

# DANTE NEL MONDO

---

Collana diretta da ANTONIO LANZA



Dante Alighieri

Divina Commedia  
Inferno

Edizione a cura di  
Nicola Fosca

ARACNE



[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVIII  
Giacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1517-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2018

# INDICE

<i>Introduzione</i>	9
Canto I	31
Canto II	55
Canto III	79
Canto IV	101
Canto V	127
Canto VI	149
Canto VII	165
Canto VIII	183
Canto IX	199
Canto X	217
Canto XI	235
Canto XII	247
Canto XIII	263
Canto XIV	281
Canto XV	297
Canto XVI	315
Canto XVII	331
Canto XVIII	347
Canto XIX	365
Canto XX	383
Canto XXI	403
Canto XXII	419
Canto XXIII	437
Canto XXIV	455
Canto XXV	473
Canto XXVI	489
Canto XXVII	513
Canto XXVIII	531

8 Indice

Canto XXIX	551
Canto XXX	569
Canto XXXI	587
Canto XXXII	605
Canto XXXIII	623
Canto XXXIV	643
Elenco degli studiosi medievali e post-medievali citati	663

## INTRODUZIONE

1. **Il viaggio infernale.** Il viaggio compiuto da Dante è un viaggio verso la redenzione, verso la liberazione dal peccato. Egli, che rappresenta l'umanità colpevole, si trova, all'inizio della sua avventura, in una *selva oscura* (la vita peccaminosa): infatti non ha saputo resistere alle tentazioni mondane, ai piaceri materiali, violando le norme cristiane, norme che la Chiesa ha il compito di diffondere con la parola e di testimoniare con il comportamento. Sennonché, lo stato di degenerazione morale in cui versa la cristianità è anche dovuto al comportamento riprovevole della Chiesa, che ha dimenticato i propri doveri inseguendo, dal pontefice al più umile frate, potere e ricchezza. In questo senso, manca all'uomo la funzione di guida che la Chiesa dovrebbe svolgere; per di più, l'interesse del papa per il potere politico ha anche impedito all'Imperatore di instaurare pienamente il proprio dominio, cioè quelle condizioni di pace e giustizia che, tenendo a freno le ambizioni personali, riducono le possibilità, per un cittadino, di cadere nel peccato e di essere quindi vittima del demonio, del male. La giustizia, se fosse realizzata nella società (e lo sarebbe se ci fosse una vera autorità imperiale, non frammista a quella religiosa), sarebbe ottima predisposizione a quella giustizia individuale che, intesa come controllo delle passioni e dominio della volontà, consente al singolo di evitare il peccato ed essere degno di salire al cielo, a Dio, presso cui c'è la giustizia suprema, la grazia perfettamente realizzata (luce di gloria).

Purtroppo nel 1300, a parere di Dante, non v'è sostanzialmente giustizia, né nella società né nelle coscienze. È necessario un intervento divino a tutti e due i livelli. Per l'individuo Dante, tale risulta l'intervento di Beatrice; è grazie ad esso che egli, per speciale grazia divina, ha potuto visitare tutti e tre i regni ultraterreni. Il poeta esige che il lettore accetti la realtà "istoriale" del proprio viaggio, il quale è un evento che rinvia ad un altro evento: il processo di conversione che si svolge nella coscienza individuale. La narrazione del viaggio ultraterreno ha così, oltre al significato letterale, un importante sovrasenso allegorico (morale): il viaggio terreno che un Cristiano può compiere dentro sé stesso; di conseguenza essa possiede una funzione etico-pedagogica di valore primario. Resta

inteso che l'avvio del processo non può esser dato che da Dio, il quale concede la grazia liberamente. Il gratuito atto di amore è l'unica causa dell'operare divino: ed è *amor* che ha mosso Beatrice ad accorrere in aiuto di Dante (*Inf.* II 72).

Ora, un individuo battezzato, che conosce la legge (quella naturale e quella divina), ma che se ne è allontanato nella pratica smarrendo la *diritta via*, quella della fede e dell'amor di Dio, dimostra in primo luogo di non rendersi conto delle conseguenze dell'oltraggio in tal modo arrecato al Signore. Si tratta di far sì che egli se ne renda conto, in modo da mettere ordine nei propri schemi di giudizio pesantemente condizionati da passioni ed interessi terreni, rifiutare il peccato e, convertendosi (o meglio, "lasciandosi convertire", data la priorità assoluta dell'azione della grazia), ottenere la giustificazione abbandonando lo stato di perversione morale tipica del peccatore. Tale è lo scopo del viaggio attraverso l'Inferno, il regno dei dannati, della *perduta gente*, dove tutti coloro che sono morti non pentiti dei propri peccati soffrono per l'eternità scontando le colpe commesse in vita. Per l'eternità, giacché non v'è speranza di mutare condizione: il giudizio divino, trasmesso mediante Minosse (*Inf.* V 4-24), è incontestabile ed immutabile. *Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate*, legge il viaggiatore Dante sulla porta d'accesso all'Inferno (*Inf.* III 9). Il pellegrino, quindi, divenuto insensibile al messaggio delle Sacre Scritture, può constatare di persona ('leggere') la giustizia divina perfettamente realizzata; sulla porta c'è anche scritto: *Giustizia mosse il mio alto fattore* (*Inf.* III 4).

