

CONCETTO MARTELLO

Il disordine morale come male radicale nel 1 canto della «Commedia»

In

Le forme del comico

Atti delle sessioni parallele del XXI Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Firenze, 6-9 settembre 2017

a cura di Francesca Castellano, Irene Gambacorti, Ilaria Macera, Giulia Tellini

Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2019

Isbn: 978-88-6032-512-9

Come citare:

http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=1164 [data consultazione: gg/mm/aaaa]

Il disordine morale come male radicale nel 1 canto della «Commedia»

Delle tre fiere che impediscono a Dante di tornare sulla «diritta via» nel 1 canto dell'Inferno, e proemio dell'intera «Commedia», è la lupa che appare la più pericolosa. Rappresenta la cupidigia, che è per il Poeta la radice di tutti i mali e la causa del disordine morale che indebolisce il "tessuto" sociale dell'Italia del XIV secolo. Tale stato non è solo un peccato dell'individuo ma si traduce anche in disordine politico, movente privilegiato dell'ispirazione dantesca.

La *Commedia* si può leggere come una sorta di *summa* del pensiero filosofico di Dante, a prescindere dall'inestimabile valore letterario del poema. In questa prospettiva si comprende la compresenza e l'integrarsi in esso dei due fondamentali "percorsi" seguiti dalla riflessione dell'Alighieri, l'uno inerente alle sue ambizioni teoretiche, l'altro riconducibile ai suoi interessi pratici, entrambi sorretti da motivazioni che si "intrecciano" e si confondono, pur restando distinte, e che fanno capo alla sua esperienza esistenziale, caratterizzata da molteplici e forti passioni, dalle più personali, a partire dalle quali si evidenzia come imprescindibile una domanda di senso e di consolazione, a quella politica, che gli impone l'applicazione al degrado morale e civile da cui si sente circondato di un senso critico capace di promuovere l'adeguazione dell'ordinamento sociale e umano all'ordine cosmico e spirituale. Gli interessi che tali "percorsi" manifestano riguardano quindi la teologia, fondamento e culmine della scienza, e le "ricadute" etico-politiche di essi, terreno di confluenza e di mediazione delle tradizioni che permeano gli ambienti culturali che Dante frequenta, l'agostiniana e l'aristotelica¹.

In questo senso Bruno Nardi già quasi un secolo fa evidenzia l'interpretazione tommasiana, recepita dal Poeta, dell'idea tradizionale della caduta dell'uomo dalla perfezione edenica a seguito del peccato come causa della perdita del *bonus naturae* che in virtù della grazia divina lo aveva reso immortale e autosufficiente e del conseguente emergere della sua condizione naturale di animale razionale che trova nella socialità lo strumento per lenire le conseguenze delle sue imperfezioni². Su tale base Dante coglie la radice etica del suo impegno civile, così come della motivazione politica delle sue opere della maturità, e della *Commedia* in particolare. A fronte di un'onto-teologia esemplata su un modello teoretico che resta ancorato all'impostazione tradizionale del pensiero religioso e filosofico dell'Occidente medievale di lingua latina, in quanto include gli elementi naturalistici e l'approccio "analitico" della scienza in una visione gerarchica e partecipativa dell'universo spirituale, la sua riflessione pratica, e in particolare l'etica in quanto fondamento e ragion d'essere della politica, costituisce una prospettiva critica sul presente, in virtù della quale si allinea alle tendenze più innovative del "panorama" politico-culturale, e culturale *tout court*, convergenti nella rivendicazione di un'ampia, se non totale, autonomia dei saperi razionali rispetto

¹ Cfr. RUEDI IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1996, pp. 117-173; ID., *Des laïcs philosophant*, in *Le défi laïque*, éd. par Ruedi Imbach, Catherine König-Pralong, Paris, Vrin, 2013, pp. 33-98; ID., *La philosophie dans le cours princières européennes (XIIIe et XIVe siècles). Esquisse d'une problématique*, ivi, pp. 99-122; GIANFRANCO FIORAVANTI, *Fare filosofia*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 123-161.

