

PAOLO PIZZIMENTO

*Il disordine del cosmo e della storia: antigerarchia infernale e disarmonia terrena in Dante*

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

*Il disordine del cosmo e della storia: antigerarchia infernale e disarmonia terrena in Dante*<sup>1</sup>

*Nella «Commedia», Dante delinea un ordine che è, insieme, assetto cosmologico, morale e storico, secondo un'idea che muove dalla Creazione e dalla prima colpa di Lucifero, da cui è derivato lo sconvolgimento terrestre. Il peccato si configura come una rottura dell'ordine metafisico e fisico stabilito dal decreto divino e, dunque, provoca un immane turbamento tanto nella forma della creazione quanto nella storia del genere umano. Ciò che nelle gerarchie celesti si realizza come "unitas" e "ordo", si manifesta all'inferno come antigerarchia e nel mondo terreno come disordine etico-politico.*

Nella *Commedia*, il concetto di *disordine* è intrinsecamente connesso a quello di *ordine*, comprendente «l'insieme di assetto universale della creazione, di regole cosmiche, regole storiche, regole della vita individuale»<sup>2</sup>. Occorre dir subito che tra questi due concetti non sussiste – non potrebbe sussistere – un rapporto di parità: come il male non è un'entità positiva ma mera *absentia boni*<sup>3</sup>, così il disordine è nient'altro che *absentia ordinis*. Ne deriva che, dal punto di vista ontologico, il disordine esiste esclusivamente perché esiste l'ordine: l'uno presuppone strutturalmente l'altro. Queste notazioni di carattere generale giovano a mettere in evidenza almeno due tipi di disordine presenti nella *Commedia*: a) quello infernale, che si manifesta sotto forma di *antigerarchia*; b) quello terreno, che si propaga nella storia come *disarmonia* morale, civile e politica.

Il nostro discorso muove dalla Creazione divina concepita – *platonice* – quale cosmopoiesi ovvero produzione di ordine («Concreato fu ordine e costruito / a le sustanze», *Par.* XXIX, 31-32). Dio, Bene in senso assoluto, ha prodotto *ex nihilo* tutte le cose; e le ha prodotte, per dirla con Agostino, secondo misura (*modus, mensura, unitas*), forma (*species, numerus*) e ordine (*ordo, pondus*)<sup>4</sup>. Di queste connotazioni metafisiche, l'ultima, in particolare, consiste nella *struttura gerarchica del reale*, in cui ogni cosa si trova nel luogo che ontologicamente e assiologicamente le compete. Alla cosmopoiesi divina par contrapporsi la colpa di Lucifero, prima – anche se non unica – causa di disordine. Intanto, a *livello teologico-morale*, in quanto Lucifero ha tentato di conseguire la beatitudine soprannaturale senza il concorso della grazia di Dio e, dunque, «non secundum ordinem debitum»<sup>5</sup>. Il peccato dell'angelo

<sup>1</sup> Leggiamo il poema dall'edizione di GIORGIO PETROCCHI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, Milano, Mondadori, 1966-1967, seconda ristampa riveduta, Firenze, Le Lettere, 1994.

<sup>2</sup> NICOLÒ MINEO, *Ordine e disordine nella «Commedia»*, in *Ordine*, Atti del Secondo Colloquio Internazionale di Letteratura italiana, Napoli, 12-14 ottobre 2006, a cura di Silvia Zoppi Garampi, Napoli, CUEN, 2008, pp. 47-72: 47.

<sup>3</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tt. 4-12, Roma, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888-1903 (d'ora in poi, *S. Th.*), I<sup>a</sup> q. 48 a. 1 co.

<sup>4</sup> Cfr. AURELIO AGOSTINO, *Natura del bene*, I, 3-5, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani 2001, 2008<sup>2</sup>, pp. 118 sgg. Cfr. anche *De civitate Dei*, XI, 15; *De Genesi contra Manichaeos*, I, XVI, 21; *De libero arbitrio*, II, XX, 54; *De Musica* VI, XVII, 56; *De trinitate*, VI, X, 12. Il vescovo di Ippona è certamente memore, nel formulare questi concetti, del versetto biblico della *Sapienza* (11, 21: «omnia in mensura, numero, pondere deposuisti») ma determinante è anche l'influenza platonica. Cfr. in proposito MARIA BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modello dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano, Rusconi, 1994 e WERNER BEIERWALTES, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, a cura di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

<sup>5</sup> Riportiamo per intero il passo di TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, in *Opera omnia*, cit., t. 5, q. 16, art. 3, co.: «Diabolus non peccauit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam per gratiam Dei». A questo proposito, ci sia consentito rinviare al nostro «Lo 'mperador del doloroso regno»: rappresentazione e teologia nel Lucifero di Dante, in «Le Forme e la Storia», n.s., IX, 2, 2016, pp. 317-334.

ribelle ha inoltre provocato un dissesto *a livello cosmologico*, poiché la sua caduta ha stravolto il mondo terreno, determinando l'attuale configurazione delle acque e delle terre emerse.

