

*Dante tra profezia critica e utopia trasformativa.
L'archetipo cristico e la denuncia della cupidigia*

GIANNI VACCHELLI

Università Statale di Milano

lamirabilevisione3@tiscali.it

RIASSUNTO:

Abbiamo sempre più bisogno di studiare Dante e la sua opera non solo in sé, ma anche in relazione a noi e al nostro tempo. Questa 'militanza' è la cifra dell'avventura dantesca stessa. Il dinamismo dantesco, mistico-cristico-politico, potremmo anche chiamarlo incarnazionale, incarnatorio (cfr. Mazzotta 1979: 197). La sua arte deve essere capace di tenere insieme «sapienza, amore e virtute» (*If.* I 104), cielo, terra ed azione trasformatrice, profezia critica e utopia trasformativa, qui declinate secondo le categorie del filosofo e teologo Ignacio Ellacuría. In questo senso la poesia dantesca sfida in molteplici modi il nostro tempo di capitalocene e di economicismo assoluto, che è anche un'epoca dell'astrazione algoritmica ed efficientista. Abbiamo bisogno di ri-articolare le triadi dantesche, per comprenderle nel contesto dantesco e per interpellarle rispetto all'oggi. Siamo del resto in un passaggio epocale, dove occorre una *metanoia* radicale. La saggezza critica ed utopica del Poeta ci è più che mai necessaria.

PAROLE CHIAVE: Teoria critica dantesca, ermeneutica, mistica cristico-politica, profezia, utopia, cupidigia-*cupiditas*, selva oscura, Cristo e utopia cristiana, neoliberalismo, capitalocene, Ignacio Ellacuría, Raimon Panikkar, passaggio d'epoca, risveglio

ABSTRACT:

We increasingly need to study Dante and his work not only in itself, but also in relation to us and our time. This “militancy” is the key to Dante’s own introspective and adventurous “journey”. Dante’s dynamism, mystical-critical-political, could also be called incarnational, incarnatory (see Mazzotta 1979: 197). His art must be able to hold together “wisdom, love and virtue” (*If. I* 104), heaven, earth and transforming action, critical prophecy and transformative utopia, here declined according to the categories of the philosopher and theologian Ignacio Ellacuría. In this sense Dante’s poetry challenges our time in many ways as capitalocene and absolute economicism, also an era of algorithmic and efficiency-oriented abstraction. We need to re-articulate the Dante triads, to understand them in Dante’s context and to question them with reference to our contemporary life. Moreover, we are undergoing an epochal transition where radical *metanoia* is essential. The Poet’s critical and utopian wisdom is, therefore, more necessary than ever.

KEYWORDS: Dante’s critical theory, hermeneutics, political-critical mysticism, prophecy, utopia, greed-*cupiditas*, dark wood, Christ and the christic utopia, neoliberalism, capitalocene, Ignacio Ellacuría, Raimon Panikkar, epochal transition, awakening.

DANTE MAESTRO DI MILITANZA MISTICO-CRITICO-POLITICA

Abbiamo sempre più bisogno di studiare Dante e la sua opera non solo in sé, ma anche in relazione a noi e al nostro tempo. Questa ‘militanza’, immaginifica, creativa ed insieme rigorosa, è la cifra dell’avventura dantesca stessa. Dante costantemente riattinge al passato (biblico, classico, medievale etc.), mai in modo astratto, come ‘noumenicamente’. La cosa in sé sembra non esistere per Dante, poeta delle relazioni e della relazionalità. Tutto è riattualizzato alla luce delle sfide, anche drammatiche, del suo tempo. Questo dinamismo dantesco, che già altrove ho definito mistico-cristico-politico (Vacchelli 2018: 125 ss, 131ss), potremmo anche

dirlo incarnazionale, incarnatorio (cfr. Mazzotta 1979: 197).¹ Se Dante prende sul serio, come fa, l'Incarnazione, se essa è il centro della sua visione del mondo, la sua arte non può essere astratta, avulsa, separata, dualista, monista, ma deve essere sempre incarnata, conficcata, almeno dalla parte 'dei piedi', nella terra, mentre 'la testa' sta nei cieli. La sua arte deve essere capace di tenere insieme «sapienza, amore e virtute» (*If.* I 104), cielo, terra ed azione trasformatrice, profezia critica e utopia trasformativa.

In questo senso la poesia dantesca sfida in molteplici modi il nostro tempo, che è anche un'epoca dell'astrazione (cfr. Mancini 2019a: 31ss), algoritmica, calcolante, efficientista. Abbiamo interiorizzato una mappatura drammatica delle separazioni (dalla natura, da una teoria critica a questo *modus vivendi*, dal divino etc.). L'arte incarnatoria di Dante ci mette in discussione e ci offre stimoli per una cura, una terapia dell'anima, del corpo, dello spirito e della storia. Anche faticassimo a comprendere la dimensione mistico-teologica dell'Incarnazione, essa può almeno parlarci laicamente, antropologicamente, criticamente, dall'interno del corpo della storia e della natura. Ma ricordiamo: l'arte dantesca è sempre triadica, trinitaria.

Naturalmente un'ermeneutica di tal fatta deve essere insieme audace, contaminatoria, combinatrice, ma anche rigorosa. Deve stare fedele al contesto di Dante – Dante denunciava, tra l'altro, il protocapitalismo del '300 non la finanz-crazia neoliberista odierna –, ma insieme essere capace di esorbitare, in una sorta di ritmica che dal '300 va al 2019 e viceversa. Un affascinante e rischioso equilibrismo che, ripetiamo, è consustanziale all'avventura artistica e umana del Poeta e assolutamente necessario oggi, perché gli *studia humanitatis* non restino confinati in un recinto solo erudito e a rischio di auto-referenzialità. In questo senso non basta un approccio esclusivamente filologico, anche se la filologia è essenziale, come base di partenza. Abbiamo bisogno di ri-articolare le triadi

¹ Osservazioni interessanti anche in J. Romano, *The Sound of the Heart: Dante's Incarnational Poetics*, leggibile online all' http://www.brooklyn.cuny.edu/web/aca_socialsciences_english/180301_Thesis_Prospectus_A.pdf

dantesche, per comprenderle nel contesto dantesco e per interpellarle rispetto all'oggi.

L'ISTANZA CRITICO-PROFETICA ED UTOPICA DELLA POESIA DANTESCA

Insomma è chiaro: in tempi di dittatura neoliberista, sempre più è necessario rileggere i nostri testi fondativi, all'altezza dei tempi, per dirla con Gramsci. E tanto più questo vale per Dante, se ha ragione Vico quando vede nell'«Omero toscano» l'inizio, folgorante e sintetico del ricorso attuale, dopo la decadenza del primo grande corso, che aveva nell'*Iliade* e nell'*Odissea* i suoi testi 'normativi'.² In Dante la genialità immaginifico-profetica dell'età degli dèi e degli eroi, per usare ancora la grammatica vichiana, è insieme «filosofico-filologica», ha in sé la potenza dei teologi, dei poeti e dei fanciulli,³ ma si unisce anche con una straordinaria istanza critica, razionale (l'età degli uomini), senza che mai la sua grande poesia scada nella «barbarie della riflessione» (Vico 1744: 344). La poesia di Dante è insieme critico-profetica ed utopica,⁴ cioè capace di re-immaginare il mondo ed insieme di denunciarne le ingiustizie e le derive vittimarie (cfr. *If.* XXXIII 85-90), secondo una sorta di 'teoria critica' *ante litteram*. Dante ci parla da un *topos* diverso, certo cronologico, ma anche sapienziale, da una triade mistico-cristico-politica, che per noi è molto inusuale. Leggere il nostro tempo da un *topos* diverso, da

² «Nella ritornata barbarie d'Italia, nel fin della quale provenne Dante, il Toscano Omero, che pure non cantò altro, che Istorie» (Vico 1744: 259).