L'itinerario infernale è chiamato *la guerra | sì del cammino e sì de la pietate* (*Inf.* II 4-5): con questa espressione il poeta, ponendo in collegamento fin dall'esordio *pietà* e *cammino*, informa il lettore del modo in cui intendere un aspetto importante del viaggio sotterraneo. Il protagonista, nella selva oscura, ha smarrito la *diritta via*, ma con essa ha smarrito anche la capacità di trarre profitto dalle Sacre Scritture: perso lo stato di grazia, ha anche perso la strada giusta attraverso il testo sacro. Negli scritti di sant'Agostino e san Bonaventura compare il motivo della "Bibbia come foresta": il testo sacro, lungi dall'essere salvifico, è pericoloso per il lettore non preparato. Inoltre, Agostino ci dice che il fruttuoso percorso di lettura della Sacra Scrittura, così come il felice cammino verso la perfezione spirituale, si articolano attraverso sette tappe[1]: si passa dal timore di Dio alla pietà (accettazione autocritica e sofferta della parola e della giustizia divina) alla scienza (comprensione della necessità di "amare Dio per sé stesso e il prossimo per amore di Dio"), via via fino alla sapienza (che implica l'unione in carità con Dio). Per Agostino, le sette tappe coincidono con i sette doni dello Spirito Santo; nella sistemazione tomista, i doni sono prerogativa dell'individuo ormai giustificato, presupponendo a rigore l'infusione delle virtù, ma essi – in accezione larga – possono essere considerati come influssi transitori sul progresso del pellegrino sorretto dalla grazia divina, una grazia soltanto "attuale", non abituale. In questo senso "pietà", non intesa come semplice virtù, designa

subordinazione a Dio Padre con affetto ed obbedienza filiale, ed allo stesso tempo si riferisce al comportamento misericordioso da tenere nei confronti del prossimo che soffre[2].

L'anima sulla via della giustificazione, quindi, deve imparare a piegarsi al volere di Dio (ammettendo anche colpe personali), oltre che ad avere un atteggiamento commiserevole per il prossimo. L'impulso misericordioso per chi versa in uno stato di miseria, precisa l'Aquinate[3], può sorgere a causa di un legame affettivo o per il timore di trovarsi a soffrire pene simili, ma esso è retto solo se, superando la passionalità, è rivolto verso chi soffre ingiustamente. Questo non è ovviamente il caso delle anime infernali, le quali sono indegne di misericordia ed hanno perso, con la carità divina, lo statuto stesso di "prossimo". Ne consegue che chi tenesse un atteggiamento misericordioso nei loro confronti si porrebbe contro i giusti decreti divini. Di qui il conflitto interiore, la *guerra* nell'animo del pellegrino peccatore: in certi casi egli, affettivamente coinvolto, è portato "passionalmente" a commiserare i dannati, ma ciò contrasta con la necessità, se si vuole proseguire nel cammino, di adeguarsi alla giustizia divina. Egli si trova perciò in lotta con sé stesso, combattuto tra "passione" e "ragione". Questa, nella misura in cui il cammino – sorretto dalla grazia – prosegue, ha il sopravvento, gradatamente e più o meno faticosamente, il che determina la revisione degli schemi di giudizio del viatore, apparsi erronei perché troppo legati alla dimensione terrena. Il dolore del protagonista si fa ancor più acuto quando egli constata la punizione di uno specifico peccato al quale non si sente estraneo: allora, temendo di dover subire in futuro quelle pene assegnate da Dio, mostra chiari segni di contrizione.

Dante-personaggio, nel corso della prima parte del suo viaggio, viene a contatto con varie anime perverse, di fronte alle quali non mantiene un atteggiamento imperturbabile o indifferente: egli, mostrando di essere ancora ben immerso nelle problematiche terrene, non si comporta certo come detta (ed insegna al lettore) Beatrice: *la vostra miseria non mi tange* (*Inf.* II 92). Tale comportamento è inevitabile, dato che il pellegrino, in quanto peccatore sulla strada della giustificazione, ha sì fede, ma solo "informe", cioè è privo di carità, che consente di assoggettarsi del tutto al volere di Dio e di amarlo. Per questo egli talora eccede nei due versanti opposti: da un lato, infatti, tende alla misericordia, dall'altro cede all'ira maltrattando anche i dannati. Ma il cammino che conduce all'autocontrollo razionale (giustizia) è lungo; né la giustizia è, per chi è in vita, un'acquisizione stabile o scontata. La lotta contro le tentazioni, contro il peso del corpo (che rallenta il cammino), avrà felice esito solo in Cielo (cfr. *Inf.* XVI, n. 10-12). L'importante è proseguire per la *diritta via*, combattere sino alla fine per ottenere la corona della giustizia (2 *Tim* IV 6-8), affidarsi alla grazia, accettare sempre la parola di Dio; analogamente il lettore delle Sacre Scritture, se vuole trarre vantaggio dalla lettura, non deve mai contraddirle, sia che le

comprenda (quando vi constata la disapprovazione di un suo vizio) sia che non le comprenda [4].

Talora il pellegrino incontra dannati dalla spiccata personalità, i quali, quando interloquiscono con lui, mettono in atto discorsi complessi, sostenuti anche da raffinati artifici retorici: si tratta infatti di discorsi di autodifesa, volti ad esaltare doti “naturalì” terrene, o a giustificare la colpa scaricando su altro od altri la responsabilità, o ad impedire l’“infamia” terrena. In tali casi, Dante-autore fa capire al lettore da una parte come il Dante-personaggio, ancora legato alla dimensione mondana, sia in parte attratto da tali orazioni, splendidamente eloquenti e collegate a basilari interessi dei viventi, dall’altra come le orazioni siano fortemente limitate dal punto di vista ultraterreno (l’unico valido), presentando un quadro unilaterale e dunque falso della realtà. Dante possiede lo specifico statuto di poeta cristiano perché ha imparato a fare il giusto uso della retorica, legandola cioè sempre al vero (cfr. *Inf.* XXVI, n. 139-142): e lo ha imparato in quanto, da pellegrino, si era trovato di fronte a questi casi di esercizio dialettico-retorico che, per quanto tecnicamente elevati, ignoravano o distorcevano la verità, rivelandosi falsi o addirittura strumenti ulteriori di pena, data l’incapacità dei dannati di uscire dal cerchio del loro peccato.

