidiacono, *Ordine e sintropia*, Roma, 1975.

<sup>6</sup> Importante per il passaggio dall'animale all'uomo: A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, V, 1-2, Paris, 1964.

<sup>7</sup> Per un esame complessivo della sua teoria vedi F. Ormea, *Teilhard de Chardin*, vol. I-II, Firenze, 1968.

<sup>8</sup> L. Fantappiè, *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Roma, 1944.

<sup>9</sup> Teilhard, *Oeuvres*, I, p. 57; F. Ormeo, *Superamento della morte*, 1970, p. 345.

anni, attinge vette sempre più alte di energie e, dominando sempre più il mondo circostante al di là di ogni limite di tempo-spazio, - come nella matematica evolutasi verso forme completamente indipendenti dai sensi e come nella filosofia tesa a cogliere **ab intus** l'essenza del reale - è capace di salire al principio del reale, scoprendolo anzitutto in se stesso come realtà su cui la morte non ha presa. L'interpretazione di Teilhard getta una luce inattesa sul problema della morte e dell'immortalità individuale traducendo in termini attuali il travaglio di Dante alla conquista dell'assoluto: "Noi constatiamo, in ciascuno di noi, la presenza di un centro privilegiato: il corpo, e di una coscienza che è, in principio, coestensiva all'universo, o per lo meno tende a questo limite. Il supporto dell'Ego è il corpo, il supporto della coscienza è il cervello. Corpo, coscienza: ecco l'ellisse in cui si muove l'Ego. La morte è un cambiamento di orbita"<sup>10</sup> non una rinuncia alla corporeità, ma il passaggio ad una corporeità al di fuori della corpuscolarità. Anche Dante parla di corpo col quale i morti gli si presentano, anche se lo distingue da quello che sarà dopo il Giudizio universale.

Teilhard inquadra il problema umano nella storia di tutto l'universo partendo dalle forme più semplici proprie del mondo inorganico, ognuna delle quali, senza eccezione, soggiace a due forze complementari: tangenziale che spinge alla formazione di unità sempre più complesse, radiale che dà una direzione a questo processo di cui sono tappe gli atomi, le molecole, i virus, i vegetali, gli animali, l'uomo stesso, tappe raggiunte quando la soglia di complessità-convergenza raggiunge il punto critico. Dette forze però non sono parallele, bensì è ipotizzabile "una graduale riduzione del tangenziale a profitto, e con un aumento concomitante, del radiale, in rapporto ai progressi della vita" finché l'energia tangenziale si è "completamente radializzata". Nell'uomo, posto al vertice della evoluzione per aver raggiunto il massimo di complessità-convergenza, la vita è il tempo in cui l'energia tangenziale si radializza in tappe che vanno dai premonidi, all'**homo faber**, all'**homo sapiens**, in cui l'**Io** emergente, come già s'è detto, sfugge, rivendicando la propria libertà, all'**Es** rivendicando pari libertà di fronte al **Super-Io** che, di fronte a lui come Altro da sé irriducibile a sé, avvertito attraverso la voce della coscienza **altra** dalla propria volontà e intuito attraverso la ragione (principio di casualità e finalismo), non è altri che **Dio**.

L'io si trova di fronte a Dio che l'ha pensato e attuato per amore, così come di fronte agli altri io altrettanto pensati e attuati per amore: come spazio d'incontro, la materia. Così in questo luogo, dove ci troviamo, che già fu luogo d'incontro con Dio, è tuttora luogo d'incontro con l'artista che lo pensò e attuò per amore, nonché con tutti gli uomini ignoti che qui si sono espressi sia che, come l'artista, abbiano creato liberamente o che abbiano

---

<sup>10</sup> Ormea, Op. cit., p. 358.

agito passivamente, alienati sotto un padrone; ed è nello stesso tempo incontro con Dio che ha creato materia e uomo; e il vivere è un perenne incontro, o scontro, con gli altri io, sia che si manifestino nell'attualità della vita pulsante o ne resti solo l'orma, e incontro-scontro con Dio come Causa prima e dell'esistere e dell'ordine nell'esistere:

*Qui veggion l'alte creature l'orma  
de l'eterno valore, il quale è fine  
al quale è fatta la toccata norma.  
Ne l'ordine ch'io dico sono accline  
tutte nature, per diverse sorti,  
più al principio loro e men vicine;  
onde si muovono a diversi porti  
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna  
con istinto a lei dato che la porti.*

(Par. I, 106-114)