³ Per Saba, Dante è, compiutamente, un adulto-fanciullo. Anche Leopardi, forse ricollegandosi a Vico, loda l'immaginazione creatrice di Omero e Dante, primordiale, fanciulla, distinguendola dall'arido «computar» dei moderni, o dalla sola fantasia cerebrale di un Ariosto.

⁴ Uso queste due categorie secondo il pensiero del filosofo e teologo della liberazione I. Ellacuría: la profezia è critica, storica, mentre l'utopia è trascendente, ma mai avulsa e chiusa in sé. Piuttosto il rapporto tra profezia e utopia è dialettico, all'interno di una teoria e di una prassi liberatrice di trascendenza storica, e di alimento vicendevole: entrambe, di fatto, sono storiche e trascendenti (cfr. Ellacuría 1992: 344). Sull'utopia così come qui intesa, cfr. anche Mancini, 2019b.

una cronotopia differente (Bachtin) sviluppa un attrito complesso, ma pieno di possibilità. Del resto, a nostra volta, leggiamo Dante da un *topos* molto differente, quantificante, accumulatorio, di economicismo assoluto. Far collidere le due visioni, ma anche mostrane possibili connessioni ha una notevole forza euristica.

Potremmo anche dire che prendiamo sul serio un'ermeneutica diatopica, per dirla con il filosofo indo-catalano Raimon Panikkar (cfr. Panikkar 2000: 23-25, 113ss), capace cioè di partire da un altro *topos*, da un'altra cosmovisione, quasi da una cultura altra.⁵

DANTE 'IN CONTESTO': UN CAMBIO DI PARADIGMA RADICALE

Se da una parte Dante ci parla quindi da una differente età (sempre anche vichianamente intesa), dall'altra è pur vero che il Poeta intuisce che, nel suo contesto, sta avvenendo un cambio di paradigma, che una nuova visione del mondo sta subentrando, che un *mythos* borghese, quantificante e accumulatorio si sta affermando storicamente. Il che ci riguarda ancora oggi, eccome!

La specola dantesca vede bene, dal *locus* privilegiato della città natale, quello che nella sua *Storia di Firenze* ben descrive il Davidsohn: l'avanzata inarrestabile della borghesia con il suo affarismo mercantile, con il fiorino, «una sorta di dollaro dell'epoca» (Santagata 2012: 12-14),⁶ cuore della finanza fiorentina. Questo protocapitalismo finanziario e manifat-

⁵ Un'ermeneutica del genere oggi è, intrinsecamente, dalla parte dell'altro genere, dei piccoli, dell'escluso, della vittima, del vinto, della terra predata e saccheggiata. L'unica etica credibile oggi, ci ricorda Dussel, è quella pensata dal punto di vista dei vinti, degli oppressi, degli esclusi: (cfr. Dussel 2009). Criticamente questa è la dialettica della croce, assunta anche da Dante (ancora una volta cfr. i figli innocenti uccisi in *If: XXXIII*).

⁶ Cfr. anche *ivi*, p. 344, con ampie fonti antiche e moderne citate sul protocapitalismo fiorentino. Fondamentale anche la voce *Economy*, curata da Day (2015: 30-46), dove si descrive l'espansione finanziaria fiorentina, che ne fa uno dei centri commerciali dominanti in Europa.

turiero è bollato con severità inappellabile dal Poeta in più luoghi della sua molteplice opera. Non si tratta di un atteggiamento retrivo e reazionario (cfr. Auerbach 1995: 59-60), ma pienamente coerente con la visione antropologica, politica ed insieme teologica e mistica di Dante. In molti dei suoi scritti (almeno il *Convivio*, il *Monarchia*, le *Epistole* e, su tutte, l'oceanica *Commedia*), Dante mette a fuoco il peccato radicale – più grave della pur gravissima superbia (cfr. Huizinga 1998: 31-32)⁷ – che può attecchire nell'animo umano, e che soprattutto si estrinseca in un'azione perversa e distruttrice: l'*avaritia*, la *cupiditas*, la lupa, come genialmente e plasticamente è raffigurata nel poema, fin dal I canto dell'*Inferno*. La *cupiditas* prende campo dentro di noi, piega l'ego, già immaturo, all'egoismo predatore (cfr. Moevs 2005: 87-88, 102, 157, 171), e fonda un mondo esterno e storico sull'accumulo, sulla quantità, sulla predazione della natura, dell'altro, perdendo il divino, il mistero, che è l'inquantificabile. La *cupiditas* estende il suo dominio su tutto, pervertendo gli ordini del mondo: così tarla e avvelena la Chiesa, i Comuni (a partire da Firenze), le signorie semifeudali, le dinastie, un nascente stato nazionale come la Francia, l'Impero stesso. Alla fine e soprattutto, quella che è «smarrita» (*If.* I 3), come Dante sottolinea nella prima terzina del poema, è proprio la «nostra vita» (*If.* I 1). In questo senso la sua è la poesia della vita e della critica, e tanto più noi possiamo sentire attuale e potente questo richiamo, quando è proprio la vita (umana, psichica, animale, terrestre, della natura) ad essere sotto attacco e alienata nell'attuale perverso sistema economicistico, nuova “barbarie”, è il caso di dirlo, che si abbatte su tutta la realtà.

UN NOVUM STORICO E IL PASSAGGIO DI COSCIENZA ODIERNO

Se questa tentazione lupesca e cupida è perenne, ed un potenziale peccato – nel senso ebraico del termine *ḥata*, un ‘mancare il bersaglio’ –, pure, come accennavamo, per Dante, profeticamente e acutamente, essa

⁷ E v. qui *infra*, p. 174-174.

si sta materializzando in un cambio radicale di epoca e di paradigma. La *cupiditas* sarà ipostatizzata in un sistema storico mercantile e della quantificazione. Questo è un *novum* storico, che Dante, con l'altro genio del Medioevo, Francesco, vede chiaramente e denuncia. La potenza e la freschezza sorgiva di questa denuncia è anch'essa inedita per noi, perché il dominio economico è stato da noi interiorizzato e naturalizzato, come ben ci spiega James Hillman:

l'impero dell'Economia è differente da tutti gli altri imperi della storia del mondo, dato che non dipende né dalle legioni romane, né dalle navi da guerra inglesi, dalla polizia segreta o dalle riserve di armi nucleari. Il suo potere, come quello delle religioni, è stato interiorizzato. Governa con mezzi psicologici. È l'Economia a determinare chi è incluso e chi è marginalizzato, distribuendo premi e punizioni quali ricchezza e povertà, vantaggi e svantaggi. Proprio perché questa interiorizzazione delle sue idee è così indiscutibilmente e universalmente accettata, è l'Economia il luogo dove oggi risiede l'inconscio e dove il bisogno di analisi psicologica è maggiore. Non è più la nostra vita personale il luogo dell'inconscio (Hillman 2003: 12).