Per Dante il linguaggio, espressione del pensiero, deve rispecchiare la realtà; esso rischia, se perde il contatto con le cose, di condurre alla menzogna ed all’inganno (cfr. *Inf.* XXVII, n. 123). Come il mondo è il “libro di Dio”, così le strutture mentali e linguistiche sono state create per essere in corrispondenza armonica con le strutture divine. «La vera novità di Dante nei confronti delle Arti e della letteratura medievale, latina e volgare, a cui esse si riferiscono», scrive E. Bigi, «risiede nella particolare intensità con cui il primo avverte il significato della retorica come ‘imitazione’ o corrispettivo, sul piano dell’espressione, delle strutture divine entro cui l’universo è inquadrato, o, se si vuole, delle strutture mentali, intellettuali e morali, che riflettono quelle strutture divine. E proprio per questa ragione essa acquista per lui un altissimo valore, etico-religioso prima ancora che artistico: una valutazione che oltrepassa di gran lunga non solo l’apprezzamento prevalentemente tecnicistico-sociologico delle Arti, ma anche quello cordialmente ‘civile’ di un Brunetto Latini, per ricollegarsi piuttosto alla letteratura patristica e in particolare a sant’Agostino, che come teorico e come scrittore vedeva nella retorica uno strumento indispensabile di insegnamento e di persuasione proprio in senso cristiano»[5]. Ed il santo scrive sovente, nelle *Confessioni*, del rischio di scindere il nesso fra retorica e verità (fede cristiana): l’abuso delle parole è equiparato all’abuso dei sensi, la lettura dei classici pagani alle tentazioni della carne. J. Freccero ha insistito molto sulla omologia strutturale tra le *Confessioni* e la *Commedia*: le opere sono due autobiografie spirituali, per cui esiste una netta distinzione fra personaggio ed autore; una distinzione per i due scrittori fondamentale, «giacché essi sono convinti che l’esperienza

della conversione, soggetto delle loro rispettive narrazioni, equivale alla morte del proprio 'io' precedente e all'inizio di una nuova vita. Per Dante la distanza tra personaggio e autore è massima all'inizio della storia e si riduce progressivamente con il procedere dialettico della vicenda poetica fino all'identificazione tra pellegrino e poeta alla fine della storia, che dà unità e coerenza a tutta la vicenda precedente». «Il punto di vista del pellegrino è molto simile alla visione che noi abbiamo della storia e di noi stessi: parziale, spesso confusa, sempre imperfetta. Il punto di vista del poeta è invece del tutto differente, cioè globale e onnicomprensivo, il punto di vista totalizzante di un uomo che guarda il mondo che gli è vicino e anche sé stesso con il distacco dell'antropologo»[6].

Dante-autore mette così in scena il processo della "educazione" di Dante personaggio(-poeta), il quale effettua un cammino contrassegnato – ove necessario – dal pentimento, che, essendo basato in primo luogo sulla paura del castigo infernale, ossia non essendo sorretto dalla carità, si esprime nella "attrizione" (contrizione imperfetta, dettata dal "timore servile" nei confronti di Dio). Al termine del viaggio sotterraneo il pellegrino effettua un capovolgimento che designa la sua piena contrizione e conversione a Dio (cfr. *Inf.* XXXIV, n. 91-93). Egli è così giustificato: i peccati gli vengono rimessi da Dio. In tal modo la sua natura di peccatore viene risanata, ma non in modo perfetto: egli deve liberarsi della propensione al male e pagare il debito di pena temporale, che permane dopo la remissione della colpa, grazie alla quale viene evitata la pena eterna. Questi due obblighi vengono onorati nel corso della salita del monte del Purgatorio, al termine della quale viene ottenuta la grazia "risanatrice" perfetta, viene conquistata la libertà (in un ambito non ancora decisamente "sovrumano").

Ma da solo, l'uomo peccatore (superbo) non può riuscire in questa impresa, che è possibile solo per l'intervento della grazia operante, alle cui sollecitazioni egli deve "non resistere". Dante ha dunque bisogno dell'aiuto diretto e continuo della grazia, aiuto che prende la forma di una guida che Beatrice, anima beata, gli fornisce prelevandola dall'Inferno stesso. Si tratta di Virgilio, il grande poeta latino profondamente ammirato dall'Alighieri, il quale probabilmente considerò l'opera virgiliana come fondamentale per il processo di revisione di proprie trascorse concezioni "laico-filosofiche" [7]. Virgilio abita in una zona particolare dell'Inferno, chiamata Limbo, ove risiedono senza subire sofferenze fisiche le anime di coloro che condussero una vita moralmente ineccepibile, ma non ricevettero il battesimo. La colpa dei Limbicoli adulti fu quella di non essersi resi conto di qualche segno positivo loro inviato da Dio, di non essere stati pronti a ricevere la grazia, che Dio è disposto a concedere a tutti: la fede, se fosse stata da loro nutrita, avrebbe anche rimosso l'ostacolo della mancanza di battesimo. Per essere perfettamente risanato e quindi "innocente", Dante deve seguire Virgilio attraverso l'Inferno e il Purgatorio: la discesa prende a modello quella umiliazione di Cristo (discesa nella carne e sofferenza sulla croce) che

costituì l'indispensabile mezzo con cui Dio decise di salvare l'uomo, corrotto dal peccato originale. Quest'ultimo fu un atto di superbia, e tale sarebbe ogni tentativo di salire a Dio con le sole forze umane; per questo Dante necessita di una guida, che gli si offre per mandato divino, come espressione di una particolare grazia *gratis data* (cfr. *Inf.* I, n. 65).