² BRUNO NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», LXXVIII, 1921, pp. 1-52, rist. in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 215-275; cfr. anche CARY J. NEDERMAN, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian tradition in Medieval Political Thought*, in «Journal of the History of Ideas», XLIX, 1988, p. 6.

alla fede come presupposto per la messa in questione delle pretese ierocratiche, in netta antitesi agli ambienti curialisti e alla loro strenua difesa della *plenitudo potestatis* del pontefice³.

A tal proposito sarebbe certo un errore “vedere” nel pensiero di Dante due direzioni contrapposte e contraddittorie, perché la valenza teoretica di esso, che determina la struttura dell’essere come Verità e Bene, esprime un “ideale regolativo”, per così dire, cui uniformare la realtà umana, corrotta a causa della sua naturale inclinazione al peccato. E tuttavia non si può non rilevare che, fermo restando il ruolo profetico della poesia, la subordinazione netta e inequivocabile della filosofia alla teologia che caratterizza la “visione” dantesca dell’*universitas rerum* lascia il posto, nel pensiero etico-politico e nella conseguente azione dell’Alighieri soggetto culturale “laico”, alla rivendicazione di una totale autonomia della prassi dall’autorità spirituale, e di conseguenza della valorizzazione della capacità dell’uomo, naturale come la sua imperfezione e anzi su di essa basata, di costruire per sé, per quanto è possibile, una felicità terrena, in virtù degli insegnamenti dei filosofi, soprattutto dell’*Etica nicomachea* e della *Politica* di Aristotele, «maestro di color che sanno»⁴, e quindi il Filosofo per eccellenza⁵.

L’“impronta” aristotelica sul “terreno” etico-politico della pur più ampia e complessa ispirazione poetica dell’autore della *Commedia* risulta evidente già in un sommario confronto tra la classificazione dei peccati espressa nell’*Inferno* e quella del *Purgatorio*⁶. Da tale comparazione infatti si palesa una significativa, sebbene non piena, corrispondenza tra le trasgressioni meno gravi, in quanto evidentemente più prossime ai vizi naturali dell’uomo (in specie i cosiddetti “capitali” tra essi), punite nella parte “alta” della cavità infernale, fuori dalla città di Dite, e le colpe espiate nel *Purgatorio*, mentre si evidenzia una differenza marcata tra le une e le altre e i peccati puniti nella parte “bassa” dell’*Inferno*, cioè quelli più gravi, che non possono essere espiati in alcun caso in un

³ Troviamo l’espressione *plenitudo potestatis* già in BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De consideratione ad Eugenium Papam*, PL 182, 2, 8, 16, 752 – 3, 4, 14, 766; *Ep.* 131, 132, ivi, 286-287, e in un’accezione tecnico-giuridica, ricavata da precedenti formulazioni come *plena potestas*, *plenaria potestas*, *summa potestas*, *superlativa auctoritas*, *plenaria auctoritas*, nella letteratura canonista della seconda metà del XII secolo, sulla quale si può cfr. JOHN A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, in «Traditio», XX, 1964, pp. 252-253 (179-317); il significato di tale espressione tende a corrispondere perfettamente a quello di sovranità in quanto tale nel corso del pontificato di Innocenzo III, che ribadisce la cosiddetta “dottrina delle due spade”, cioè del potere spirituale e del temporale, spettanti entrambi al pontefice, che esercita in modo diretto solo il primo e attraverso l’intermediazione dei principi laici il secondo (Cfr. PIETRO ZERBI, *Papato, impero e “respublica christiana” dal 1187 al 1198*, Milano, Vita e Pensiero, 1955, pp. 170-173), ed è fissato nella professione di fede del Concilio di Lione del 1274, convocato per regolare i rapporti tra la Chiesa latina e la greca, come riferito alla supremazia del potere papale sugli altri poteri ecclesiastici. La stabilizzazione semantica che ne scaturisce si manifesta nella letteratura teologica *contra graecos* prodotta intorno alla metà del XIII secolo, tutta riconducibile all’attività culturale dell’ordine domenicano, di cui si possono ricordare un anonimo *Tractatus contra Graecos*, ed. P. Stevartius in *Tomus singularis insignium auctoris tam Graecorum quam Latinorum*, Ingolstadt, ex Typographia Ederiana apud Elisabetham Angermariam, 1616, pp. 535-631, il *Libellus de fide sanctae Trinitatis* di NICOLA DI COTRONE e il *Contra errores Graecorum* di TOMMASO D’AQUINO, editi da PALÉMON GLORIEUX in *Monumenta Christiana Selecta*, Paris, Desclée, 1957; a questo proposito cfr. ANTOINE DONDAINE, «*Contra Graecos*». *Premiers écrits polémique des Dominicains d’Orient*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXI, 1951, pp. 320-446; nell’ambito di tale letteratura gli argomenti addotti a sostegno della *plenitudo potestatis* papale seguono un percorso argomentativo comune: essendo Pietro il capo degli apostoli e il vicario di Cristo, il papa, successore di Pietro, è il capo di tutti i vescovi e a lui spetta quindi la pienezza del potere (cfr. JOHN A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, cit., pp. 265-268).