Anche se le urgenze planetarie (ecologiche, antropologiche, di giustizia, interculturali etc) sono sempre più davanti a noi e, finalmente, da molti viste e denunciate.

ANCORA SUL NOSTRO CONTESTO: L'URGENZA, LA DENUNCIA E LA TRASFORMAZIONE

Siamo insomma in un passaggio di non-ritorno, che potrebbe essere quello di una sesta estinzione di massa, ogni giorno più vicina. Le urgenze sono sempre più planetarie e drammatiche: il predatorio sistema economico – nella sua attuale declinazione, la più iniqua e nichilistica di sempre – succhia e drena risorse, sfinendo la terra, la vita. Ma così è, intrinsecamente, il capitalocene: fin da principio, predatore omicida della

natura, dell'umano, dell'esistere (cfr. Moore 2017).⁸ Aumentano le disuguaglianze economiche via via più clamorose ed evidenti, con il trionfo di una 'cultura dello scarto'⁹ che rende naturale e non criminale l'*apartheid* dei più piccoli, dei più deboli, dei più poveri che essa stessa cagiona. La psiche e la mente sembrano soggiogate in un bavaglio bio-psico-tecnocyber-necro-politico¹⁰ mai così forte e insieme ambiguo, sfuggente, sfinente, per saturazione, per colonizzazione e stillicidio. Siamo tenuti servi *in primis* grazie alla nostra complicità, ad una inconsapevolezza acquiescente, conformista, omologata. La nostra anima, i nostri neuroni sono conquistati e sfiniti o in una indotta rassegnazione depressiva, o in attivismo alienante: in qualunque caso, depressi o iperattivi/ipereccitati (artificialmente e/o chimicamente), si è come anestetizzati (cfr. De Sutter 2018). Il servaggio volontario rende non necessarie, in linea generale e di massima, le dinamiche concentrazionarie, del disciplinare e del punire. Esse per altro pure continuano ad esistere e a cooperare, in complicità, col sistema bio-psico-tecnocyber-necro-politico. Potremmo anche dire che l'odierna macchina totalitaria utilizza violentemente le dinamiche del sorvegliare e punire nella periferia del mondo, soprattutto, e maggioritariamente qui la sua violenza economica, bio-psico-politica (anche se l'una non è mai senza l'altra). La 'totalità' che ci ingloba – invero una piccola parte del mondo, minoritaria anche se sempre più potente – distrae e spettacolarizza tutto ciò che non è essenziale –, mentre la sua furia omicida e, infine, suicida è ben visibile, ma insieme nascosta, celata, e rimossa nella mente dei più.

L'ipnosi sembra insuperabile.

⁸ Giustamente Moore mostra come il problema non sia un effetto possibile del capitalismo, ma la sua essenza: il capitalismo è un regime ecologico da sempre pensato sulla subordinazione della natura e della vita tutta alle esigenze dell'accumulazione.

⁹ Papa Francesco in vari insegnamenti orali.

¹⁰ Tenendo insieme Foucault, Byung-Chul Han, Mark Fisher e Achille Mbembe.

Non siamo tanto in una notte oscura dell'anima, ma più in una notte del mondo, in un contagio e in uno stordimento (Vacchelli 2018: 124ss). Non si tratta tanto di un passaggio dialettico, come necessitato, quanto di un errore storico, di un progetto, quello dell'intera modernità, forse sbagliato, forse perverso, o forse, meglio ancora, incompleto.

Ci ricorda con grande forza Raimon Panikkar:

Tutti siamo corresponsabili dello stato del mondo. [...] A che serve una denuncia puramente intellettuale in Paesi dove possiamo dire tutto ciò che vogliamo, essendo comunque destinata a rimanere del tutto efficace? Il nostro mondo nominalistico anela le parole nel mare del proprio tecno-blateramento. Denunciando non si corre alcun rischio, a patto di non muovere un dito. Non è mera ipocrisia limitarsi a «denunciare» per tranquillizzare la coscienza?

Teniamo davvero in considerazione i popoli del mondo? Abbiamo idea del terrore costante in cui sono costretti a vivere i cosiddetti 'nativi' e i 'poveri'? Che cosa sappiamo davvero delle centinaia di migliaia di persone uccise, costrette alla morte per fame o torturate, dei *desaparecidos* o dei milioni di sfollati e senza casa, entrati ormai a far parte della *routine* statistica dei *mass media*? Nel secolo che si è da poco concluso dell'«Uomo civilizzato» e della «civiltà planetaria» più di cento milioni di persone sono state massacrate nelle guerre. *Non* siamo progrediti, neppure dal punto di vista economico. Viviamo in un mondo in cui, negli anni Ottanta del XX secolo, oltre tre milioni di persone sono rimaste vittime di scontri (più di duemila al giorno), due milioni e mezzo delle quali civili. Nello stesso periodo il prodotto nazionale lordo dell'Africa e dell'America Latina è *diminuito* del 15%, percentuale che, escludendo le *élite* benestanti, equivale probabilmente a una riduzione del 30% per la maggioranza della popolazione. Oggi, dopo oltre vent'anni di «progresso tecnologico», la situazione è persino peggiorata (Panikkar, 2012: 15).¹¹

¹¹ Per dati ancora più aggiornati, cfr. Petrella 2017.

È così: le denunce, pur se importanti, non bastano, specie da questa parte del mondo. La trasformazione a livello personale e collettivo è imprescindibile.

I SETTE CERCHI INFERNALI DEL CONTESTO ODIERNO: LA TOTALITÀ
TOTALITARIA E UNA GUERRA 2.0

Il contesto odierno è quindi questa “totalità” che ci sussume, che ci imprigiona e ci mostra solo se stessa, in un delirio di mercificazione spettacolarizzata, dove sette cerchi “infernal-danteschi” concentrici e interconnessi – finanz-crazia, tecnocrazia, burocrazia, massmedio-crazia, geopolitica¹² (o *realgeopolitik*), complesso militare-industriale da economia di guerra permanente e potere nichilistico (inteso soprattutto come rassegnazione-amnesia, perdita di senso e di un ‘oltre’, comunque esso sia inteso) –, spadroneggiano, impossessandosi di noi e della vita. La totalità è più che mai totalitaria. Nella sua versione più subdola e di contagio interiore, il sistema oggi si impadronisce in modo falso e invertito delle parole della vita: realizzati, sii te stesso, sii libero, sii democratico. Invero si fa solo più fitta la prigionia che invita all’autosfruttamento e alla capitalizzazione-quantificazione della vita, come se vivere la vita fosse l’oscena *calculation of life* proposta. La riduzione a quantità, a quantificazione misurante e algoritmica nel regime costante della scarsità fattivamente realizzata e simbolicamente inoculata, è la cifra del sistema. Dimentichiamo in modo insano che l’ossessione quantificante ed efficientista ha fatto parlare più interpreti, in tempi diversi, di ‘ritorno di Auschwitz’ (Hinkelammert) e di ‘effetto Treblinka’ (Hillman).¹³

¹² Prendo dal filosofo Roberto Mancini i primi cinque dei sette poteri tragicamente alleati e che si interalimentano, e rielaboro anche l’immagine dei «cerchi diabolici della morte» di Jürgen Moltmann.

¹³ Oltre a Hinkelammert ed Hillman, potremmo ricordare almeno Danilo Dolci e Zygmunt Bauman.