Anche l'uomo, ma per libera scelta; nella libertà è la frontiera che lo separa dall'animale e, a fortiori, dal mondo inferiore. L'uomo può opporsi alle forze complementari, tangenziale e radiale; alla forza tangenziale, espressione della Provvidenza divina inerente al reale, che lo sollecita ad unità sempre più complesse, dalla famiglia alla tribù e via via fino ad uno Stato o, meglio, ad una comunità universale e, al di là di questa, ad una comunità in cui tutti si riconoscano fratelli, liberi, uguali, senza differenze di razza, di età, di tempi, ognuno nella ricchezza della dimensione raggiunta e dell'amore verso gli altri uomini, forse per la prima volta scoperti come fratelli in Dio, in cui il molteplice si consuma in unità; alla forza radiale che lo orienta verso questa unità attingendone la sostanza di amore. L'uomo può camminare in senso inverso per disperdersi nel molteplice o chiudersi in un isolamento negatore di ogni socialità o abbandonarsi al rifiuto di ogni valore nel nichilismo ovvero porre come assoluto se stesso o esaltare come assoluto un oggetto, sacrificando tutto e tutti a questi assoluti:

*Vero è che come forma non s'accorda  
molte fiata a l'intenzion de l'arte,  
perch'a risponder la materia è sorda  
così da questo corso si diparte  
talor la creatura, c'ha podere  
di piegar, così pinta, in altra parte.*

(Par. I, 127-132)

Tale violazione dell'ordine, detta peccato sul piano etico, genera uno squilibrio, cioè il male, il dolore, che si manifesta tra uomo e natura attraverso la fatica con cui l'uomo può dominare la natura, tra uomo e uomo attraverso sopraffazioni e umiliazioni di ogni genere, nell'uomo stesso attraverso conflitti psichici, spesso laceranti, o nella vergogna per non avere il controllo di sé - nella Bibbia Adamo ed Eva dopo il peccato non sanno più guardarsi senza turbarsi, alla loro nudità - o per la tensione insoddisfatta all'infinito o per una sete d'amore che nessuna ricchezza, potenza, sapienza può placare. Parallelamente il rifiuto di Dio, sia perseguito nel segreto della coscienza o cercato nella distruzione della sua presenza e nelle cose e nell'uomo, toglie ogni senso alla vita, mentre rende incomprendibile o assurdo l'universo, riduce l'uomo a schiavo dell'uomo o della macchina o della materia, in una alienazione che invano ideologie, interessi, ipocrisie e viltà cercano di negare: la vita approda alla disperazione, e la morte è scacco finale, senza riscatto.

L'esperienza di Dante descritta nella Divina Commedia parte di qui, ma nel buio c'è una luce, come in ogni uomo. Dio non abbandona nessuno, mai: Dio conosce le sue vie. Nell'Inferno C. IX, 55-63 il Poeta dice come vinse la disperazione in un trasparente simbolismo, che riprende in generale l'esperienza vissuta all'inizio del suo viaggio:

*“Volgiti in dietro e tien lo viso chiuso;  
ché se il Gorgòn si mostra e tu'l vedessi,  
nulla sarebbe del tornar mai suso”  
Così disse 'l maestro; ed elli stessi  
mi volse, e non si tenne a le mie mani,  
che con le sue ancor non mi chiudessi.  
O voi ch'avete li 'ntelletti sani,  
mirate la dottrina che s'asconde  
sotto l'velame delli versi strani.*

Gorgone o Medusa è la disperazione contro la quale la ragione è impotente; solo Dio può salvare l'uomo, ma non contro la volontà umana. Chiudere gli occhi è simbolo della fede, ma una fede non fondata sul sentimento, bensì sulla ragione, che in Dio vede un Creatore per amore. Con questa fede il martire osa donare la vita: per i fratelli che **sono**, per i valori che **sono**, non per la gloria fugace o per un'illusione. Non si butta la vita per nulla. Sacrificarsi è uscire dal limite della contingenza e ancorarsi all'**essere**, la cui radice è amore: **essere** e **amore**, su cui la morte non ha presa. “Solo una comunione ontologica potrà conferirci quella dimensione ultraterrena mediante la quale sfuggiremo a questo

mondo votato alla distruzione”<sup>11</sup> , mentre una comunione nella contingenza rimane pur sempre lo **Huis clos**, la “porta chiusa” di Sartre a causa dell'impossibilità radicale, dimensionale, per la nostra esperienza, di uscire dal Tempo e dallo Spazio. Heidegger non scinde il **Sein, l'essere**, dal **Mit-Sein, l'essere con**, ma il **con** per reggere come appiglio deve attingere nell'uomo non la contingenza, bensì la radice che è nell'Assoluto.

La conquista in Dante dell'assoluto è la conquista di questa certezza ontologica, guardando dalla quale al contingente il Poeta rivive la meravigliosa esperienza del primo uomo, quando, di fronte all'incantevole spettacolo della natura per la prima volta a lui disvelatasi,

*Temp'era dal principio del mattino,  
e 'l sol montana 'n su con quelle stelle  
ch'eran con lui quando l'Amor divino  
mosse di prima quelle cose belle,*