⁴ DANTE ALIGHIERI, *Inferno* IV, 131.

⁵ Sul tema riguardante l’immagine di Aristotele nell’opera di Dante, mi permetto di rinviare a CONCETTO MARTELLO, *Aristotele in Dante*, in «Le Forme e la Storia», n.s., IX, 2016, pp. 75-103.

⁶ Cfr. EDWARD MOORE, *The Classification of Sins in the «Inferno» and «Purgatorio»*, in *Studies in Dante. Second Series. Miscellaneous Essays*, Oxford, Clarendon, 1899, pp. 152-209; ALISON MORGAN, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge, Univ. Press, 1990, pp. 129-133 (108-143).

tempo finito, e sono esplicitamente classificati da Dante, per bocca di Virgilio, secondo la tripartizione dei vizi esposta da Aristotele nell'*Etica nicomachea*⁷. Nell'XI canto dell'*Inferno* il Poeta chiede il perché di questa distinzione alla sua guida, che gli rimprovera di aver dimenticato l'insegnamento dello Stagirita, che in quella che Virgilio definisce «la tua etica» indica i comportamenti più biasimevoli nell'*akrasìa*, nella *kakìa* e nel *theriotès*, che Dante traduce rispettivamente con «incontinenza», «malizia» e «matta bestialità»⁸.

La prassi è quindi lo strumento razionale per imporre l'ordine, che la razionalità recepisce e mutua dall'armonia dell'essere necessario, al contingente, e in specie all'umanità, che tende alla corruzione dei costumi. Si tratta di un processo tutto naturale e mondano, in quanto legittimato dalla ragione, e che trova il suo punto di partenza nel *deficit*, ricavato dall'etica, di discernimento e autocontrollo riscontrabile nei comportamenti individuali inadeguati e il suo "sbocco" nell'ordinamento sociale e politico, unica garanzia possibile della sicurezza e del benessere di ciascuno: quindi dalla solitudine e dall'infelicità al completamento e alla realizzazione piena dell'umanità di ogni uomo, dal disordine morale all'ordine politico, dalla "radice" del peccato ai "frutti" della giustizia possibile, condizione necessaria, seppure non sufficiente, della salvezza, in quanto immagine riflessa dell'ordine cosmico. La valenza teologica e l'"impronta" pratica sono aspetti complementari del viaggio, immaginato da Dante, nell'oltretomba, distinguibili, seppure artificialmente, e perfino eterogenei sul piano teorico e dell'ispirazione poetica ma inclusi entrambi nel processo di rigenerazione umana, vissuta dal Poeta come riscatto personale, e insieme di purificazione spirituale che la *Commedia* rappresenta nel suo sviluppo, secondo cui le motivazioni, gli interessi e i conflitti mondani costituiscono l'"asse portante" della struttura narrativa delle prime due cantiche e "accompagnano" l'approssimarsi di Dante alla "visione" irenica dell'Assoluto almeno fino all'ottavo cielo.