Un altro modo, certo non politicamente corretto e non rassicurante, di dire quanto stiamo cercando di esprimere è questo: siamo in una guerra. Non solo ‘classica’, bellica (come in alcune del mondo), ma di nuovo tipo: economico, ‘animica’, di poteri intrecciati e spossessanti. Una guerra 2.0.

Di cosa abbiamo bisogno dunque? Di una radicale *metanoia*, di una trasformazione profonda, di un nuovo cambio di paradigma.

In tal senso allora il messaggio profetico ed utopico di Dante può nutrirci, sostenendoci, irrobustendoci, illuminandoci, dal passato ma anche dal futuro di questo passato.¹⁴ E noi possiamo e dobbiamo prolungarlo, in questo odierno passaggio antropologico – anzi, per dirla con Panikkar, te-antropocosmico – di radicale mutazione del nostro stato di coscienza e delle strutture del mondo, pena la catastrofe (come i migliori scienziati, artisti, filosofi e le molte persone di buon senso sostengono da alcuni decenni).

Quindi a Dante occorre tornare.

PROFEZIA E UTOPIA ANTI-ACCUMULO DI DANTE

Ma quali sono le radici del pensiero anti-accumulo di Dante, che nutrono la sua profezia critica e la sua utopia? Da una parte senz’altro la *Bibbia*: si pensi ad esempio a passi come *Mt.* 6 19-24; 10 9; 21 12ss; *At.* 3 61; *I Tm.* 6 10 etc., poco importa se non sempre direttamente citati nel dettato dantesco, ma pienamente assunti nello spirito e nella lettera. Pure la cultura classica greca e latina condanna l’usura e l’accumulo crematistico, contro l’uso naturale, a partire, su tutti, da Platone e Aristotele, e poi con gli Stoici, Sallustio, Giovenale. Naturalmente dobbiamo citare anche i Padri della Chiesa d’Oriente e d’Occidente (Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo, Gerolamo, Ambrogio, Agostino ecc.), la teologia scolastica, con san Tommaso in testa, Francesco etc.¹⁵ Per tutti costoro il denaro non

¹⁴ Concetto caro sia ad Ernst Bloch che a Walter Benjamin.

¹⁵ Si ricordino ancora almeno, senza sistematicità: Catone, il Codice di Giusti-

è una cosa produttrice *ex natura sua* di nuovo valore, mentre per noi non è che questo, almeno nell'economia finanziaria. Secondo la Scolastica solo due fonti possono dare guadagno lecito: la natura o sostanza (albero da frutta, casa, terreno); e il lavoro (seminare, irrigare, mietere, potare, raccogliere). Così anche per Dante che segue Aristotele e Tommaso: «E poiché l'usuriere altra via tene, / per se natura e per la sua seguace / dispregia, poi ch'in altro pon la spene» (*If.* XI 109-111).

Anche se in Dante questa molteplice linea critica ha sì un senso etico-spirituale, ma innestato su una prospettiva storico-fenomenologico-prophetico-utopica: sta nascendo la modernità borghese della utilitarismo calcolante. Il pensiero di Dante ancora una volta non è astratto, 'in sé', ma quanto mai situato. Giustamente sottolinea Gianluigi Tornotti:

La condanna dantesca va oltre il generico *contemptus mundi* (disprezzo del mondo) [...di tanta letteratura spirituale], perché è una condanna circostanziata, rivolta a un certo mondo: la società cittadina e utilitaristica del denaro e degli affari, delle professioni e delle cariche pubbliche, che è anche la società dell'inganno e del furto, del piacere e dell'ozio. (Tornotti, 2005: 741)

L'UTOPIA CRISTICA E LA SFIGURAZIONE ANTICRISTICA DELLA CUPIDIGIA

Tuttavia, soprattutto e *lato sensu*, è l'archetipo cristico il perno costitutivo della visione dantesca, la sua utopia, nel senso nobile, rigenerante e trasformativo del termine (elementi naturalmente del tutto fondamentali anche per la contestazione di Francesco e di altri spiriti del tempo). Insomma al centro è l'Incarnazione, di cui la *Bibbia* parla, certo, che per Dante è storica, ma pure continua e intra-trinitaria. Riguarda il passato, il presente, il futuro e l'eterno (in connessione a-duale col tempo). È *sub specie aeternitatis et temporis*. Anche potremmo dire: *sub specie tempiternitatis*.

niano, e il *Corano* stesso.

Quindi per comprendere a fondo la denuncia dantesca della *cupiditas*, bisogna tenere in primo piano 'l'utopia cristica' del Poeta e coscientizzare come la lupa sia, probabilmente, la sfigurazione anticristica più grave. A questo proposito vale la pena citare per esteso il lungo passo di Huizinga, già alluso sopra, dove la *cupiditas-avaritia*, intesa come radice di ogni male, viene a sopravanzare la 'teologica e classica' superbia e a configurarsi come il peccato di un'epoca (che va affermandosi):

Di nessun peccato si fu più coscienti a quei tempi quanto dell'avarizia o cupidigia. Orgoglio e avarizia si possono contrapporre come il peccato del tempo antico e quello del tempo nuovo.

L'orgoglio è il peccato dell'epoca feudale e gerarchica, in cui i possessi e le ricchezze sono poco mobili. Allora il potere non è ancora essenzialmente collegato colla ricchezza; è più personale, e per essere riconosciuto deve manifestarsi con grande apparato: un numeroso seguito di fedeli, ornamenti preziosi, un contegno pieno di sussiego. La coscienza di essere qualcosa di più degli altri viene di continuo alimentata dal pensiero feudale e gerarchico merce forme espressive: omaggi e ossequi offerti in ginocchio, solenni prove d'onore, pompa maestosa, tutte cose che fanno apparire quella superiorità come qualcosa di molto reale e di legittimo.

La superbia è un peccato simbolico e teologico; le sue radici si perdono nel terreno di tutte le concezioni della realtà e della vita. Superbia era l'origine di ogni male; l'orgoglio di Lucifero il principio e la causa di ogni perdizione. Così aveva giudicato Sant'Agostino e così si continuò a credere: «la superbia è la fonte di tutti gli altri peccati, è la radice e il tronco su cui essi crescono» (Ugo da s. Vittore, *De fructibus carnis et spiritus*, Migne, CLXXVI, p. 997). Ma accanto al passo biblico che appoggiava questa concezione: *A superbia initium sumpsit omnis perditio* (Tb. 4,13), ve n'era un altro: *Radix omnium malorum est cupiditas* (I Tm. 6,10). E riferendocisi ad esso, si poteva anche considerare l'avarizia come la radice di ogni male; poiché per *cupiditas*, che come tale non si trova nella serie dei peccati capitali, qui s'intendeva avarizia, come era detto anche in un'altra lezione del testo. Sembra che, soprattutto dal secolo tredicesimo in poi, la convin-

zione che fosse la sfrenata avarizia a corrompere il mondo, abbia scacciato la superbia dal suo posto di primo e più fatale dei peccati nella valutazione della gente. L'antico primato teologico della superbia cede al sempre più forte coro di proteste, che imputano alla sempre crescente avarizia tutta la nequizia dei tempi. Quanto non l'ha maledetta Dante: la «cieca cupidigia»! All'avarizia manca il carattere simbolico e teologico della superbia; essa è il peccato naturale e materiale, un istinto puramente terrestre. È il peccato di un'epoca in cui la circolazione del denaro ha trasformato e sconvolto le condizioni del potere. La valutazione della dignità umana diventa un calcolo aritmetico. Un campo molto più vasto si è ora aperto alla soddisfazione dei desideri sfrenati e all'accumulazione di ricchezze. E quelle ricchezze non hanno ancora la spettrale impalpabilità che il credito moderno ha conferito al capitale: è ancora il giallo oro che eccita la fantasia. E l'impiego del denaro non ancora ha il carattere automatico e meccanico del continuo investimento dei capitali: la soddisfazione sta ancora tra gli estremi dell'avidità e dello spreco. Nello spreco l'avarizia si sposa all'antico orgoglio: e questo era ancora forte e vivo; l'idea feudale e gerarchica non aveva ancora perduto nulla del suo splendore; la gioia del lusso e della pompa, della sontuosità e magnificenza era ancora vermiglia.