(Inf. I, 37-40)

passò dallo stupore per la bellezza della natura (momento estetico) alla intellesione della sua armonia (momento razionale), alla intuizione del suo autore (momento religioso), alla coscienza della propria posizione nella natura (momento antropologico), alla coscienza dei suoi rapporti con gli altri uomini e la divinità (momento etico), mentre il male si risolve non in una oggettività materiale, bensì in una scelta della volontà. La stessa volontà che genera le strutture alienanti, le può modificare. Che il modo di produzione possa favorire o no la liberazione dell'uomo, nessun dubbio, ma l'uomo può essere libero anche davanti al plotone d'esecuzione. Per Dante il male è sempre in agguato con l'incanto dei beni che affasciano alienando (sesso, cibo, denaro), per il possesso dei quali non si teme di fare violenza fisica e morale, ovvero con l'orgoglio dell'intelligenza, ma non per questo detti beni materiali o spirituali cessano di essere in sé dei beni, finché restano nell'ordine. Di qui una volontà opposta a questo incanto, rivoluzionaria perché opposizione continua e radicale, e una intelligenza che appoggiando la volontà nella difesa dell'**ordine** che poi l'**essere** stesso, non s'illude di garantirne la liberazione dell'uomo con strutture, anche le più perfette, perché la libertà può sempre farle crollare. In alternativa, o il rifiuto radicale della libertà umana, anche se esaltata a parole, e forse ingenuamente cercata in un materialismo storico e dialettico che la nega, o la convinzione illuminista che il male,

---

<sup>11</sup> Marcel, *Etre et avoir*, p. 42. *Mystère de l'être*, II, p. 184-6.

essendo ignoranza, sarà debellato quando l'uomo conoscerà se stesso e la natura, rendendo così superflua la facoltà di scelta.

In Dante, la volontà è alla radice di ogni realtà rivelandosi nella materia spazio - d'incontro-scontro - come forma: questo splendido tempio in cui siamo, già sacro al colloquio con l'Assoluto ed ora al colloquio tra gli uomini alla ricerca dell'Assoluto, queste pitture, questi oggetti, le case, le vie circostanti, i campi coltivati come i giardini e i fiori che nei vasi dipingono di vaghi colori muri vetusti e nuovi, tutto è germinato dalla volontà così come le strutture politiche, economiche, amministrative, ecc. non a misura di uomo, senza con questo negare l'influenza che le strutture esercitano sulla volontà. Di qui in Dante la duplice direzione: verso un'illuminazione della volontà, derivando il male dall'ignoranza; verso un amore che si traduca nella prassi, anche se la sua intellesione è ben lungi dalla nostra e per ampiezza e per profondità; e qui va riconosciuto a Marx un merito indubbio. In termini evangelici, se Dante ricorda le parole di Cristo: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno" (Luca, XXIII, 34), ricorda anche queste altre parole: "Non chiunque mi dice: "Signore! Signore! entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli" (Matteo, VII, 21), concetti che Dante incarna nelle figure di Virgilio, la ragione, e di Beatrice, l'amore. Se Inferno è volontà umana che rifiuta la volontà divina che è alla radice del reale (volontà che in Dante è sempre amore, qualunque sia il suo oggetto), Paradiso è l'opposto:

*E' formale ad esto beato esse  
tenersi dentro a la divina voglia,  
per ch'una fansi nostre voglie stesse:  
sì che, come noi sem di soglia in soglia  
per questo regno, a tutto il regno piace,  
com'a lo re ch'a suo voler ne invoglia.  
E' n la sua volontade è nostra pace:  
ell'è quel mare al qual tutto si move  
ciò ch'ella cria e che natura face.*

(Par. III, 79-87)

Questo rapporto tra ragione e volontà è posto nei Canti XI e XII del Paradiso in termini filosofici come complementarietà di posizioni, essendo Francesco, il santo della volontà, celebrato da Tommaso, la cui filosofia può condensarsi nell'espressione: **intelligo, ut credam**, mentre Domenico, il santo ricco di sapienza, è celebrato da Bonaventura, la cui filosofia può invece condensarsi nell'espressione: **credo ut**

**intelligam;** ma non è senza rilievo il fatto che, se S. Francesco è come il sole nel suo ascendere allo zenit (Par. XI, 49-51), S. Domenico è come il sole nel suo discendere al tramonto (Par. XII, 49-51), mentre unicamente Cristo<sup>12</sup>, di cui i due stanti furono imitatori, è Sole nella sua pienezza, come Sapienza che media la Potenza divina e l'Amore:

*Vidi sopra migliaia di lucerne  
un sol che tutte quante l'accendea,  
come fa il nostro le viste superne.*

(Par. XXIII, 28-30)

Lo stesso rapporto è invece visto sotto l'angolatura psicologica nel Canto XXV del Purgatorio, dove Dante traccia la storia dell'uomo come corpo, psiche, anima, dalla nascita alla morte, e precisamente dal "sangue" (lo sperma), che ha in sé come una volontà cosciente dei suoi fini - alla cui radice è la volontà divina - alla prima fase fetale vegetativa e sensitiva, finché,

*si tosto come al feto  
l'articular del cerebro è perfetto,  
lo motor primo a lui si volge lieto  
sopra tant'arte di natura e spira  
spirito novo di vertù repleto,  
che ciò che trova attivo quivi, tira  
in sua sostanza, e fassi un'alma sola,  
che vive e sente e sé in sé rigira.*

(Purg. XXV, 68-75)