A riprova della "cifra" totalizzante di tale percorso, ne ritroviamo il punto di partenza nel canto iniziale della prima cantica, nonché proemio dell'intero poema. Qui Dante esprime le motivazioni più "vive" del suo progetto poetico nei termini delle loro valenze pratiche. Se la *Commedia* rappresenta itinerario di redenzione dal peccato alla grazia e il cammino dell'intera umanità, il I canto dell'*Inferno* segna la "cifra" escatologica e la sensibilità teologica del Poeta ma nel contempo indica la via della felicità terrena possibile, consistente nell'universalità del valore morale e civile della "dimensione" sociale dell'uomo e coincidente, o quanto meno parallela, rispetto al primo tratto dell'ascesi spirituale. Le tre fiere che impediscono a Dante di uscire dalla "selva oscura" e di dirigersi al vicino colle dalla cui vetta sta sorgendo il sole in un giorno di primavera del 1300 rappresentano i vizi che ancorano l'uomo al peccato e gli impediscono di intraprendere, attraverso l'esercizio della ragione, la via della piena realizzazione delle sue potenzialità naturali, rappresentata dalla sommità del colle illuminato dal sole di un nuovo giorno, contrapposto all'oscurità della selvaggia foresta in cui il Poeta immagina di trovarsi⁹.

Di tali fiere la prima che si frappone al suo cammino è un'agile lonza dal pelo maculato, a causa della quale è tentato di tornare indietro («ed ecco, quasi al cominciar de l'erta, / una lonza leggiera e presta molto, / che di pel macolato era coverta, / e non mi si partia dinanzi al volto, / anzi 'mpediva tanto il mio cammino, / ch'fui per ritornar più volte volto»). La belva, che rappresenta la lussuria, impaurisce quindi Dante ma non al punto da impedirgli di proseguire, anche grazie

⁷ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VII 1, 1145a, 15-6.

⁸ DANTE ALIGHIERI, *Inferno* XI, 76-82.

⁹ Ivi, I, 1-30.

all'incoraggiamento che gli infondono la luce dell'incipiente giorno e la bella stagione («temp'era dal principio del mattino / e 'l sol montava 'n su con quelle stelle / ch'eran con lui quando l'amor divino / mosse di prima quelle cose belle; / sì ch'a bene sperar m'era cagione / di quella fiera a la gatta pelle / l'ora del tempo e la dolce stagione»), anche se immediatamente dopo gli appare sulla strada un leone («ma non sì che paora non mi desse / la vista che m'apparve d'un leone»), figura poetica della superbia, vizio che esprime più d'ogni altro l'atteggiamento anti-sociale delle classi egemoni nella civiltà feudale. Il leone, per la maestosità della sua mole e l'aggressività con cui si muove verso il Poeta, lo impaurisce molto e gli provoca la sensazione che perfino l'aria tremi («questi pareva che contra me venisse / con la test'alta e con rabbiosa fame, / sì che pareva che l'aere ne tremasse»); ma è soprattutto una lupa, espressione dell'avarizia e della conseguente cupidigia, cause fondamentali e peculiari della corruzione dei costumi delle nuove *élites* “borghesi” e che quindi appaiono a Dante condizioni privilegiate del degrado della civiltà urbana in cui vive e si è formato culturalmente. Per l'aspetto famelico, a causa della sua magrezza, e la bramosia, per la quale tanti hanno già sofferto, lo induce a perdere ogni speranza di procedere verso il colle illuminato dal sole («ed una lupa, che di tutte brame / sembrava carca ne la sua magrezza, / e molte genti fé già viver grame, / questa mi porse tanto di gravezza / con la paura ch'uscia di sua vista, / ch'io perdei la speranza de l'altezza»). E nello stesso modo in cui qualcuno che perde tutti i beni che in precedenza ha acquisito si dispera, Dante si mostra disperato per la forza intimidatoria di quest'ultima belva, che, venendo contro di lui, lo spinge nuovamente nell'oscurità («e qual è quei che volentieri acquista, / e giugne il tempo che perder la face, / che 'n tutti i suoi pensier piange e s'attrista, / tal mi fece la besta senza pace, / che venendomi 'ncontro a poco a poco / mi respigneva là dove 'l sol tace»)¹⁰.