Ci concentreremo su quest'ultimo aspetto, facendo riferimento al discorso cosmologico di Virgilio nel XXXIV dell'*Inferno* (vv. 121-126):

Da questa parte cadde giù dal cielo;  
e la terra, che pria di qua si sporse,  
per paura di lui fé del mar velo,  
e venne a l'emisperio nostro; e forse  
per fuggir lui lasciò qui loco vòto  
quella ch'appar di qua, e sù ricorse.

I primi quattro versi espongono l'idea – originale rispetto alla cosmologia classica e medievale – secondo cui la caduta di Lucifero avrebbe determinato l'emersione delle terre nell'emisfero boreale. I successivi – la cui assertività è sottilmente invalidata dal «forse» preliminare, reso peraltro ancor più indicativo dalla posizione “esposta” a fine verso e dall'accento in decima sede – pongono una questione fondamentale sul «loco vòto» creato dal ritrarsi delle terre intorno a Lucifero: va esso identificato con l'intera voragine infernale o con la sola «natural burella» (*Inf.* XXXIV, 98) ove si trovano i due poeti mentre Virgilio espone il suo discorso? Limitandoci a uno spoglio cursorio dei commenti<sup>6</sup>, noteremo come gli interpreti del Trecento – i quali, a dire il vero, in genere liquidano la questione con pochi cenni – tendono a identificare il «loco vòto» con l'inferno tutto: così, ad esempio, Jacopo Alighieri, Graziolo Bambaglioli, l'Ottimo, Pietro Alighieri e Francesco da Buti; di opinione contraria Benvenuto da Imola, secondo cui il «loco vòto» coincide con la sola «natural burella» («istam viam foratam per quam exire volumus»). Sul versante della critica novecentesca, invece, prevale sensibilmente l'identificazione del «loco vòto» con la «natural burella» (così Torraca, Scartazzini e Vandelli, Porena, Chimenz, Sapegno, Pasquini e Quaglio, Bosco e Reggio, Garavelli, Hollander e Fosca)<sup>7</sup>. *Rebus sic stantibus*, si dovrà dunque desumere che il discorso di Virgilio si riferisca alla «natural burella» e lasci inspiegata l'origine della cavità infernale? Occorrerà riflettervi: ma sarebbe plausibile che i dubbi del poeta mantovano derivino dal suo *status* di anima non cristiana chiamata a rappresentare *allegorice* la ragione naturale. Egli, dunque, pur avendo cantato del *descensus*

<sup>6</sup> Ricorriamo, a tal proposito, al *database* testuale del *Dartmouth Dante Project* curato da Robert Hollander (<https://dante.dartmouth.edu>).

<sup>7</sup> Ma si veda ad es. MICHELANGELO PICONE, *L'invenzione dantesca dell'Inferno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di Alessandro Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 16 sgg., secondo cui il «loco vòto» consiste nell'intera voragine infernale. Sulla questione della rovina angelica nei suoi rapporti con la cosmogonia e la cosmologia in Dante si vedano almeno: GIOVANNI BUSNELLI, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma, Civiltà Cattolica, 1922; BRUNO NARDI, *La caduta di Lucifero e l'autenticità della «Quaestio de aqua et terra»* (1959), ora in *Lecturae e altri studi danteschi*, a cura di Rudy Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 227-265; JOHN FRECCERO, *Satan's Fall and the «Quaestio de aqua et terra»*, in «Italia», XXXVIII, 2, 1961, pp. 99-115; GIORGIO STABILE, *Cosmologia e teologia nella Commedia: la caduta di Lucifero e il rovesciamento del mondo* (1983), ora in *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 137-172; CARLA FORTI, *Nascita dell'Inferno o nascita del Purgatorio. Nota sulla caduta del Lucifero dantesco*, in «Rivista di Letteratura Italiana», IV, 2, 1986, pp. 241-260; ALESSANDRO GHISALBERTI, *La cosmologia di Dante dal «Convivio» alla «Commedia»*, in *Filosofia in volgare nel medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002, a cura di Nadia Bray e Loris Sturlese, Louvain, Brepols, 2003, pp. 319-330; VERONICA MELE, *La reazione della terra alla caduta di Lucifero (Inf. XXXIV, 121-126). Qualche appunto di carattere linguistico*, in *Leggere Dante*, a cura di Lucia Battaglia Ricci, Ravenna, Longo, 2003, pp. 345-363; MARCO GALLARINO, *Metafisica e Cosmologia in Dante. Il tema della rovina angelica*, Bologna, Il Mulino, 2013; ALBERTO CASADEI, *Primi appunti su Inf. XXXIV in relazione alla «Quaestio de aqua et terra»*, in «Le Forme e la Storia», n.s., IX, 2, 2016, pp. 299-316.