2. **Dante e Virgilio: etica e letteratura.** Un pagano, dunque, ha il compito di accompagnare il poeta-pellegrino Dante, destinato a ricevere l'investitura di poeta-profeta cristiano, l'incarico di scrivere a vantaggio dell'umanità travolta un poema che supera la massima opera di Virgilio (*l'Eneide*), distanziandosene anche dal punto di vista linguistico-stilistico (§ 5). Il poeta fiorentino ammira la civiltà classica e cerca, pur considerandola inferiore a quella cristiana, di non svilirla completamente; la scelta di Virgilio come guida è frutto anche dell'intenzione di mostrare le migliori caratteristiche e qualità dell'età classica. Virgilio simboleggia tradizionalmente la ragione "virtuosa" (soprattutto le virtù cardinali accessibili anche ai pagani); ed infatti Dante, da lui guidato fino al Paradiso Terrestre, dovrà riacquisire tali virtù (la giustizia "naturale"). Però tale riacquisizione, che implica il controllo dei sensi da parte della ragione, presuppone in Dante l'infusione della carità, e con essa delle altre virtù, delle quali la carità è "radice e madre"; senza tale infusione, effetto della giustificazione ottenuta al termine del viaggio sotterraneo, un peccatore non potrebbe "riparare" la natura, circostanza che non riguarda in sostanza Virgilio. Quindi egli conquista la giustizia "naturale" come conseguenza della conquista della giustizia cristiana, la quale esige non semplice riconoscimento della superiorità o autorità divina, ma soggezione a Dio con amore privilegiato per lui.

Virgilio non va comunque visto come astratto simbolo: egli è in primo luogo un personaggio specifico, con caratteristiche specifiche. Se vogliamo considerare l'allegoria "figurale" (o "tipologica"), va detto subito, in maniera però generica, che il personaggio porta a compimento nell'aldilà le proprie caratteristiche terrene. Dal punto di vista pratico-pedagogico, è importante l'allegoria "morale" (o "tropologica"), per la quale va preso in considerazione il processo di giustificazione che ogni individuo può compiere in terra. E così potremmo dire, con la cautela necessaria per non correre il rischio di forzare il significato letterale del poema, che Virgilio rappresenta le potenzialità compiute della ragione sulle quali il penitente può contare nella lotta contro il peccato, al fine di sottoporre a dominio le facoltà "inferiori" (sensibili) dello spirito. Ma un tale dominio può instaurarsi solo se la ragione, in sé limitata, è guidata dalla grazia. E le difficoltà ed i limiti di Virgilio che emergeranno nel corso del viaggio provano quanto la ragione, priva della fede e della scienza divina, sia difettosa; tali limiti si faranno molto più evidenti nel Purgatorio, che è territorio ignoto anche per la guida[8].

Il poeta latino è per Dante autore di opere frutto di ispirazione divina («divino nostro poeta» è detto in *Mon.* II iii 6). Egli ha profetizzato (in maniera inconsapevole) nella quarta *Egloga* l'Avvento (*Purg.* XXII 70-72), ha descritto la discesa nell'aldilà del suo eroe Enea, è il cantore dell'Impero romano che ha avuto origine proprio grazie ad Enea, fuggito da Troia ed approdato sulle coste del Lazio (e, confermando il disegno provvidenziale, proprio nello stesso momento della generazione di Davide, «la radice de la progenie di Maria»: *Conv.* IV v 6). Il motivo basilare del destino provvidenziale di Roma è assunto da Dante direttamente da Virgilio, il quale, rimaneggiando il mito tradizionale, vede nella venuta di Enea in Italia un ritorno: egli narra infatti che Dardano, capostipite dei Troiani, vide la luce in Italia e che partì per la Frigia dalla città etrusca di Corito. *L'Eneide* racconta quindi la storia di un viaggio compiuto da un eroe per precisa volontà divina: l'oracolo di Apollo ordina ai Troiani il ritorno alla terra delle origini, e quando Enea, accolto da Evandro, diviene il capo dei suoi alleati etruschi, giunge infine a Corito. L'impero, a giudizio dell'Alighieri, ha costituito la condizione ottimale per l'avvento di Cristo: come Roma, al servizio della grazia, ha portato il mondo alla giustizia (socio-politica), così Virgilio, sempre al servizio della grazia, deve portare Dante alla giustizia (personale). Virgilio è «poeta e filosofo dell'Impero romano» (Nardi): egli, meglio di Aristotele, il *maestro di color che sanno* (*Inf.* IV 131), ha capito che, senza la collaborazione della forza dello Stato-Impero, l'autorità del filosofo è di per sé debole, in quanto gli individui sono facilmente vittime delle cattive predisposizioni, in particolare della cupidigia. Contro di questa l'uomo ha due «rimedi», Chiesa e Impero, ma da molto tempo, data la loro decadenza, non può usufruirne.

Ora, la civiltà classica è riuscita ad elaborare un modello etico che considera la virtù come «un abito della mente in armonia con la ragione e l'ordine naturale»; sono parole di Cicerone (altro «autore» dantesco), per il quale «la virtù ha quattro parti: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza». E queste sono anche le virtù cardinali cristiane (già indicate da Platone: *Repubblica* IV), attinenti la sfera pratica (non contemplativa) e costituenti la condizione necessaria per ottenere la salvezza: condizione non sufficiente, però, giacché allo scopo sono indispensabili le tre virtù teologali (contemplative). Tuttavia, nella tradizione teologica pre-tomista, sia le virtù cardinali che quelle teologali sono «infuse», cioè concesse da Dio; le virtù morali conseguite con l'applicazione quotidiana, grazie alla guida della ragione (dono divino, ovviamente), restano nell'ambito terreno e, essendo inutili ai fini della salvezza, non sono neanche vere e proprie virtù. San Bonaventura distingue chiaramente fra virtù cardinali acquisite («politiche») e virtù cardinali infuse, ma è san Tommaso che, per primo, considera come virtù a tutti gli effetti le virtù acquisite (malgrado esse non siano meritorie), purché esse non allontanino dal fine ultimo, ossia la visione divina. Questa concezione, che è evidentemente quella dantesca, prese via via piede: p. es. un

teologo dell'inizio del sec. XIV, Hervé de Nédellec, afferma che un uomo privo di fede, se segue i dettami della retta ragione "naturale", agisce in ossequio alla «bontà naturale o civile»: i suoi atti sono cioè graditi a Dio anche se, non essendo esplicitamente diretti a Dio, non sono meritori[9].