Se il peccato è per Dante fondamentale disordine morale, incapacità da parte dell'individuo di adeguare i propri comportamenti alla razionalità attraverso cui si manifesta nella società umana la Verità come Bene, la lupa/cupidigia è da lui presentata come la principale causa di tale disordine e si configura come “radice” e “contenitore” di tutti gli altri peccati, rappresentati dalla lonza/lussuria, che esprime le conseguenze peccaminose della finitezza naturale dall'uomo, e del leone/superbia, “emblema” del degrado dei ceti dirigenti di estrazione feudale. Dalla condizione di solitudine esistenziale e di sofferto isolamento morale si può venir fuori in virtù della razionalità filosofica, che accomuna antichi e “moderni”, pagani, cristiani e infedeli¹¹, ed è prerequisite privilegiato per la ricezione della grazia divina e per l'accesso ai suoi benefici. Ma ragione è innanzitutto, se non soprattutto, il mezzo attraverso cui l'individuo riconosce la dimensione sociale della natura umana e lo “sbocco” di ogni tentativo di superare i propri limiti comportamentali e le

¹⁰ Ivi, I, 31-60.

¹¹ È alla luce di questa consapevolezza che Anselmo nel *Cur Deus homo* immagina che il suo confratello e interlocutore Bosone lo esorti a usare il linguaggio degli infedeli: «aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus. Et si quid responderis cui auctoritas obsistere sacra videatur, liceat illam mihi obtendere, quatenus quomodo non obsistat aperiatis» (ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I 3, in *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1968, vol. I, 50, 16-22); non molto tempo dopo Abelardo esorta a rileggere Platone, «maximus philosophorum [...] qui testimonia sanctorum patrum prae caeteris gentium philosophis fidei christianae accedens, totius trinitatis summam post prophetas patenter edocuit, ubi uidelicet mentem, quam “noym” uocat, ex deo natum atque ipsi coaeternam esse perhibuit, id est filium, quem sapientiam dicimus, ex deo patre aeternaliter genitum» (PETRUS ABAELARDUS, *Theologia “Summi boni”*, I 36, ed. Eloi Marie Buytaert, Constant J. Mews, in *Opera Theologica III*, CCCM 13, Turnhout, Brepols, 1987, 99, 349-354).

proprie debolezze attraverso l'impegno civile e politico. È solo attraverso tale impegno, infatti, che è possibile ridimensionare l'influenza sulla società della cupidigia, che corrompe la volontà e le prospettive degli uomini, rendendoli irragionevoli e malvagi.