Così comincia l'avventura umana diversa da quella delle forme inferiori dove non è tale l'unità né autocoscienza, finché, quando viene la morte, l'anima porta seco, virtualmente, le capacità sia del corpo che dello spirito, ma le potenze vegetativa e sensitiva, non disponendo più degli organi, "rimangon tutte quante mute", mentre quelle dello spirito, cioè "memoria, intelligenza e volontade" diventano più acute. Il fenomeno è noto: in vecchiaia, quanto più il corpo si avvia alla decadenza, tanto più lo spirito diventa vivido, mentre con la caduta dei comportamenti acquista una totale libertà. Questo è il momento del bilancio di tutta la vita; se Peer Gynt di Ibsen muore con l'amarrezza di non essere riuscito mai ad essere se stesso, Ivan Ilic di Tolstoj morendo scopre come avrebbe

---

<sup>12</sup> Jan Milic Lochman, *Cristo o Prometeo?*, Assisi, 1975.

dovuto vivere per essere se stesso; nel dono dell'amore, non nell'egoismo che si chiude. Dante, ben prima di questo passo decisivo, ritorna sulla diritta via per riprendere il cammino interrotto verso l'assoluto: con l'intelligenza e la volontà.

Il viaggio di Dante ha una premessa in cui s'addensano e si intrecciano motivi autobiografici, esperienze culturali, problemi storici, filosofici, teologici, ricordi letterari, forse anche figurativi, gusto per il simbolismo, lezioni poetiche sullo sfondo di un paesaggio irrealista: in basso una valle resa cupa da una selva così fitta da non lasciar passare i raggi del sole; allo sbocco della valle un colle illuminato in alto dal sole; fuori della valle, attorno al colle un gran "diserto"; non colori né di cielo, né di nubi né di erbe né di fiori; su tutto, un silenzio di morte; nella selva un uomo. Dante, che cerca, pieno d'angoscia, una via d'uscita, la strada smarrita in un momento di sonno. Finalmente la trova, è fuori dalla selva, ma il cuore è ancora in tumulto. Una breve sosta, e riprende il cammino verso la luce, alla vetta del colle, all'assoluto, mentre il cuore canta di gioia. Ma ecco, quasi al cominciare dell'erta, un ostacolo inatteso: una lonza che minacciosa lo respinge verso la selva. Mattino incantevole; primavera inonda della sua dolce bellezza e terra e cielo ridando coraggio al poeta impaurito, quando un leone e più ancora una lupa tolgono al pellegrino ogni speranza. Spaurito, guarda attorno se mai veda qualcuno cui chiedere aiuto, quando di lontano ecco apparire una figura incerta. Spontanea l'invocazione di aiuto; e risposta inaspettata: è Virgilio, il poeta che cantò il vagare e il lungo soffrire di Enea alla ricerca di una nuova patria. Stupore in Dante, ma anche gioia: può chiedere aiuto in nome dell'amore, che sempre ebbe per Virgilio. Se non che Virgilio non risponde alla richiesta, allontanando le fiere per permettere a Dante di salire sul colle e fuggire così sempre più lontano dalla selva; ma gli dice:

*"A te convien tenere altro viaggio"*

(Inf. 1,91)

Per vincere il male, Dante deve ripercorrerne l'esperienza nella selva, ma ora coscientemente, non più "pieno di sonno", come accadde nella prima esperienza. Solo così potrà, nella liberazione dai limiti del male, salire il colle e di lì, ma con altra guida, andare in Paradiso, fino a Dio, l'Assoluto. Dante risponde accettando: egli ha fiducia in Virgilio; non dà peso al fatto che non l'accompagnerà oltre il Purgatorio; non si pone domande se mai e l'uno e l'altro viandante abbiano forze sufficienti; non afferra il significato profondo del viaggio. Il primo Canto dell'Inferno, che si pone come introduttivo, anche come numero - ogni Cantica ha 33, cosicché, dei 34 Canti dell'Inferno, il primo è riservato alla

funzione di preludio - non affronta problemi anche se li pone con ricchezza di allusioni e di significati.

Dal secondo canto invece l'approfondimento è di norma, con un'ampiezza di orizzonte, dal Canto VIII in poi, ignota ai Canti precedenti. Dante, che ha accettato a cuor leggero il viaggio nell'oltretomba, se dà per scontato che solo la morte è il momento della verità, benché troppo tardi per ripercorrere la vita a correzioni di sbagli e riparazioni di colpe - l'unica riparazione possibile è nell'intimo della coscienza, dove l'uomo incontra Dio pronto ad accogliere chi lo vuole - s'avvede che la sua esperienza dell'aldilà non si configura come conclusiva, ma si apre ad esiti impreveduti, allusi dalle esperienze di Enea e di Paolo, e non eludibili data la loro unicità. Il viaggio cioè si annuncia non solo, o meglio, non tanto nella salvezza individuale, quasi in un rapporto privilegiato di Dante con l'assoluto in una conquista intellettuale e morale, quanto nella salvezza dell'uomo, perché ogni uomo è fratello.