Perciò chiunque, come Virgilio, è rimasto nei limiti della ragione "naturale", mostrando di essere in possesso delle virtù cardinali acquisite, non può salire al cielo. Il poeta fiorentino, nel riservare il Limbo a uomini corretti ma non cristiani, arriva al punto di ammettere che essi, anche se privi di battesimo o fede, sono riusciti a non peccare gravemente contro il prossimo nel corso dell'esistenza terrena, mantenendo sotto controllo le passioni e gli istinti: di conseguenza non abbisognano, come il peccatore-tipo rappresentato da Dante-personaggio, di essere "risanati", pur non potendo essere, ovviamente, elevati a Dio (cfr. *Inf.* IV, n. 34-42). Per questo la funzione di guida svolta da Virgilio può esercitarsi fino al limitare del Paradiso Terrestre, al di qua del fiume Lete: infatti il bere le acque del Lete, ed il valicarlo, è consentito alle anime espianti perché esse posseggono le virtù infuse, di cui Virgilio è privo. E così questi, una volta giunto nell'Eden, abbandonerà la scena proprio quando, in una nuvola di fiori, farà gloriosa apparizione Beatrice (in analogia con l'Avvento di Cristo); il poeta latino, come morì pochi anni prima dell'Incarnazione, così scomparirà un attimo prima dell'"avvento" di Beatrice.

In questo modo Dante dà riconoscimento alle virtù pagane, ma allo stesso tempo ne evidenzia la ristrettezza: il cristianesimo propone come modello di comportamento ottimale l'amore-carità, che considera condizione di vita ideale la comunità fra credenti, la quale è perfettamente realizzata in Paradiso, dove si concretizza la comunità-comunione fra i beati. La carità consiste in quel rapporto privilegiato d'amore fra uomo e Dio che determina, fra l'altro, una massima di comportamento impensabile per i pagani: «Ama anche i tuoi nemici» (anche i pubblicani e i pagani amano soltanto coloro da cui sono amati, dice Gesù: *MtV* 43-48). Tuttavia, la posizione di Dante si distingue da quella, influente, di sant'Agostino, per il quale la città terrena è radicalmente affetta dal male, anche se l'Impero romano è stato provvidenzialmente istituito (*De Civ. Dei* XVIII). Dante, invece, cerca di esaltare la continuità fra città terrena e città celeste: la prima, se rettamente governata (da un imperatore di nome e di fatto), può veramente predisporre alla seconda, allontanando molti cittadini dal pericolo di soccombere alla cupidigia, la quale domina l'emergente società "borghese", dal poeta recisamente condannata. Quando perciò l'Alighieri, con altri studiosi del suo tempo[10], esalta gli eroi romani (virtuosi e dediti al bene comune), lo fa con intenti diversi da quelli di Agostino, che attribuiva il loro ammirevole comportamento ad egoismo ed orgoglio; ma per Agostino uno Stato non cristiano non poteva essere giusto. Per Dante, insomma, la continuità che sussiste fra virtù cardinali e teologali, proprio perché le prime sono virtù a tutti gli effetti (vere

ma non perfette, come afferma san Tommaso), può anche sussistere fra regno terreno e regno celeste. Tuttavia la perfezione “naturale”, che ha contrassegnato alcuni pagani sorretti in modo straordinario dalla Provvidenza, resta inutile se non conduce alla giustizia cristiana.

Quindi l'Alighieri, per quanto si sforzi di trovare motivi di continuità nella storia, non può che evidenziare la netta frattura che l'etica cristiana costituisce nei confronti di quella pagana: la realizzazione del singolo consiste nella perfetta unità d'intenti col prossimo, realizzabile appieno solo in Paradiso. Le virtù cardinali pagane non sono (malgrado abbiano il medesimo nome) la stessa cosa di quelle cristiane: le prime, non “infuse”, non sono di per sé meritorie, anche se possono essere informate dalla carità, in modo che i loro atti, pur non oltrepassando l'ambito delle capacità naturali umane, abbiano una finalità sovranaturale. Questo significa che la ragione è soggetta alla fede, che Virgilio è “messo ed araldo di Beatrice”. Ne deriva che la ricerca del sapere svolta secondo criteri pagani è fondamentalmente vana: essa, infatti, solitamente si esaurisce in un accumulo di conoscenze particolari che eccede i limiti posti all'uomo da Dio, ma, anche quando si occupa di oggetti ‘sovranaturali’, non può mai arrivare alle cause ultime, ai grandi misteri della Creazione. Nella *Commedia* la filosofia, al contrario di quanto accade nella *Monarchia* (ed in parte nel *Convivio*), gioca un ruolo importante, ma secondario, in quanto è subordinata alla fede.

Indubbiamente l'atteggiamento dantesco nei confronti della cultura classica può dirsi improntato alla massima “apertura”, come è provato dalla presenza di numerose anime di non battezzati nel Limbo. Nel Medioevo, lo schema di giudizio adottato dagli intellettuali cristiani nei confronti dei poeti classici è espresso nella formula “cercare l'oro nello sterco”: le favole dei pagani possono contenere qualcosa di buono, e sicuramente sono da ammirare (ed imitare) sul piano stilistico (“grammatica”), ma sono pur sempre “sterco”. Tuttavia gli spiriti più aperti (soprattutto Girolamo ed Agostino) valorizzarono con prudenza anche l'aspetto tematico: le «scienze dei pagani racchiudono invenzioni simulate e superstiziose come pure gravi pesi che costringono a un lavoro superfluo, cose tutte che ciascuno di noi, uscendo dal mondo pagano al seguito di Cristo, deve detestare ed evitare. Contengono però insieme a questo anche arti liberali, più consone col servizio della verità, e alcuni utilissimi precetti morali; presso di loro si trovano anche alcune verità sul culto dell'unico Dio. Tutto questo è come il loro oro e argento, che essi non inventarono ma estrassero da certe – chiamamole così – miniere della divina Provvidenza, che si espande dovunque». Quindi il Cristiano, «pur separandosi con lo spirito dalla loro miserabile società», può utilizzare i loro ritrovati qualora «servano alla giusta missione di predicare il Vangelo»[11]. Dunque anche la cultura dei pagani può essere positiva, in quanto frutto saltuario dell'illuminazione divina: nei secoli successivi, quindi, si diffuse la pratica della lettura allegorica, intesa come tentativo di co-