L'immaginario itinerario di redenzione che Dante traccia nel I canto dell'*Inferno*, dal disordine all'ordine, trova il suo primo "segmento" e la sua fondamentale legittimazione sul piano mondano, come processo, guidato dalla ragione, dalla solitudine del peccato e dall'infelicità alla realizzazione della natura sociale dell'uomo, condizione della felicità terrena. Il compimento di questo primo "tratto" non esaurisce il "cammino" attraverso cui ciascuno è in grado di affrancarsi dall'acquiescenza al peccato e dalla paura, ricevendo la grazia della beatitudine spirituale; ma per Dante esso è parzialmente autonomo dalla fede, in quanto espressione della ragione naturale, alla luce della quale è stato prodotto, prima della, e indipendentemente dalla, nascita del Cristo, l'impero romano, unico esempio di monarchia universale realizzata storicamente, e del tutto autonomo dalle ingerenze del ceto ecclesiastico, per cui si è parlato e si continua a discutere del possibile ascendente che su di lui esercita il cosiddetto "averroismo latino", e l'"averroismo" politico in particolare¹², anche se una tale influenza, che non può essere esclusa *a priori* e *in toto*, non appare certo organica all'interno di un contesto culturale in cui l'Alighieri può trovare in fonti più "ortodosse", per così dire, e quindi pienamente adeguate alle esigenze teoriche di un autore di formazione guelfa, per quanto in posizione critica nei confronti delle prospettive ierocratiche, quanto gli è utile al fine di giustificare la distinzione tra le funzioni epistemiche che sostengono gli interessi filosofici e i bisogni teorici legati alla prassi, e conseguentemente la netta separazione dell'ambito del potere civile da quello dello spirituale, senza tuttavia alterare il "conciliazionismo" della cultura scolastica, cui indubbiamente si sente legato, e senza rinunciare all'ideale teocratico.

Nel *figmentum* letterario Dante, cercando di sfuggire alle fiere, vede davanti a sé una figura umana, che non riconosce ma cui chiede aiuto («"miserere di me", gridai a lui, / "qual che tu sii, od ombra od omo certo"»). Questi risponde di non essere più in vita e, pur non pronunciando il suo nome, si presenta e si fa riconoscere come Virgilio: lombardo di nascita, vissuto nell'età di Cesare e Augusto «nel tempo de li dei falsi e bugiardi», cantore di Enea, sfuggito all'incendio che conclude la guerra di Troia¹³. Egli chiede a Dante perché receda dall'intento di scalare il colle in cui si trovano le condizioni di ogni gioia, e quindi sia della felicità terrena sia della beatitudine spirituale («ma tu perché ritorni a tanta noia? / Perché non sali il diletto monte / ch'è principio e cagion di tutta gioia?»). Il Poeta, che riconosce la grandezza dell'interlocutore, che chiama "maestro", in quanto modello di quello stile letterario per cui anch'egli è celebrato, risponde indicando la lupa come causa principale delle sue titubanze e del suo timore («vedi la bestia per cu'io mi volsi; / aiutami da lei, famoso saggio, / ch'ella mi fa tremar le vene e i polsi»). Il Maestro da parte sua conferma i timori di Dante e gli suggerisce di cambiare strada se vuole sottrarsi alle insidie del luogo oscuro e

¹² Cfr. JÓZSEF NAGY, *Dante e Marsilio: dalla trascendenza all'immanenza (Monarchia; Defensor pacis)*, in *In memoriam Hajnóczy Gábor*, ed. Armando Nuzzo, Judit W. Somogyi, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, Bölcsészettudományi Kar, 2008, pp. 187-200; sul tema si è svolto più recentemente un Convegno di Studi su *Dante et l'averroïsme*, organizzato da Jean-Baptiste Brenet, Alain de Libera, Pasquale Porro e Irène Rosier-Catach (Parigi, 12-13 maggio 2015) e di cui si attendono gli Atti; tra le relazioni, affrontano più direttamente il tema del rapporto del Poeta con l'aristotelismo radicale quelle di Enrico Fenzi (*Dante e l'averroïsme: nascita e storia di una questione controversa*), di Gianfranco Fioravanti (*Dante e la storiografia sull'Averroïsme*), di Luca Bianchi (*"Puro atto": Dante, l'averroïsme et les substances séparées*), di Pasquale Porro (*Dante antiaverroïste? Le projet du Banquet entre élitisme philosophique et limitation du désir naturel de savoir*) e di Andrea Tabarroni (*Dante e Marsilio: due vie alla naturalizzazione della politica*).