Precisamente l'unione con l'orgoglio primitivo conferisce alla avidità o cupidigia del tardo Medioevo quel tono di immediatezza e di passionalità, di esasperazione che i tempi più recenti sembrano aver perduto completamente.

Il Protestantesimo e il Rinascimento hanno dato all'avarizia un contenuto etico, l'hanno legalizzata in quanto utile fattore di prosperità. Le sue stigmate si attenuano a misura che la rinuncia a tutti i beni terreni viene apprezzata con minor convinzione. Nel tardo Medioevo, invece, imperava ancora l'insoluto contrasto fra l'avarizia peccaminosa e la carità o la povertà volontaria (Huizinga 1998: 31-32).

Del resto, come ci ricorda in vari modi Christian Moevs:

Self-sacrifice, the dissolution of *cupidigia*, is the mission and import of the *Comedy*, and it is the opposite of the alluring tree [cfr. *Gen.* 3 e *Pg.* XXIV,116] as Cacciaguida tells Dante (*Pd.* 17.130–132), his message is food bitter to the taste, but vital nourishment in the stomach. (Moevs 2005: 103)

E ancora:

If, following Christ, they [human beings] turn their mind or awareness back on itself, surrendering all worldly attachment and greed (*cupidigia*), they can come to experience themselves as (one with) the reality that spawns all possible experience, immune to birth and death. (Moevs 2005: 6) It is to free oneself from the obsessive lure of the ephemeral (*cupidigia*) through faith (action and experience, not just words and ideas) and take one's rightful place in the Epyrean. It is to know oneself not only as a thing in space-time, but also as one with the source of space-time. It is to awaken to oneself Christically as the subject, and not only an object, of experience, by voluntarily sacrificing the attachment to, or obsessive identification with, the finite. (Moevs 2005: 7)

Per sottolineare nuovamente che:

The *Comedy* tells us that there is no path to understanding, happiness, or immortality that does not go through self-sacrifice, through the death to blind self-interest that is an awakening to love, to freedom, to the infinite in and as the finite: to Christ. (Moevs 2005: 171).

Insomma la cristificazione trinitaria, cui ciascun uomo è chiamato, è il centro del poema, dal primo verso «Nel mezzo del cammin di nostra vita», pieno di echi cristici, già dalla parola «vita», al riferimento cronologico,¹⁶ fino all'illuminazione dei versi finali di *Pd.* XXXIII: il centro della trinità,

¹⁶ Cristo, secondo la credenza medievale, sarebbe morto nel trentacinquesimo anno della sua vita.

«pinta de la nostra effige» (*Pd.* XXXIII 131), nella pericoresi de «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (v. 145).¹⁷

Del resto quel «mezzo» di *If.* I 1, quel «punto» (cfr. *Pd.* XXVIII 16),¹⁸ «quel centro è il Cristo – *l'anthropos teleios*, quell'uomo compiuto che tutti potenzialmente siamo e possiamo diventare – in cui sono centrali appunto la misericordia, l'amore che libera, la giustizia che reintegra e perdona, la conoscenza che completa» (Vacchelli 2018: 52). E la *cupiditas-cupidigia-lupa* è esattamente il capovolgimento e l'inversione del dinamismo archetipico cristico, fatto anche di povertà e distacco: piuttosto è egoismo, (auto-)alienazione, accumulo, dominio, ingiustizia, guerra, mancanza di vera conoscenza e di *caritas*, ricchezza curva in sé.

Potremmo dire anche che tutto il poema è attraversato da una simbologia eucaristica ed anti-eucaristica/cannibalica: la bocca può lodare o divorare, amare o uccidere, donare o distruggere. La logica cristica del dono impersonata dai figli di Ugolino è costantemente minacciata dal cannibalismo predatorio e lupesco paterno (cfr. *If.* XXXIII 29). La «lupa, che di tutte breme / sembiava carca ne la sua magrezza, / e molte genti fé già viver grame» (*If.* I 49-51) è, a tutti gli effetti, anti-cristica e opposta all'eucaristico «pan degli angeli» (*Pd.* II 11), all'«amor de la verace manna» (*Pd.* XII 84). Il tema è cruciale, ma qui possiamo solo fare un cenno.¹⁹

¹⁷ Sulla centralità del Cristo nell'opera dantesca e nella *Commedia in primis*, mi permetto di rimandare al mio Vacchelli, 2015: 205-270 [capitolo 7 sul Cristo].

¹⁸ Questo «mezzo», questo 'centro' del primo verso della *Commedia* richiama almeno quel passo fondamentale di *Pd* XXVIII 13-39, in cui Dante vede «un punto [...] che raggiava lume» (v. 16). E questo punto-centro cristico, come ricorda Moevs, è interiore ed esteriore, centro della realtà e 'fondo dell'anima' (cfr. Moevs, 2005: 69ss). Si ricordi, *en passant*, anche il «de mi alma en el más profundo centro» di Giovanni della Croce (Giovanni della Croce 2010: 826). Il passaggio qui descritto è per altro cruciale per tutto il senso del viaggio dantesco. Posso solo accennare.

¹⁹ Oltre alle classiche pagine di John Freccero, molti spunti in Moevs 2005: 9, 85, 88, 95-96, 98, 100-105, 170, 179 etc. Di grande rilevanza per il tema anche Nayar 2014.

Ecco perché la condanna della cupidigia e di questa mala radice è un pilastro centrale del pensiero e della mistica cristico-politica del Poeta, e torna in svariati e cruciali luoghi dell'opera dantesca. Si ricordino almeno, senza pretesa di esaustività: *Cv.* IV XII 4ss.; *If.* I 49-60, 88-111 (il regno della lupa); *If.* VI 74-75; *If.* XII 49ss.; *If.* XV 68ss.; *If.* XVI 73ss.; *If.* XIX 90 ss.; *Pg.* VI 103ss. (ma cfr. tutta l'invettiva da 76ss.); *Pg.* XVI 82ss.; *Pg.* XX 10ss.; *Pg.* XXII 40ss.; *Pd.* V 79ss.; *Pd.* IX 142; *Pd.* XV-XVI; *Pd.* XVIII 121ss.; *Pd.* XV 97ss.; *Pd.* XVI; *Pd.* XXI 127-135; *Pd.* XXVII 121ss.; *Pd.* XXX 139ss.; *Mn.* I XI 11ss.; *Mn.* III X 14; *Ep.* VI 12-22; *Ep.* XI 4-11; ecc.²⁰

Ma, al di là delle citazioni esplicite, ripetiamo, il tema innerva, cristicamente o anti-cristicamente, tutto il percorso dantesco, *in primis* la *Commedia*, summa e compimento di una vita intera.