**Cristo non salva altrimenti, poiché chi vuole salvare la sua vita, la perderà; chi invece perderà la sua vita per me e per il vangelo, la salverà,**

**(Marco, VIII, 35)**

recuperandola, al di là dei limiti dell'avere<sup>(14)</sup>, nel suo essere, che alla radice è amore, come espressione del Logos, il Verbo eterno, il Cristo. Enea, l'eroe **pius** che accettò la missione di fondare un regno di giustizia anche se **tristis** per il peso doloroso di tale missione, consumò la vita per la realizzazione del buon annuncio (= eu-anghelion cioè evangelo) di una società in cui ogni uomo potesse pienamente realizzarsi su questa terra, nei limiti dell'umano. S. Paolo, l'Apostolo delle Genti, diede la vita per il buon annuncio di una liberazione da ogni limite, anche della morte, nel recupero di una nozione di fratellanza che va, oltre la giustizia verso una società che non conosce più differenza di razza, di cultura, di ricchezze, di epoche, e dall'umano si apre al divino, dal contingente all'assoluto: pienezza di umanizzazione non proiettata in un'epoca remota per la preparazione della quale sia lecito chiedere all'uomo ogni sacrificio, imporgli ogni umiliazione, tanto più bruciante in quanto non vendicata, e per di più, con beffa atroce, chiamata liberazione da ogni alienazione, bensì possibile oggi, qui, in ogni uomo, perché

---

<sup>(14)</sup> E. Fromm, *Avere o essere?*, Milano, 1977.

l'uomo ha in pugno il proprio destino e Dio è con l'uomo, e soffre, gode, lotta, conquista con lui, e ogni uomo ha pari diritto alla felicità:

**Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini che Dio ama.**

**(Luca 11,14)**

Non che Dante tali nozioni non abbia - la sua cultura non ha lasciate inesplorate tali esperienze -, ma qui non si tratta più solo di esplorazione, bensì di esperienza da vivere. Dante capisce che, se ogni cristiano è chiamato a diffondere il buon annuncio della liberazione, ora a lui è chiesto di annunciarlo attraverso un'esperienza che non potrà concludersi nello spazio ristretto dell'uomo comune. Anche se qui non tutto è espresso, Dante ha almeno nell'inconscio, esitazioni anzitutto a livello esistenziale, che emergeranno nell'incontro con Cacciaguida: ma Cacciaguida, morto combattendo per la fede, risponderà senza esitazioni:

*Coscienza fusca  
o de la propria o de l'altrui vergogna  
pur sentirà la tua parola brusca.  
Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,  
tutta tua vision fa manifesta;  
e lascia pur grattar dov'è la rogn.*

(Par. XVII, 124-129)

*Però ti son mostrate in queste rote,  
nel monte e ne la valle dolorosa  
pur l'anime che son di fama note;  
che l'animo di quel ch'ode, non posa  
né ferma fede per esemplo ch'aia  
la sua radice incognita e nascosa,  
né per altro argomento che non paia.*

(ib. 136-142)

Se, dopo una momentanea esitazione, del resto taciuta, Dante si offre alla novissima esperienza - non avrà certo timore di demitizzare - sapendo che solo così potrà scuotere gli spiriti, non riesce tuttavia, per quanto sollecitato dalla gloria che gli deriverà dall'impresa, a superare un dubbio radicale: ha forze sufficienti? il viaggio non sarà un'impresa folle? basta la sete di gloria, su cui non a caso insisteranno Brunetto Latini nell'Inferno e Cacciaguida nel Paradiso, per portare a termine un viaggio di tale portata da assommare due esperienze quali quelle di Enea e di Paolo?

*Io non Enea, io non Paolo sono:  
me degno a ciò nè io nè altri crede.*

(Inf. II, 32-33)

**Il pensiero corre qui naturalmente al viaggio di Ulisse, tanto è il peso che ha nella Divina Commedia, anche se Dante qui non vi accenna, non è possibile che in qualche modo non l'anticipi nel prossimo incontro con gli spiriti magni, tra i quali certo sarebbe Ulisse se non avesse usato la frode, i quali preferirono fallire nel loro viaggio umano piuttosto che accettare l'aiuto di Cristo.**

**Virgilio non comprende il dubbio, convinto che Dante ceda alla "viltade", e per rinfrancarlo dice perché è venuto dall'Inferno: tre donne in cielo pensano a lui, decise a salvarlo, e proprio a questo scopo si sono rivolte a lui. Se non che i rapporti tra le tre donne sono troppo complessi perché possano esaurirsi nella constatazione della loro esistenza, essendo da una parte trasparente l'allusione alla Trinità divina, dall'altra alla ragione e alla fede, come all'Impero e alla Chiesa; infatti il passaggio da Maria a Lucia, a Beatrice richiama il rapporto tra la Potenza, la Sapienza e l'Amore all'interno della Trinità, mentre Beatrice che ricorre per aiuto a Virgilio, richiama il concetto paolino che la fede non può essere illusione o sentimentalismo, ma deve partire dalla ragione (*rationabile obsequium, logikè latreia*: Paolo, *Ad Romanos*, XII, 1), e Lucia da una parte, come Luce, richiama la ragione, dall'altra, in quanto identificata nel Purgatorio con l'aquila che in sogno libera Dante, richiama l'Impero che incarna la razionalità nelle sue forme storiche. Dante però non chiede spiegazioni, qui, delle ragioni del successivo invito che l'una fa all'altra a liberarlo senza intervenire direttamente; il geroglifico si chiarirà cammin facendo. Ora gli basta la certezza che non**