gliere, sotto l'involucro favoloso, la presenza di verità cristiane. L'atteggiamento divenne più favorevole quando, a partire dal sec. XII, iniziarono a circolare le opere di Aristotele, che furono brillantemente adattate al credo cristiano da san Tommaso: Aristotele viene considerato il Maestro nell'ambito della dimensione umana, il teorizzatore di quel che può compiere l'uomo con mezzi esclusivamente razionali. Tommaso, però, riprese dal Filosofo anche l'opinione negativa sull'attività letteraria, riacciandosi quindi ad Agostino: la poesia è di rango inferiore, risultando priva di ogni valore di verità non banale. Di qui gli attacchi contro ogni tentativo di riutilizzare i poeti pagani in senso cristiano; ciò non impedì però ad alcuni poeti cristiani di agire proprio in tale direzione, conciliando i contenuti morali delle opere antiche con i dettami cristiani e considerando talora quelle (parzialmente) come frutto di ispirazione divina. Questo porta anche a deformare deliberatamente i testi classici: l'idea di fondo è quella di 'recuperare' affermazioni (e dignità) dell'autore non cristiano (solo coll'Umanesimo ha inizio l'approccio effettivamente 'scientifico' ai testi, che li situa cioè nel loro contesto storico e ideologico).

Dante si pone su questa strada, ma si oppone alla teoria tomista: egli, infatti, dichiara la verità letterale del poema, esigendo che esso sia letto come se narrasse eventi non fittizi. Dante considera come suo precursore Virgilio: infatti egli legge l'*Eneide* come se essa avesse, in buona parte, validità storica; tanto che, secondo R. Hollander, la cosa più importante che egli ricava da quell'opera, più della celebrazione della *Romanitas* o dell'evento della discesa agli Inferi, consiste proprio «nel modo di comporre un poema narrativo che descrive azioni come se fossero storiche, di comporre una finzione che vuole essere considerata storicamente vera»[12]. Dante respinge perciò la diffusa lettura puramente allegorica dell'*Eneide* (un vero nascosto sotto la "bella menzogna" letterale: Bernardo Silvestre), che pure aveva ispirato pagine del *Convivio*, e ne esalta il contenuto di verità, anche se questo convive con affermazioni che sono invece false: l'autore ha pur sempre ignorato l'evento centrale della storia, ossia l'Incarnazione. Rispetto ai suoi modelli, l'Alighieri procede 'correggendo' e 'completando' alla luce dell'unico testo indiscutibile in quanto sacro: la *Bibbia*; egli supera i suoi modelli classici "autenticando" cristianamente il loro significato.

Ma perché Dante adotta una strategia simile contro l'"attacco" tomista? Perché non si limita – come fa ad esempio il "poeta-teologo" Albertino Mussato – a presentare la propria opera come una finzione che tuttavia ha alti contenuti morali? Il fatto è che, per san Tommaso, l'"intenzione dell'autore" appartiene al senso letterale: questo vuol dire che un ulteriore sovrasenso presente nell'opera è un significato che l'autore stesso vuole che il lettore recepisca (ciò delegittima l'abituale lettura dei poeti classici come diffusori inconsapevoli di verità eterne). La Sacra Scrittura, invece, ha un effettivo sovrasenso ("spirituale") – distinto nel genere allegorico-tipologico, nel genere allegorico-morale ed in quello

allegorico-anagogico – in quanto questo sfugge alla consapevolezza stessa di colui che ha scritto, pur dietro dettatura divina: il senso allegorico denota fatti alla stessa stregua del senso letterale. Nella prospettiva tomista, il poeta narra finzioni (cose “contro natura”), non parla di fatti; e se pretende che la sua opera abbia un sovrasenso concernente fatti, non è possibile dargli credito, dato che esso (semplice metafora) rientra nella “intenzione dell’autore” e perciò non è indipendente dalla finzione. Ecco dunque che Dante imbocca una via diversa da quella di Mussato, rivendicando la verità letterale del poema in quanto sacro (*Par.* XXIII 62; XXV 1), cioè frutto di ispirazione divina: ciò consente che la *Commedia* venga letta come resoconto di eventi visti (un senso letterale che incorpora l’“intenzione dell’autore”) e, d’altra parte, come fornita di un sovrasenso allegorico, che può sfuggire alla consapevolezza dell’autore. In tal modo fatti (quelli descritti dall’autore) sono (possono essere) “segni” di altri fatti (ignoti all’autore): è ciò che l’Aquiniate ammette solo per la Scrittura. Il poeta dichiara che gli eventi narrati sono stati da lui visti (nel poema è alta la frequenza di *vidi*); in tal modo essi hanno lo statuto di fatti, quindi possono allegoricamente rinviare ad altri fatti. È chiaro che in questo modo il poema si presenta strutturalmente affine alla Scrittura (il poeta essendo *scriba* di Dio: *Par.* X 27); ed infatti, nel discutere del *Paradiso* nella *Epistola a Cangrande*, Dante pone in parallelo la propria opera col testo sacro, leggibile (pur se non sempre) secondo la triplice articolazione del senso allegorico che si aggiunge a quello letterale. Ne deriva, con le parole di J. Pépin, che «il contrasto fra la prospettiva del *Convivio* e quella della *Epistola* si manifesta nel fatto che l’allegoria dei teologi, esclusa nella prima, s’impone nella seconda»[13], essendo peculiarità di tale allegoria (al contrario di quella “dei poeti”) considerare il senso letterale non fittizio né menzognero[14].