*ad inferos* di Enea, non partecipa della verità cristiana se non indirettamente, avendo assolto, in vita, al ruolo di precursore involontario del Cristianesimo e svolgendo, in morte, quello di guida di Dante. Né con le sole forze dell'intelletto può addivenire alla soluzione di un quesito che la fede rivelata soltanto ha il compito di chiarire. Non può, dunque, sprofondare lo sguardo negli abissi del *mysterium iniquitatis*, non può comprendere l'insondabile disegno divino che ha voluto l'Inferno<sup>8</sup>.

Torniamo, dunque, alla questione dell'origine dell'Inferno. Va subito scartata l'idea più illogica, cioè ch'esso sia stato attivamente creato da Lucifero<sup>9</sup>. Ci si può chiedere, allora, se esso sia nato a causa della rovina angelica; ma ciò pare difficilmente ammissibile, e solo a patto di tenere in considerazione solo le parole di Virgilio nel XXXIV canto; parole che tuttavia, come si è visto, non paiono trattare dell'origine della voragine infernale bensì di quella della «natural burella» – oltre che della «gran secca e della montagna purgatoriale. Bisogna scorrere all'indietro le pagine della prima cantica e tornare all'*incipit* del III canto, ove leggiamo che l'Inferno: *a*) è opera della potenza divina («fecemi la divina podestate»); *b*) è stato prodotto per atto di giustizia («Giustizia mosse il mio alto fattore»), nella fattispecie punitiva; *c*) è preceduto nella creazione solo dalle sostanze eterne («Dinanzi a me non fuor cose create / se non eterne»), cioè le intelligenze angeliche (pura forma), i cieli (unione di materia e forma) e la materia informe (pura potenzialità)<sup>10</sup>; *d*) è destinato a durare eternamente («e io eterno duro»). Dalla terza cantica apprendiamo, inoltre, che Lucifero cadde «in un mondo già "informato"»<sup>11</sup> poiché precipitando turbò la terra, il «soggetto» (*Par.* XXIX, 51) dei quattro elementi; e dato che questi ultimi sono «da creata virtù [...] informati» (*Par.* VII, 135), perché si possa dire che l'Inferno non è preceduto da «cose create / se non eterne» è necessario che la sua produzione sia anteriore all'attuazione degli elementi nella materia informe.

Questi dati, è chiaro, non sono ancora sufficienti a chiarire se l'Inferno sia stato prodotto: *a*) col primo atto divino; *b*) tra la creazione degli angeli e la ribellione di Lucifero; oppure *c*) tra la ribellione e la rovina angelica. Ma si tratta di un interrogativo che, in effetti, non tocca più di tanto l'esposizione della *Commedia*. Mette conto rilevare, più che altro, che dal punto di vista cosmologico la nascita dell'Inferno non è considerata «fuori d'intenzione» (*Conv.* III, XII, 9) come fu, invece, la ribellione degli angeli malvagi (nota, tuttavia, alla prescienza divina). Coerentemente con le Scritture, l'Inferno è per Dante il luogo «paratus [...] diavolo et angelis suis» (*Mt* 25, 41) e, in quanto opera divina, esso è creato «secundum convenientem ordinem»<sup>12</sup>; partecipa cioè, e a pieno titolo, di quell'ordine voluto e stabilito da Dio prima del tempo e destinato a non mutare in eterno. Non si potrà, dunque, ritenere l'Inferno un luogo *dis-ordinato*, vale a dire non rispondente o contrario all'ordine divino. Semmai, andrà considerato come il luogo cosmico dell'estrema lontananza da Dio, in cui la potenza produttrice «penetra, e risplende» (*Par.* I, 2) in minimo grado; e, dunque, come l'appropriato ricettacolo del disordine, come la regione in cui la giustizia punitiva di Dio relega chi tale disordine perpetra nel mondo sotto forma di peccato.