camminerà solo e che in caso di necessità, non gli mancherà soccorso. Così riprende fiducioso il cammino, mentre il cuore gli canta di gioia al pensiero di Maria: che prima fra tutte si mosse per salvarlo, anche prima che egli la invocasse, se ne ricorderà nel Paradiso:

*La tua benignità non pur soccorre  
a chi domanda, ma molte fiata  
liberamente al dimandar precorre*

(Par. XXXIII, 16-18)

Ma allora capirà anche che il suo viaggio oltrepassa i limiti iniziali, essendo la sua esperienza non solo un ripercorrere l'esperienza di Enea e di Paolo, ma qualcosa di nuovo, mai finora tentato:

*L'acqua ch'io prendo già mai non si scorse;  
Minerva spira, e conducemi Apollo,  
e nove Muse mi dimostran l'Orse.*

(Par. II, 7-9)

E' la conquista dell'Assoluto.

Al primo impatto con l'Inferno, davanti alle parole

*“scritte al sommo d'una porta”*

(Inf. III, 11)

Dante rimane turbato: non tanto gli sfugge il significato della prima strofa quanto della seconda, che condiziona la terza. Come conciliare l'esistenza dell'inferno con l'amore di Dio? Perché la menzione della Trinità? Virgilio non si attarda in spiegazioni; le lascia all'esperienza. Ripete invece a Dante di non cedere alla viltà, ora che per la prima volta incontrerà

*le genti dolorose  
c'hanno perduto il ben de l'intelletto,*

(Inf. III, 17-18)

cioè il vero eterno, Dio, l'Assoluto.

Prima delle persone, le loro voci, "sospiri, pianti e alti guai" che, coi suoni delle mani percosse fra loro o sul corpo,

*facevano un tumulto il qual s'aggira  
sempre in quell'aura senza tempo tinta.*

(Inf. III, 28-9)

tale da provocare al pianto il poeta inorridito. Ma Virgilio interviene pronto, a dire come questi dannati non meritino né compianti né parole: vili che non vollero impegnarsi né nel bene né nel male.

Ben diversa la reazione di Dante di fronte allo spettacolo successivo dei dannati che s'affollano sulla riva dell'Acheronte; il suo svenire, se è accorgimento per passare il fiume senza l'aiuto di Caronte, tradisce l'emozione di chi ha intuito la tragedia della dannazione, osservandola sgomento nel suo maturare all'istante della morte, quando non soccorre il ricordo dei piaceri goduti né la convinzione di lasciare il banchetto della vita come un convitato sazio, ché, al di là della porta fatale, svanito lo stordimento dei sensi, assenti gli amici, lontano il frastuono del mondo, dissolta nel nulla la gloria, perdute potenza, ricchezza, salute, il dannato vede se stesso nella nudità di ogni valore, mentre riconosce nella voce della coscienza quella dell'Altro da sé che riteneva scomparso coi sogni della fanciullezza, cancellato dal potere, vinto dalla tecnica, dissolto dalla filosofia, schiacciato dal sarcasmo, superato col maturare della psiche. In questo momento non più eludibile un'amarezza senza fine per l'esistenza sciupata irreparabilmente, e un'angoscia atroce per gli anni perduti apron la via alla disperazione. Nello smarrimento e nel terrore l'uomo cerca ansioso intorno se mai trovi un appiglio per non farsi travolgere, una mano che gli venga in aiuto, sorpreso di udire voci di speranza e promessa d'aiuto proprio da quell'Altro da sé, ignorato, irriso, odiato, voci dapprima fievoli, poi sempre più forti, quanto più loro presti attenzione, voci che dicono perdono, senza misura, e salvezza e certezza:

*la bontà infinita ha sì gran braccia,  
che prende ciò che si rivolge a lei.*

(Purg. III, 122-3)

Momento decisivo, in cui l'io si scontra con Dio, e decide di sé, irrevocabilmente, in un eterno presente, in una libertà che non conosce limiti e che Dio rispetta qualunque sia

la scelta, continuando ad amare l'uomo anche se da questo è rifiutato. Amore che è paradiso in chi ad esso si apre, conquistando contemporaneamente tutta la profondità del proprio essere germinato dall'amore divino, ma è inferno in chi lo rifiuta preferendo per l'orgoglio l'essere all'essere coi suoi limiti soffocanti, si chiude in una solitudine senza conforto, dove è un buio impenetrabile e un gelo rabbrividente, odiando tutto e tutti

*Dio e lor parenti,  
l'umana spezie e 'l luogo e 'l tempo e 'l seme  
di lor semenza e di lor nascimenti*

(Inf. III, 103-5)

anche se stesso:

*la seconda morte ciascun grida,*

(Inf. I, 117)

mentre tutto il suo essere grida libertà, amore, luce, vita.