3. **L’Inferno dantesco.** Il viaggio del cristiano Dante è un cammino che si compie in “verticale”, perché non procede da un’esperienza terrena ad un’altra, bensì mira ad abbandonare l’orizzonte terreno volgendosi in direzione di Dio. La prima fase del viaggio, quella attraverso l’Inferno, serve per abbandonare lo stato peccaminoso, in sostanza per essere perdonato (giustificato) da Dio. All’inizio della sua avventura, quando è ancora sulla superficie terrestre, il protagonista, appena uscito dalla *selva oscura*, si dirige verso un colle, ma non può salirvi: è soprattutto la lupa che glielo impedisce (*Inf.* I). Il colle rappresenta lo stato di felicità terrena (la vita virtuosa) che presuppone l’acquisizione delle virtù cardinali; ma un simile stato è precluso al viandante, la cui ragione è (pur se non completamente) in balia dei sensi, quindi egli deve in primo luogo ri-acquistare il controllo della volontà, impedendo alle sue capacità intellettuali di essere al servizio del male. Si tratta di un processo di redenzione che avrà felice esito nel Paradiso Terrestre, dove c’è una *divina foresta* (*Purg.* XXVIII 2) che si pone in antitesi alla *selva oscura*. Nell’Eden, Dante è oramai giusto e libero.

Come abbiamo detto, egli aveva smarrito, con la *diritta via*, la capacità di trarre profitto dalle Sacre Scritture; non è forse casuale, perciò, che il testo sacro sia “fisicamente” mostrato a Dante proprio nell’Eden (*Purg.* XXIX): Dio – afferma il Salmista – «rivelerà le selve», ossia, secondo Agostino, «rivelerà le oscurità dei libri divini»[15].

La direzione del viaggio è dunque verso l’alto: il percorrere la voragine infernale è certo uno scendere (quasi sempre verso sinistra), ma il viandante non si ferma, anzi giunge all’altra parte del globo terracqueo, dove, agli antipodi di Gerusalemme, si erge la montagna del Purgatorio; e, da questo punto di osservazione, tale cammino può essere visto come un salire. D’altra parte “sopra” e “sotto” non sono punti di riferimento relativi: il vero “sopra” è il Sud della Terra (che è la parte più “nobile”), per cui lo scendere è effettivamente un salire ed ha luogo, in realtà, nella medesima direzione in cui si compie l’ascesa del monte del Purgatorio, cioè verso destra, tradizionalmente la via del bene (cfr. *Inf.* XXXIV, n. 121-126). Sul piano morale, la discesa al male è analoga all’umiliazione nella carne volontariamente patita da Cristo. Dopo l’umiliazione, la Resurrezione: il pellegrino Dante, che ha iniziato il viaggio di venerdì, giunge in Purgatorio all’alba di domenica. Secondo gli studiosi che ritengono che il viaggio abbia avuto inizio venerdì 8 aprile, la domenica è quella della Pasqua del 1300; secondo gli studiosi, invece, che sono dell’opinione che si tratti di venerdì 25 marzo, la domenica costituisce l’anniversario “storico” della Resurrezione di Cristo (cfr. *Inf.* I, n. 1-2). La “risurrezione” del pellegrino, la sua rinascita spirituale susseguente alla giustificazione, coincide così con l’arrivo nell’emisfero in senso assoluto “superiore”, fisicamente e moralmente: egli è ora (di nuovo) “figlio di Dio”, e la sua riconciliazione con Dio si associa alla riconciliazione con il piano primitivo della creazione. Infatti Dio aveva collocato le terre nel “sopra” del globo terracqueo (l’emisfero meridionale), ma la caduta di Lucifero dal cielo, punito per la sua superba ribellione, le fece spostare dall’altra parte, nell’altro emisfero (*Inf.* XXXIV 121-126), dove l’uomo, dopo la “seconda colpa” di Adamo, è costretto a vivere. Lucifero è ora incastrato al centro della terra; utilizzando il suo immane corpo Dante può effettuare la *conversio* che segna il suo abbandono del peccato. “Pasqua”, nota Agostino parlando del passaggio del mar Rosso da parte degli Ebrei in fuga, vuol dire in ebraico “passaggio”, e noi «celebriamo un passaggio sommamente salutare quando passiamo dal diavolo a Cristo»[16].

Lucifero, *lo ’mperador del doloroso regno* (*Inf.* XXXIV 28), è la perfetta antitesi di Dio, il vero Imperatore: l’antitesi è naturalmente morale (Male contro Bene: le sei ali di Lucifero spirano vento gelido, ossia odio, mentre Dio è per definizione spirante amore), ma si manifesta sul piano dell’aspetto fisico (l’“angelo ribelle” ha tre orrende facce in una testa, struttura che è degradazione della Trinità) ed anche su quello spaziale, essendo l’angelo decaduto la creatura più

distante dal Creatore. I diavoli che controllano e tormentano i dannati sono angeli decaduti: furono infatti alleati di Lucifero nel corso del (breve) tentativo di ribellione.