¹³ DANTE ALIGHIERI, *Inferno* I, 65-75.

selvaggio («A te convien tenere altro viaggio», / rispose, poi che lagrimar mi vide, / “se vuo’ campar d’esto luogo selvaggio”»), e soprattutto della lupa, a causa della quale egli ha chiesto aiuto e che, per non consentire a nessuno di passare, è disposta anche ad ucciderlo («ché questa bestia per la qual tu gride, / non lascia altrui passar per la sua via, / ma tanto lo ’mpedisce che l’uccide») e ha un’indole talmente famelica che non riesce mai a soddisfare, per cui dopo ogni pasto la sua bramosia aumenta («e ha natura sì malvagia e ria, / che mai non empie la bramosa voglia, / e dopo ’l pasto ha più fame che pria»)¹⁴.

E tuttavia Virgilio non si limita a riconoscere lo strapotere della lupa, adusa ad accoppiarsi con altri animali, e piuttosto preconizza il provvido intervento di un cane da caccia, che la ucciderà («molti son li animali a cui s’ammoglia, / e più saranno ancora infin che ’l veltro / verrà, che la farà morir con doglia»). Se la lonza, il leone e la lupa, che Dante incontra sul suo cammino, rappresentano i vizi che spingono l’uomo a peccare, corrompendo le basi morali della società, e in particolare la terza di tali fiere esprime l’exasperato “protagonismo” dei ceti urbani emergenti, “affamati” di ricchezze e di potere, e Virgilio impersona la ragione naturale, che consente all’uomo di prendere coscienza delle potenzialità della sua natura ed è in grado di allontanarlo dalle tentazioni più turpi e di condurlo alla realizzazione di tali potenzialità, il “vetro” è la figura, alquanto enigmatica, di colui, o della circostanza, che, per aver liberato il mondo dalla cupidigia, avrebbe promosso la rifondazione morale degli uomini e, sulla base di essa, il valore civile della loro buona volontà. Tale figura non ha niente a che fare con la brama di beni materiali («questi non ciberà terra né peltro») e piuttosto esprime il suo legame con la fede nell’essenza trinitaria di Dio e delle sue creature, dalla quale quindi è legittimata («ma sapienza, amore e virtute»), umile ma nel contempo implacabile nei confronti della cupidigia, perseguita in ogni città finché non sarà ricacciata all’inferno¹⁵.

Sulla base di queste condizioni e prospettive, caratterizzate dalla consapevolezza, nutrita dal Poeta, della difficoltà del compito di indicare la “diritta via” e da un “ottimismo cosmico”, per così dire, “figlio” della fede e di un ideale di certezza come *adaequatio intellectus et rei*¹⁶, come corrispondenza dell’ordine della conoscenza a quello delle cose, sensibili e soprattutto intelligibili, che delle sensibili sono la ragion d’essere, Virgilio gli propone di seguirlo per una strada più lunga ma anche più formativa, sia sul piano umano sia sotto il profilo spirituale, che evidentemente Dante ritiene di aver percorso fuor di metafora, per cui si sente in virtù di essa di espletare una funzione esemplare, insieme politica e profetica. Gli consiglia cioè di attraversare con lui l’inferno, i luoghi in cui languono e soffrono per l’eternità gli spiriti dolenti («ond’io per lo tuo me’ penso e discerno / che tu mi segui, ed io sarò tua guida, / e trarrotti di qui per loco eterno, / ove udirai le disperate strida, / vedrai li antichi spiriti dolenti, / ch’a la seconda morte ciascun grida») e, nel Purgatorio, quelli in cui le anime penitenti sono quasi contente di soffrire tra le fiamme per la prospettiva di essere un giorno tra i beati («e vederai color che son contenti / nel foco, perché speran di venire / quando che sia alle beate genti»)¹⁷. Ma per oltrepassare i limiti dell’esperienza possibile, del dolore,

¹⁴ Ivi, 76-99.

¹⁵ Ivi, 100-111.

¹⁶ La concezione della conoscenza veritativa come adeguazione di pensiero ed essere è stata resa celebre da Tommaso d’Aquino, che la attribuisce a Isacco Israeli, in THOMA AQUINAS, *Summa theologiae* I, qu. 16, art. 2, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma, Typographia Polyglotta S.C. de Propadanda Fide, 1988-1906, rist. Firenze, Salani, 1952-1975, tt. 4-12, e *De veritate*, qu. 1, a. 1, ivi, t. 22; cfr. DAVIDE MONACO, *Deus Trinitas. Dio come “non altro” nel pensiero di Nicolò Cusano*, Roma, Città Nuova, 2010, p. 136.