Al risveglio Dante si trova al di là dell'Acheronte, donde cominciano i nove cerchi dell'Inferno in opposizione ai nove cieli del Paradiso, opposizione tuttavia non ontica, bensì soggettiva, nella coscienza del dannato rabbioso per l'impossibilità di costruire una città dell'uomo senza Dio. In questa coscienza il punto d'incontro tra gli spiriti magni del I cerchio e i dannati del IX cerchio, il più basso, collocandosi e questi e gli altri dannati lungo una scala di valori che in traduzione simbolica vanno dalla somma dei numeri citati al tre coi suoi multipli sei, nove, ventisette, trentatre, e segnano nell'inferno come nelle altre due cantiche le tappe essenziali del cammino verso l'Assoluto nel bene come nel male. Scala di valori crescenti in negativo dal Limbo, dove ancora è luce e dignità e calore umano, e dove il rifiuto del Cristo in nome della scienza, della tecnica, della politica, della politica, della filosofia e dell'arte non sembra ancora definitivo, alla zona più fonda dell'Inferno, dove è buio totale, gelo che immobilizza, spegnendo ogni sentimento umano al limite dei gesti bestiali di Ugolino e di Satana che, nel suo triforme volto, in cui si riflettono i mali generati dalle tre fiere, richiama, capovolta, la Trinità divina.

Nel Limbo all'assoluto divino è opposta l'intelligenza umana, nel II cerchio è opposto il corpo visto come sesso, nel III il cibo che serba una sua dignità perché si trasforma in carne e sangue umano, nel IV la ricchezza che Dio dà all'uomo in uso perché serve come all'individuo così a tutti gli uomini: valori tutti in sé positivi se nell'ordine, negativi se fuori di quest'ordine che si identifica con la diritta via, quella che porta

all'assoluto. Nella palude Stigia gli iracondi sono ad un livello inferiore, perdendo nell'ira il controllo di sè, preludio ai dannati che hanno perduto la speranza nella sopravvivenza e si vedono invece costretti in sepolcri infuocati, mentre il messo, che apre la porta della città di Dite, richiama la figura di Cristo vincitore della morte entrato nell'Inferno al di là di ogni opposizione, e i ricorrenti accenni al Giudizio universale e alla resurrezione dei corpi preannunciano la conclusione dei tempi e la vittoria dell'assoluto sulla contingenza.

Di qui è un franare morale dai violenti contro il prossimo, in cui la natura umana s'avvia all'imbestiamento, simboleggiato nei Centauri, ai violenti contro se stessi, ridotti a condizione vegetale, e contro le loro cose, infine ai violenti contro Dio, natura e arte in un rifiuto dell'ordine che va dalla sua fonte, alla sua "figlia" e "nipote", e si risolve nella degradazione soggettiva ed oggettiva dell'uomo. Di qui la discesa al fondo si fa più rapida prima con Gerione, poi con Anteo passando dai fraudolenti contro chi non si fida a quelli contro chi si fida, fino ai traditori di Cesare e di Cristo, sul piano storico, ai nemici della giustizia che si incarna nell'Impero, e della pietà, che si incarna nella Chiesa, le due guide date da Dio all'uomo perché realizzi tutta la sua dimensione attingendo alla fine l'Assoluto.

Il Purgatorio ripete lo stesso cammino, ma in senso inverso, mentre l'anima si libera a poco a poco dai limiti e riscopre con la fratellanza l'essenza del suo essere. Il Paradiso terrestre segna il recupero della condizione primigenia, quando l'uomo era in armonia con Dio e la natura, mentre la mistica processione dice la storia travagliata dell'uomo nel suo ritorno all'antica armonia, cui è luce sul cammino la grazia divina, dapprima attraverso i patriarchi e i profeti, poi attraverso lo stesso figlio di Dio, il Cristo, che si carica sulle spalle le miserie umane. Il Paradiso si apre su una visione cosmica ancora classica che, opponendo Dio, Motore immobile, all'universo, da una parte ne intuisce la presenza all'interno come ordine, dall'altra ne coglie il riflesso sull'intelligenza umana anche se subito il poeta, con rammarico, aggiunge che, appressandosi all'Assoluto divino,

*nostro intelletto si profonda tanto,  
che dietro la memoria non può ire.*

(Par. I, 8-9)

né la parola, anche con l'aiuto divino, può fermare più che un frammento del vero, quando questo è oltre la soglia dell'umano, né in alternativa possono giovare a esprimere l'assoluto, quando l'esperienza lo attinge, o la luce, allusiva di quella divina, o i colori densi di mistero o i ritmi sacrali dei mosaici bizantini, dove le figure si dispongono, liberate dalle opacità della materia, in paesaggi di silenzio e di incanto.