IL CRISTO MISTICO-CRITICO-POLITICO DI DANTE E LA TRIPLICE CUPIDIGIA

Il Cristo dantesco è, per così dire, triplice nella *Commedia*, secondo la cifra trinitaria costitutiva del poema e dell'esperienza dantesca: «Il Cristo dantesco è il Gesù storico, ma è il Cristo mistico, cosmico. E insieme il Cristo storico, da realizzare asintoticamente qui sulla terra, non solo nell'aldilà». (Vacchelli 2018: 85)

Il Gesù storico, la sua prassi mistica, amante, ma anche critico-politica non è mai dimenticata in Dante: è il Gesù della Trasfigurazione ma insieme della cacciata dei mercanti dal tempio. Tuttavia il Cristo di Dante non è solo il Gesù storico, ma è il Cristo risorto, mistico, eucaristico, vivente in ogni cuore, qui ed ora. Il 'Cristo reale', potremmo dire, senza restare prigionieri di una storia solamente cronologica (e senza mai rinnegare la storia, d'altro canto).

²⁰ Fondamentale per riferimenti e analisi sul tema *cupidigia*, Davis 1988: 23-133.

Il Cristo dantesco è anche una istanza non esclusivamente spirituale, interiore, ma eminentemente dialettica, cristico-politica, utopico-trasformativa, in grado di sovvertire e ripensare gli assetti mondani, nell'ottica degli ultimi, delle vittime, degli oppressi, dei tanti crocifissi della storia, come ci ha insegnato per esempio Jürgen Moltmann.²¹

Ecco allora che in Cristo, ancora una volta, critica profetica e utopia che spera e si incarna (senza essere fumosa e fantasiosa) si tengono insieme. Come ci ricorda il grande teologo e filosofo della liberazione, nonché martire Ignacio Ellacuría:

Il Gesù storico è chiamato a compiersi non solo nel Cristo della fede, ma anche nel Cristo storico, cioè nella storicizzazione visibile ed efficace dell'affermazione paolina che egli deve essere tutto in tutti e per tutto e che la vita reale degli uomini e delle istituzioni [...] non sia la vita nata dai suoi principi immanenti e peccaminosi, ma la vita nata dai principi che fanno nuove tutte le cose, che creano, rigenerano e trasformano tutto ciò che c'è di insufficienza, di peccaminosità nella vecchia creazione (Ellacuría 1992: 375).

In questo senso, ribadiamo ancora una volta, l'utopia è qui intesa come istanza reale, trascendente, ma anche storico-trasformativa: «non-luogo come potenza del negativo, come altro luogo da cui vedere il mondo. Ecco quindi la scissione, il conflitto (necessario), che non vuol dire violenza, ma forza, spirito di liberazione, principio-utopia, principio-speranza del veltro» (Vacchelli 2018: 38). Sempre nel linguaggio di Ellacuría, la profezia critica nega affermando e l'utopia afferma negando, in un circolo virtuoso dialettico dove l'una ha bisogno costitutivo dell'altra.

Potremmo anche dire che la *cupiditas* stessa ha, in Dante, una trilateralità, una sua perversa triadicità, come l'anti-trinità luciferina, per quanto

²¹ Cfr. almeno il decisivo Moltmann 1973, dove l'istanza del Cristo crocifisso è anche una teoria critica, che può modificare l'interiorità e l'esteriorità, l'egocentratura umana e le strutture ingiuste e 'omicide', tenendo insieme il piano verticale della spiritualità e quello orizzontale della storia, nel centro del croce.

il Poeta non espliciti questa triplicità in modo diretto, ma tra le righe. Si dà insomma:

a) una cupidigia come atteggiamento interiore, egoico-egoista, idolatra, predatorio e dominatore, presente, almeno potenzialmente, in ogni uomo, non come antropologia pessimista naturale, ma come elemento culturale ed acquisito;

b) una cupidigia che potremmo chiamare intra-storica, diacronica, una sorta di 'filo nero' che percorre la storia dell'uomo da Caino in avanti;

c) una cupidigia storica, che va concretizzandosi in un sistema predatorio di accumulo, che si manifesta soprattutto come un proto-capitalismo finanziario e manifatturiero, ma che contamina ogni cosa.

Come ricorda efficacemente Charles T. Davis:

l'avidità e la superbia di Firenze, pari a quella della Francia, sono un'evidentissima manifestazione sociale del peccato fondamentale della *cupiditas* umana, di quel male che si rivela nell'individuo, nella famiglia, nell'Impero e nella Chiesa. Dante non lamenta soltanto la condizione di Firenze, ma anche di tutta la Toscana, della Romagna, della Lombardia e della Marca Trevigiana, dell'Italia e del «buon mondo» di una volta che Roma «feo»; è convinto che dovunque l'antica virtù sia stata corrotta e messa in fuga dalla lupa dell'inferno (Davis 1988: 127).

In questa sintesi Davis coglie, almeno parzialmente, la natura complessa e polimorfica della *cupiditas* che, potenziale pervertimento interiore, operante diacronicamente nella storia dell'uomo, si storicizza in un sistema, quello della società mercantile, affaristica e utilitarista, che più di altri la ipostatizza come suo centro.

Nell'elenco dello studioso manca il livello economicistico dell'accumulo crematistico, che Dante, senza certo una chiara idea di una scienza economica, pure considera.

La denuncia di Dante (e prima di lui di Francesco, pienamente assunto nel poema, come cardine) è anche una teoria critica, per intuizioni (e fram-

menti forse), del passaggio epocale che renderà sistematico e strutturale ciò che da sempre pervade la storia umana, ma che ora più che mai ne diventa il motore. Questo ci aiuta, ancora una volta, a comprendere come la posizione dantesca non possa essere riduzionisticamente considerata ‘reazionaria’, passatista, ‘fuori dal tempo’, dal progresso, ecc., come tanta, troppa dantistica ha fatto, pur con lodevoli eccezioni.²² Più equilibrata la disanima di Tornotti, che parla piuttosto di un ‘conservatorismo dinamico’, meglio, per noi, profetico-utopico:

L’ideologia di Dante è un’“ideologia del passato”, non del presente, nel senso che egli si rivela un *laudator temporis acti*, celebratore del tempo antico, un tempo di valori cortesi-aristocratici di sobrietà di costumi e di ridotto dinamismo sociale. [Questo è evidente in *Pd.* XVI dove] il declino di Firenze è attribuito all’immigrazione dalla campagna del nuovo ceto mercantile, che ha “contaminato” l’antica classe dirigente. E come confermano anche i due canti dell’*Inferno* numericamente – e studiatamente – speculari [Tornotti sta parlando a partire da *Pd.* XV-XVI]: nel primo Brunetto Latini accusa la gente fiorentina di essere «avara, invidiosa e superba» (*If.* XV 68), nel secondo Dante “grida” contro il capitalismo fiorentino e la nuova classe imprenditoriale (*If.* XVI 73-74). Nell’ottica “conservatrice” di Dante, in cui l’evoluzione si configura come involuzione (corruzione) morale, l’espansione economico-finanziaria (condannata anche in *Cv.* IV XII 9) è la rovina delle comunità civili perché moltiplica i desideri e i conflitti. Ma il suo è, per così dire, un conservatorismo dinamico. Il passato, fortemente idealizzato, non è né un mondo a cui tornare né un “tempo da sogno” perduto per sempre, oggetto esclusivo di contemplazione e rimpianto; è invece il modello positivo sul quale si può e si deve costruire il futuro: una società, certo, anti-capitalistica e anti-mercantile ma, proprio per questo, giusta e ordinata, oggi diremmo a misura d’uomo. (Tornotti, 2005: 789)

²² In questa linea miniaturizzante e di storicismo banalizzato, ancora, molto recentemente, Marco Santagata. Bene invece comprendono la posizione dantesca, valutandone i presupposti etici, spirituali e critici, il già citato Auerbach, Dotti, Adriano Lanza, ecc.