Certo, resta innegabile che l'Inferno abbia l'aspetto e la struttura di un «universo rovesciato»<sup>13</sup>: si pensi ai «luoghi» dei primi canti, contraddistinti dal paesaggio caotico (la «selva selvaggia e aspra e

<sup>8</sup> Si pensi all'appassionata, sofferta denuncia dell'insufficienza della ragione umana di fronte al mistero divino – denuncia affidata da Dante proprio a Virgilio, che quella ragione rappresenta – in *Purg.* III, 34-36: «Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone».

<sup>9</sup> Il Diavolo, infatti, non può produrre per conto proprio, né tantomeno distruggere l'opera di Dio. Cfr. *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 48 a. 4 co.: «quod malum non potest totaliter consumere bonum».

<sup>10</sup> Cfr. *Par.* VII, 123 sgg.; XXIX, 21 sgg.

<sup>11</sup> CARLA FORTI, *Nascita dell'Inferno o nascita del Purgatorio*, cit., p. 247.

<sup>12</sup> *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 21 a. 4 co.

<sup>13</sup> NICOLÒ MINEO, *Ordine e disordine*, cit., p. 52.

forte», *Inf.* I, 5; la «piaggia diserta», v. 29; l'Acheronte dall'«onda bruna», III, 118 e la «buia campagna» della sua riva, v. 130; la fonte dall'acqua «buia assai più che persa», VII, 103 e la «palude [...] c'ha nome Stige», v. 106) e dai crudi fenomeni atmosferici (la «bufera infernal, che mai non resta», *Inf.* V, 31; la «piova / eterna», VI, 7-8). Si pensi alla città di Dite, che «si presenta come l'anticità: tutta orientata verso il basso, l'esatto contrario della città medievale»<sup>14</sup>; già da lontano, il *viator* ne riconosce il profilo inframmezzato dalle vermiglie «meschite» (*Inf.* VIII, 70) innalzate secondo Boccaccio «ad onor del dimonio, e non di Dio», ma anche nitido richiamo alla confusione che, come dallo «scismatico» Maometto fu portata nella famiglia cristiana, così lo fu prima tra le intelligenze angeliche e nel cosmo da Lucifero. Si pensi, inoltre, al paesaggio che, ancora al tempo del viaggio dantesco, risente del terremoto che «da tutte parti» (*Inf.* XII, 40) ha squassato l'abisso poco prima della discesa di Cristo; ai cerchi, simili a cinte di mura digradanti verso il basso; al perimetro torreggiante dei giganti che guardano non un maniero ma Satana, «crocefisso»<sup>15</sup> al centro della buia voragine. Si tratta certamente di una topografia che, per un verso, ricalca l'ordine morale delle pene infernali e, per un altro, si dipana come parodia infernale di ciò che nei cieli è *unitas* e *ordo*.

Anche le schiere demoniache costituiscono una successione, quantunque parodistica: più che di una gerarchia, si tratta qui di un'*antigerarchia* costruita «ex communi nequitia»<sup>16</sup>, basata sui gradi dell'odio per l'uomo e dell'avversione alla giustizia divina. Eppure quest'odio è senza frutto, perché i demoni, tentando gli uomini nel mondo, procurano loro un bene indiretto per mezzo della lotta con ciò che è male, e punendoli all'Inferno si fanno esecutori della giustizia di Dio<sup>17</sup>. Né occorrerà dimenticare, in tanto caos, che il rapporto tra delitto e castigo è sempre preciso, sempre inequivocabile, sempre rispondente – e in maniera indefettibile – a un decreto celeste che tende all'ordine: «melius ordinatur natura», sostiene sant'Agostino, «ut juste doleat in supplicio quam ut impune gaudeat in peccato»<sup>18</sup>. Di conseguenza, inane è la proclamata avversione dei demoni alla giustizia divina, essendo quest'ultima inoppugnabile, come dimostra sulle porte di Dite il messo celeste, che dischiude la città a Dante e Virgilio e rimprovera i demoni riottosi per la loro folle e vana pretesa di contrasto<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> JOHN FRECCERO, *Dante: la poetica della conversione*, a cura di Corrado Calenda, Bologna, il Mulino, 1989, p. 247 (ed. or. *Dante: The Poetics of Conversion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986). Del resto, su di lui può valere la stessa associazione dei bracci della croce alle dimensioni cosmiche di Platone presente sin dall'inizio del Cristianesimo. Cfr. in proposito WILHELM BOUSSET, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», XIV, 1913, pp. 273-285.