¹⁷ DANTE ALIGHIERI, *Inferno* I, 112-120.

della speranza, della comunque effimera felicità terrena, la guida di Virgilio/ragione non basta, è necessario il dono della grazia, impersonato da Beatrice («a le quai [cioè alle “beate genti”] poi se tu vorrai salire, / anima fia a ciò di me più degna: / con lei ti lascerò nel mio partire»)¹⁸.

Si chiarisce il carattere proemiale del I canto della *Commedia*, vero e proprio “manifesto” dell’opera, in quanto ne rivela l’impianto concettuale, oltre che narrativo¹⁹. I due aspetti principali, l’etico-politico e il teologico, costituiscono un sistema sincretico e integrato, in cui il primo, pur subalterno al secondo in linea di principio, mantiene una relativa autonomia da esso ed è incentrato sull’idea che l’uomo, dopo aver perso lo “stato di grazia” edenico e con esso l’eccedenza di natura a lui concessa dal creatore, mantiene tuttavia la sua naturale capacità, attraverso l’esercizio della ragione, di sfuggire al peccato e di edificare una società giusta, in cui ciascuno possa realizzare le sue potenzialità e raggiungere la felicità prospettata dal Filosofo. Dante concepisce quindi questo “segmento” di realtà come l’ambito entro cui compiere il “percorso” dall’etica alla politica, compreso in quello più ampio che dai capisaldi della tradizione agostiniana conduce alla filosofia pratica ricavata dalla lettura “scolastica” dell’*Etica nicomachea* e della *Politica* di Aristotele. Su di esso è basato il prosieguo del “cammino” di redenzione che conduce, con l’ausilio della grazia, alla visione di Dio e alla condivisione dell’ordine cosmico da lui voluto, condizione della beatitudine eterna e stato che chiude il cerchio dell’umano *itinerarium in Deum*, corrispondente a uno sviluppo concettuale inverso rispetto a quello meramente mondano e pratico, in quanto l’“impianto” razionale della cosmologia lascia gradatamente il posto a una concezione gerarchica e ultra-razionale dell’essere, “frutto” dell’intuizione intellettuale, che consente di esprimere in termini poetici l’esperienza spirituale²⁰.

L’intero sviluppo e il significato complessivo del viaggio nell’oltretomba immaginato da Dante nella *Commedia* sono quindi contenuti *in nuce* nel I canto di essa, in cui si manifesta la coerenza del progetto letterario e teorico dell’Alighieri, incentrato sull’esigenza di adeguazione, per quanto sia possibile, della società umana all’ordine cosmico. In questa prospettiva la cupidigia, strettamente legata all’avarizia e ai suoi tormenti, esprime emblematicamente il diffuso egoismo sociale e il particolarismo che contraddistinguono la vita nelle città italiane del primo Trecento e corrompe singole personalità e intere comunità, costituendo quindi agli occhi del Poeta la “radice” del disordine morale, che è la causa principale dell’allontanamento dell’uomo da Dio e condizione del disordine politico, quindi “alimento” imprescindibile per l’ispirazione poetica di Dante e “filo rosso” utile e a collegare gran parte della sua produzione matura.

¹⁸ Ivi, 121-123.

¹⁹ Cfr. GIORGIO INGLESE, *Dante. Guida alla Divina Commedia*, Roma, Carocci, 2012², pp. 11-15.

²⁰ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, canzoni a cura di Claudio Giunta, in *Opere*, ed. diretta da Marco Santagata, vol. II, Milano, Mondadori, 2014, I, XIII, 3, pp. 180-182; II, IV, 10, pp. 246-248; IV, XVII, 9-12, pp. 696-698.