Del resto, noi contemporanei del neoliberismo e del capitalocene, possiamo forse dubitare che la lupa dell'accumulo predatorio sia la vera protagonista del nostro sistema? E possiamo ancora accettarne oggi le logiche distruttive e inique?

DESIDERIO E POVERTÀ COME ISTANZE DI LIBERAZIONE

Diventa allora centrale nel pensiero di Dante la povertà, che in alcun modo è miseria e pauperismo, ma piuttosto distacco, come via pratica, critica, politica ed insieme contemplativa, mistica ed utopico-trasformativa. Così similmente in Meister Eckhart (cfr. Moevs 2018) e in Francesco (cfr. anche *Pd.* XI 64-75). Naturalmente la povertà è nella sua essenza cristica, via del Cristo e della sua *kenosis* (cfr. almeno *Fil.* 2 7; *2 Cor.* 8 9), via delle Beatitudini (cfr. la struttura del *Purgatorio*), via dello spirito, ma di cui Dante cerca di indagare anche la valenza umana, antropologica, di liberazione. All'interno di questa visione, parole come 'cortesia', 'larghezza', 'magnanimità', 'misura', ecc., trovano una loro collocazione morale, ma anche politica, interiore, e spirituale. Il sistema della quantità e del capitale viola proprio questi valori, e su tutti la misura e il limite (cfr. Latouche 2012), come i celeberrimi versi infernali denunciano:

«La gente nuova e i sùbiti guadagni
orgoglio e dismisura han generata,
Fiorenza, in te, sì che tu già ten piagni».

(*If.* XVI 73-75)

Per altro in Dante la critica della *cupiditas* non significa affatto mortificazione del desiderio, ma sua rettificazione e suo compimento, come ben mostra il *Paradiso* regno desiderante per antonomasia e dove la semantica del 'disìo' è massima (a differenza della penuria infernale e maggiore anche rispetto al *Purgatorio*).²³ Questa configurazione del desiderio

²³ «Al vocabolario del desiderio appartengono i sostantivi *voglia, desiderio/di-*

trova anche il suo inveroamento in una idea della volontà e del libero arbitrio, come spazio reale della sinergia tra l'uomo e Dio (*Pg.* XVI-XVII-XVIII). Dante ci consegna una pienezza dell'umano che non è mai senza il divino (o il mistero), una spiritualità integrale che sembra sempre aperta, sempre oltre, rilanciata da un desiderio non possessivo, ma, piuttosto, erotico-agapico, pacificato e infinito insieme. Un viaggio che il Poeta tratteggia come possibilità per tutti, e non privilegio di pochi gnostici.

Dante insomma ci ricorda che l'uomo è tale solo se «naturalmente è compagnevole animale» (*Cv.* IV IV 1), cioè uomo di relazioni, con se stesso, col mondo e la politica, e con il mistero.

La sua poesia profetica e utopica è per la vita, per l'amore e la giustizia.

LA VIA NEGATIVA E PARADOSSALE DELLA SELVA OSCURA

Sulla natura pratico-trasformativa, di risveglio, di salvezza (tanti possono essere i linguaggi) della *Commedia* si è scritto molto,²⁴ anche se molto resta da fare. Gli spunti che possono venirci dall'opera-mondo dantesca sono pressoché infiniti. È compito proprio di un'ermeneutica attenta anche alla dimensione profetico-utopica quello di rinvenirli, attualizzarli, prolungarli, come si diceva all'inizio.

Tra le molteplici suggestioni possibili, scegliamo qui quella della 'selva oscura' che, come grande immagine iniziale del poema, non solo è fissa nella nostra memoria, ma possiede anche una primazia pratica e immaginifica indubitabile. Dante ci ricorda la necessità misteriosa, paradossale, cristica (ancora una volta) della selva oscura.

siderio, disire/disiro, disio disianza, gli aggettivi desideroso/disideroso, disioso e i verbi disiare, disirare, desiderare/disiderare oltre a forme isolate quali talento, brama, bramare e cupido, cupidigia. Le presenze di voglia sono 7 nell'Inferno, 20 nel Purgatorio e 26 nel Paradiso; quelle di disio, desiderio/disidero e derivati rispettivamente 19, 31 e 58. Sommando le sue serie si ottengono 26, 51 e 84 presenze nelle tre cantiche per un totale di 161 ricorrenze per tutto il poema». (Pertile 2005: 19)

²⁴ Oltre a Moevs 2005 e 2018, ricordo qui almeno Trione 2017.

Potremmo dire che Dante vede la selva oscura sua e del suo tempo, e non indietreggia di fronte a questa tremenda negatività. Anzi parte da lì. E dall'altra, paradossalmente (e non solo), Dante intra-vede e ci invita a vedere meglio la nostra selva oscura, interiore ed epocale. Dante ci invita a vedere la nostra indifferenza, la nostra ignavia: mentre il pianeta va in pezzi, predato; mentre le disuguaglianze crescono sempre più a vantaggio di pochissimi e a danno dei più, noi invece, troppo spesso, 'dormiamo', spettatori assuefatti e rassegnati. Rischiamo di essere i nuovi ignavi, «questi sciaurati, che mai non fur vivi» (*If.* III 64). Dante 'mette all'inferno', cioè giudica con criteri etici, umani, spirituali il 'regno della lupa', fin dal I canto dell'*Inferno*, la follia di un mondo che ha mercificato e quantificato tutto, al laccio dell'idolo denaro e oggi anche dell'algoritmo imperante. Ma Dante ci ricorda che questa è la 'versione infernale' dell'uomo. L'uomo è anche trasformazione (*Purgatorio*) e compimento (*Paradiso*). L'uomo può risvegliarsi alle profondità di se stesso, del mondo e dell'altro – come fratello e sorella – e all'inquantificabile, che è il divino, il mistero, l'indicibile. Dante ci chiama al risveglio. Il «mi ritrovai» di *If.* I 2 è appunto anche un ritrovamento, e non solo psicologico, ma critico, spirituale e mistico.