La vicenda della vita individuale è in funzione della morte, nel senso che la fine della vita è anche il suo fine, il suo scopo: la condizione morale in cui il singolo si trova al momento della morte dà significato alla vita, dato l'obiettivo prioritario della salvezza. Ma la vicenda individuale s'inserisce in quella dell'umanità intera: la storia ha un inizio (Creazione) ed una fine (Giudizio universale), oltre che un avvenimento centrale (la Crocifissione). Essa ha un corso provvidenzialmente stabilito al cui termine il tempo finisce: manca poco, per Dante, perché gli ultimi seggi vuoti riservati ai beati siano occupati. Nella concezione pagana domina il motivo della ciclicità: l'infinito si realizza nella ripetizione temporale; nella visione cristiana, invece, l'infinito si realizza nella dimensione ultraterrena, distruggendo il tempo storico lineare legato agli eventi terreni, al comportamento umano. Ma tale distruzione non equivale all'eliminazione delle conseguenze di tale comportamento, anzi: sono infatti proprio dette conseguenze a determinare il vero significato del comportamento, quello definitivo in quanto, dopo il Giudizio, fissato per sempre. In tale prospettiva, perciò, il significato delle azioni moralmente negative (rimaste tali in mancanza di pentimento) risiede nelle pene che i dannati devono subire. Tali pene sono al contempo "del danno" (la privazione della vista di Dio) e "del senso" (il dolore fisico). La specificità della colpa esige che le pene "del senso" siano in funzione del tipo di peccato che ha segnato in maniera più decisa e peculiare la vita terrena dell'individuo, secondo la nota legge del *contrapasso* (cfr. *Inf.* XXVIII, n. 142). Il *contrapasso* può essere per analogia o per contrasto. Valgano come rispettivi esempi i casi dei lussuriosi e degli indovini: i primi, in vita trascinati dalla passione, sono nell'Inferno trascinati da una tremenda bufera; i secondi, in vita insensatamente protesi in avanti, verso il futuro, sono costretti a procedere con il capo rivolto all'indietro.

I dannati affollano i nove cerchi, ossia quei ripiani concentrici che sono incisi ai bordi della voragine infernale, la quale è a forma di imbuto. Nei particolari della distribuzione, esposta da Virgilio, il poeta segue la dottrina etica aristotelica (cfr. *Inf.* XI, n. 79-84), secondo la quale ci sono tre tendenze basilari al vizio, *le tre dispositione che 'l ciel non vole* (*Inf.* XI 81): l'incontinenza (l'incapacità di tenere sotto controllo le passioni), che è l'inclinazione meno grave al vizio, la malizia (violenza o frode) e la *matta bestialitate* (frode verso chi si fida o tradimento, l'inclinazione più grave). Siccome il centro della terra è il luogo più abietto dell'universo, ne deriva che, più si scende nella voragine, più i peccati puniti sono gravi. Gli incontinenti, di conseguenza, sono distribuiti dal II al V cerchio; i violenti sono collocati nel VII cerchio (diviso in tre gironi), i fraudolenti nell'VIII (diviso in dieci bolge: "Malebolge"), i traditori nel IX (diviso

in quattro zone). Questi ultimi si sono macchiati della colpa più grave, giacché il tradimento spezza alla radice la stessa realtà della persona umana, fondata sul rapporto di amore che supera il semplice vincolo della natura. I tre peggiori traditori sono straziati nelle fauci di Lucifero: essi sono Giuda, traditore di Cristo, e Bruto e Cassio, i quali, in quanto assassini di Giulio Cesare, tradirono l'Impero.

Come si vede, mancano dalla rassegna i cerchi I e VI. Per quanto riguarda il I, esso consiste nel Limbo (lat. *limbus*, "orlo"), dove sono *sospesi* i pagani virtuosi ed i bambini non battezzati: essi soffrono esclusivamente la pena "del danno". Infatti, al contrario dei dannati dei cerchi inferiori, non commisero colpe specifiche nel senso che non violarono la morale "naturale" (inscritta in tutti cuori, per concessione divina) in nessuno dei tre modi possibili (in corrispondenza con *le tre disposizioni che 'l ciel non vole*), tuttavia sono morti senza avere lavato la macchia del peccato originale, ossia, nel caso degli adulti, senza essersi assoggettati con amore al vero Dio, il Dio "remuneratore" e "beatificatore". Perché, spiega l'Aquinate, «due sono i modi con cui avviene il peccato nell'uomo. Primo, per il fatto che la volontà umana non ordina il proprio bene a Dio. Secondo, per il fatto che il bene dell'appetito inferiore non è regolato secondo l'appetito superiore, come quando vogliamo i piaceri carnali senza seguire l'ordine della ragione»[17]. Quindi, per il fatto che i pagani virtuosi seguirono tale ordine, cioè controllarono le passioni, la loro pena non li tocca nell'"appetito inferiore", ma è solo "del danno": «infatti la pena del senso corrisponde alla colpa nel suo aspetto di conversione disordinata al bene transitorio», terreno, mentre «la pena del danno corrisponde alla colpa nel suo aspetto di allontanamento o distacco dal bene imperituro», che è Dio[18]. I pagani virtuosi subiscono così solamente la pena che spetta a chi è rimasto macchiato del peccato originale: «il dolore della pena del senso corrisponde al piacere della colpa», ma nel peccato originale «non c'è alcun diletto», per cui ad esso non è dovuta nessuna pena sensibile[19]. Tuttavia non bisogna per questo pensare ad una pena non gravosa: infatti la pena massima, per un'anima, consiste proprio nel non poter godere della contemplazione di Dio (si tratta infatti della frustrazione del desiderio naturale della perfetta felicità).

Nel VI cerchio, poi, sono collocati gli eretici e gli epicurei (così erano chiamati al tempo di Dante i negatori dell'immortalità dell'anima), dei quali l'esposizione svolta nel canto XI non fa parola. Inoltre Dante prevede che nel cosiddetto Antinferno, regione ubicata alle soglie dell'Inferno vero e proprio, nel quale si entra dopo aver oltrepassato il fiume Acheronte, siano confinati i vili, i pusillanimi, ossia gl'individui che in vita non agirono, non assunsero mai iniziative né presero decisioni: gli "ignavi", come vengono solitamente chiamati usando un termine assente nel volgare di Dante. Costoro rinunciarono alla specifica capacità umana dell'agire in base ad una scelta, di conseguenza nessuna memoria permane di loro nel mondo ed essi non sono neppure degni