Il tema d'avvio, se da una parte ripete quello dell'armonia sviluppato nel Paradiso terrestre, dall'altra ne supera i limiti in una esplorazione metafisica dell'armonia che neppure la volontà malvagia può violare perché, come essere, ancorata all'amor divino che è essenzialmente libertà. I primi nove Canti segnano le tappe di questa indagine: dall'ordine fisico, visto nel tendere di tutto il creato a Dio e nel suo provenire da Dio, all'ordine del singolo nell'ordine universale, all'ordine giuridico sul piano politico (Impero) nel suo rapporto con quello religioso (Chiesa), all'ordine sociale, così frequentemente violato dalla cupidigia e dissennatezza dell'uomo. Il Canto IX, come del resto i Canti paralleli dell'Inferno e del Purgatorio, si chiude con l'annuncio della liberazione dai mali che affliggono la società, mentre il Canto X, anche qui in corrispondenza con le altre cantiche, riprende il tema dell'ordine, ora visto nella sua intima struttura come riflesso del processo trinitario: ulteriore approccio, tramite la Rivelazione, all'Assoluto che viene incontro all'uomo.

Dal cielo dei sapienti, dove la volontà operosa di Francesco trova interazione nella sapienza di Domenico, teorizzate l'una e l'altra in Tommaso e Bonaventura, al cielo dove sono i combattenti per questo ordine contro i suoi nemici, agli spiriti giusti che lo attuarono, è un ascendere che prepara al passo della scala dei contemplanti, in un salto di qualità; se infatti i primi nove Canti appartengono alla filosofia morale in senso lato e i successivi Canti dei cieli dei sapienti, dei combattenti e degli spiriti giusti piuttosto alla filosofia speculativa, i Canti del cielo di Saturno si configurano come i canti della contemplazione, mentre quelli del cielo delle stelle fisse, con l'esame di Dante, sono la premessa necessaria per il gran balzo oltre l'estremo limite: esame come conoscenza ed esperienza, preludio al processo trinitario in cui il Logos si individua con la Potenza in un reciproco rapporto d'amore.

L'ultimo tratto, il più arduo, del cammino all'assoluto, dove è il segreto di una giustizia che sfugge all'uomo perché fondata sul solo metro dell'amore, e di una Sapienza che trascende ogni intelligenza, si snoda dal Primo Mobile, donde cominciano tempo e spazio, ad un Punto luminosissimo e lontanissimo, già visto riflesso negli occhi di Beatrice, mentre il "trionfo" di vita attorno ad esso si traduce prima in un "miro gurge", poi in una "mistica rosa"; successivamente, dopo la preghiera di S. Bernardo e l'intercessione di Maria, Dante lo attinge, stupito e grato per l'abbondanza della

*grazia ond'io presunsi  
ficcar lo viso per la luce eterna,  
tanto che la veduta vi consunsi!*

E qui nel profondo di Dio vede l'essenza del cosmo e del suo ordine, il bene e il vero assoluto, attingendo con l'essenza di Dio quella dell'uomo, fatto a sua immagine e somiglianza, e da Dio chiamato, per grazia, ad essere figlio, non servo, tramite il proprio Figlio, il Cristo, l'uomo-Dio.

Così Dante finisce il viaggio con la conquista intellettuale della radice dell'essere, mentre la sua volontà, sintonizzata con quella divina che, come amore, muove l'universo, pareggia il disio di infinito e di assoluto.

Illusione? La parola sorge spontanea sulle labbra di chi, persa ogni fiducia nel vivere o nell'uomo ovvero chiuso nei limiti dell'avere o di schemi intellettuali mutuati o meno dall'ideologia o dal potere, chiude l'esperienza di Dante nei limiti di un sogno poetico. Ma non altrettanto facile è respingere i problemi che questa esperienza uscita, lo stupore per la scoperta di valore forse finora ignorati, la vergogna per gli egoismi, gli alibi intellettuali, le viltà, l'alienazione al potere, alla moda, ai sensi, alle ideologie, infine la sorpresa di scoprire nella religione una forza ed una essenza che esula radicalmente dagli schemi teorizzati da filosofi, psicologi, sociologi o suggeriti dall'esperienza storica: né evasione né illusione né rassegnazione né alienazione né rifiuto dei valori umani e del concreto vivere e del tempo, ma rivoluzione che attinge la radice dell'azione che è nella volontà, difesa a spada tratta della vita e dignità di ogni uomo, senza eccezioni suggerite dall'interesse o dal fanatismo, rispetto integrale della sua libertà, risposta alla sete senza limiti, che è in ogni uomo, di verità, di giustizia, di amore.

E tuttavia questo respingere è possibile, qualunque sia il prezzo. L'uomo ha in pugno il destino che Dio gli ha dato e che rispetta qualunque sia la scelta, nel limite soffocante o nell'Assoluto.

Questa è la lezione di Dante.

**Gian Battista Roggia**

Conferenza tenuta a Tarquinia nell'Auditorium di S. Pancrazio il venerdì Santo dell'anno 1978.