La selva oscura del resto è un'immagine infinita, archetipica, che viene da zone della realtà più profonde di quelle di una 'semplice fantasia'. L'immaginazione di Dante è creatrice, ed è anche una facoltà spirituale. Abbiamo perso cognizione di queste realtà, che sono ben vive e reali invece per gli antichi, per i medievali, per i mistici d'Occidente e d'Oriente. Ma anche Vico e Leopardi, pur se in modi anche molto diversi, comprendevano bene tutto ciò. Allora la selva oscura da una parte dice negatività, male, peccato, angoscia, disorientamento, ma dall'altra è una «noche oscura», che fa rima con «dichosa ventura», per dirla con Giovanni della Croce (2010: 1992), l'*auctoritas* in materia. Anche Dante è molto esplicito in merito, se lo leggiamo solo con attenzione. La selva «tant'è amara che poco è più morte; / ma per trattar del ben ch'i' vi trovai, / dirò de l'altre cose ch'i' v' ho scorte (*If.* I 7-9). Chiarissimo quindi: la selva è terribile, mortale, ma è anche altra dimensione, nube oscura,

crescita e ulteriorità divino-umana, «profonde caverne» dell'anima (Giovanni della Croce 2010: 826), mistero. Il testo più importante per Dante, la *Bibbia*, conosce bene questa misteriosa realtà. Citiamo, tra i molti luoghi possibili, *Deuteronomio* 5 22: «Sul monte il Signore disse, con voce possente, queste parole a tutta la vostra assemblea, in mezzo al fuoco, alla nube e all'oscurità». Ma potremmo ricordare altri autori familiari a Dante, come lo pseudo-Dionigi Aeropagita, Bonaventura, Bernardo, ecc. Quello che ci viene suggerito da questi spiriti sembra quasi un: *non intratur in veritatem, nisi per obscuritatem*. Nel nostro mondo di effetti speciali, di continui abbagli, di veglie troppo luminose, di 'realtà aumentate', abbiamo dimenticato la potenza benefica, anche se ardua, delle notti oscure dell'anima, della mente, del corpo, del silenzio.

Lo sguardo profetico del Poeta non è una preveggenza, ma piuttosto una dimensione di straordinaria intensità. Dante non è un indovino – quelli stanno all'*Inferno* – non è un 'Nostradamus', ma conosce gli abissi del cuore umano. Ecco allora che il cannibalismo di Ugolino, gli uomini criogenati e 'resi pezzi' nella morsa ghiacciata del Cocito, la furia fredda e accesa dell'odio e di una ragione fraudolenta e perversa generano le immagini finali, 'luciferine' degli ultimi canti della *Commedia*. Non è ancora Auschwitz, ma noi, che rileggiamo Dante dopo Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, non possiamo non rabbrivire e non tremare di fronte a quei versi. Il tempo 'si cortocircuita'. Dante 'cresce con chi lo legge', per parafrasare Gregorio Magno, per il quale *Scriptura crescit cum legentibus*. Cresce Dante e soprattutto cresciamo noi, in visione, in consapevolezza. E in amore, se comprendiamo bene che questo è l'inferno e che l'uomo non è solo e tanto l'inferno.

Entrare nella selva oscura, che è abisso di non senso, ma anche via della croce, dialettica e potenza del negativo, significa dimorare in questi luoghi abissali, per assumerli e trascenderli. Il Poeta ci ricorda la dignità e la possibilità infinite dell'uomo. Il suo viaggio sprofonda negli abissi, per risalire sul monte della trasformazione ed arrivare ad un incontro con se stesso, con il cosmo, con gli altri uomini e con il mistero divino. L'uomo per Dante è anche *capax Dei*, 'capace di Dio', vaso del

divino. In questo senso il Poeta sembra continuamente dirci: non vedi com'è misera e sottodimensionata la tua versione infernale? Perché non ti risvegli alla tua reale natura? Perché non scendi in profondità e in trascendimento dentro di te, dentro la materia, la natura e in quel mistero indicibile che sta in nessun luogo e ovunque?

La selva oscura allora è anche questo: profezia critica di un'interiorità chiusa in se stessa, egoista e da guarire, di un'epoca malata, ingiusta e da riformare radicalmente; ed insieme misterioso inizio di un'utopia: la discesa agli inferi, anche cristicamente, è ineludibile. Il viaggio dentro la selva, dentro gli inferi è anche un'incarnazione totale, un'assunzione di tutto, per vederlo, criticarlo (dove necessario), liberarlo, viverlo. Insieme questa discesa nella profondità è rivelativa di altre forze, non solo negative e contrarie, ma misteriosamente salvifiche. Poca importa qui che siano di un inconscio numinoso e transpersonale o del divino. Vanno contattate e incontrate. E la sola via della luce non basta. Alla candida rosa della dissoluzione della cupidigia si arriva solo attraverso la selva oscura.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AUERBACH, E. (1995): *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli.
- DAY, W.R. JR. (2015): in *Dante in Context*, edited by Z. G. Barański and L. Pertile, Cambridge, Cambridge University Press.
- DAVIS, C. T. (1988): *L'Italia di Dante*, Bologna, il Mulino.
- DE SUTTER, L. (2018): *Narcocapitalismo. La vita nell'era dell'anestesia*, Ombre Corte, Verona.
- DUSSEL, E. (2009): *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta.
- ELLACURIA, I. (1992): *Utopia e profetismo*, in *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Roma, Borla/Cittadella.
- GIOVANNI DELLA CROCE (2010): *Tutte le opere*, Milano, Bompiani.
- HILLMAN, J. (2003): *Il Potere*, Milano, Rizzoli.
- HUIZINGA, J. (1998): *L'autunno del Medioevo*, Milano, Rizzoli.
- LATOUCHE, S. (2021): *Limite*, Torino, Bollati Boringhieri.
- MANCINI, R. (2019a): *La fragilità dello spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Milano, Franco Angeli.
- MANCINI, R. (2019b): *Utopia. Dall'ideologia del cambiamento all'esperienza della liberazione*, Cengia (VR), Gabrielli Editori.
- MAZZOTTA, G. (1979): *Dante, Poet of the Desert: History and Allegory in the Divine Comedy*, Princeton, Princeton University Press.
- MOEVS, C. (2005): *The Metaphysics of Dante's Comedy*, Oxford–New York, Oxford University Press.
- MOEVS, C. (2018): «Dante and Eckhart on Creation and Participation», *Medieval Mystical Theology*, Volume 27, Issue 2, leggibile all' <https://www.tandfonline.com/eprint/GZiVDZPKy5zYzwn35Zy7/full>

- MOLTMANN, J. (1973): *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana.
- MOORE, J.W. (2017): *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte.
- NAYAR, S.J. (2014): *Dante's Sacred Poem. Flesh and the Centrality of the Eucharist to The Divine Comedy*, London-New York, Bloomsbury.
- PANIKKAR, R. (2000): *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milano, Jaca Book.
- PANIKKAR, R. (2012): *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, Milano, Jaca Book.
- PETRELLA, R. (2017): *Nel nome dell'umanità. Un patto sociale tra tutti gli abitanti della terra*, Trento, Il Margine.
- PERTILE, L. (2005): *La punta del disio. Semantica del desiderio nella Commedia*, Fiesole [FI], Cadmo.
- SANTAGATA, M. (2012): *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori.
- TORNOTTI, G. (2005) [a c.]: *La mente innamorata. Divina Commedia*, Milano, Bruno Mondadori.
- TRIONE, F. (2017): *La Poetica dell'Affetto. Estetica religiosa nella Divina Commedia*, Ravenna, Longo Editore.
- VACCHELLI, G. (2015): *L'«attualità» dell'esperienza di Dante. Un'iniziazione alla Commedia*, Milano-Udine, Mimesis.
- VACCHELLI, G. (2018): *Dante e la selva oscura*, Bergamo, Lemma Press.
- VICO, G. (1744): *Scienza Nuova* [consultabile online online all'indirizzo www.ispf-lab.cnr.it/2015_101.pdf].