<sup>16</sup> *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 109 a. 2 ad 2.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, I<sup>a</sup> q. 64 a. 4 co.: «Angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per Angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo Daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpa, et hic est Infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii, unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio Daemonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et Daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium, licet eorum aliqui etiam nunc in Inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam Angeli, in Inferno erunt; boni vero in caelo».

<sup>18</sup> AURELIO AGOSTINO, *Natura del bene*, I, 9, cit., p. 126. Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 477 E; 479 C.

<sup>19</sup> Cfr. *Inf.* IX, 92-98.

Il difetto ontologico, dunque, risulta sempre superato – diremmo, mutuando un termine dall'armonia musicale, *risolto* – dall'articolata trama dei gradi gerarchici che dà a tutte le cose il loro giusto posto e il loro giusto senso. Tutte le cose create sono beni gerarchicamente ordinati, e persino le privazioni di bene hanno una precisa funzione nel quadro generale dell'ordine<sup>20</sup>. Del resto, finché le cose esistono, sussiste in loro un certo e pur minimo grado di essere, bene ed ordine; se ciò non fosse, esse non sarebbero più<sup>21</sup>.

Una città e una gerarchia tutte orientate verso il basso, dunque, quelle infernali; ma – quasi a riaffermare l'inconsistenza sostanziale del peccato – questo orientamento appare tale solo da una prospettiva fallace quale è quella post-lapsaria. Come si è già detto, infatti, la rovina angelica avrebbe sconvolto la terra e provocato l'emersione boreale delle terre che originariamente sorgevano nell'emisfero australe; emersione che ha tutti i connotati di un'inversione diabolica del mondo, tanto che i tre continenti della «gran secca», pari in numero alle facce di Lucifero, quasi ribadiscono nella *mappa mundi* medievale il suo ruolo di «princeps huius mundi» (*Gv* 14, 30). Effetto dello sconvolgimento è che Lucifero e il genere umano vengano a trovarsi in una giacitura invertita rispetto all'alto assoluto del cosmo, corrispondente al polo invisibile del cielo, quello meridionale che s'incurva sopra la montagna purgatoriale. Questo dato è gravido di conseguenze sia sul piano cosmologico – che, si ricordi, costituisce una delle «strutture primarie» del poema dantesco<sup>22</sup> –, sia su quello morale. Poiché, infatti, nella *Commedia* lo spazio non è una struttura isomorfa o indistinta, ma «qualificata e orientata»<sup>23</sup>, nonché contraddistinta da una pluralità di parti, funzioni e valori fondata sulla nozione di direzione<sup>24</sup>, l'inversione del mondo corrisponde a un rovesciamento dell'ordine terreno che si dispiegherà al suo massimo grado proprio nella condizione umana, «intrinsecamente vulnerata e corrotta»<sup>25</sup>. Il disordine si manifesta, insomma, nella lontananza della creatura da Dio: è centrale, infatti, in Dante come nella tradizione cristiana, l'idea che il peccato costituisca essenzialmente una rottura dell'ordine voluto da Dio<sup>26</sup>. La spettacolare immagine dantesca parrebbe tradurre, per certi versi, alcune pagine di san Bonaventura, secondo cui il peccato rende virtualmente illeggibile per l'uomo quel *liber Dei* che è la Creazione<sup>27</sup>.

Ma l'inversione del mondo costituisce una condizione solo accidentale: l'antigerarchia infernale realizza un disordine solo relativo e subordinato alla giustizia divina, addirittura sacro se considerato «ex parte Dei ordinantis»<sup>28</sup>; e quanto al genere umano, Mineo rileva che persino «l'emersione boreale della terra abitata non può non avere una sua positività in quanto appartenente al piano

<sup>20</sup> AURELIO AGOSTINO, *Natura del bene*, I, 8, cit., pp. 124 sgg.: le cose create «ordinata sunt ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus, et impotentiora potentioribus, atque coelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita».

<sup>21</sup> Ivi, I, 9, p. 126: quanto a misura, forma e ordine, «si omnino detrahantur et penitus consumantur, ideo nullum bonum erit tua nulla natura remanebit».

<sup>22</sup> GIORGIO STABILE, *Cosmologia e teologia nella Commedia*, cit., p. 142.

<sup>23</sup> Ivi, p. 143.

<sup>24</sup> Si veda in proposito RENÉ GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, a cura di Tullio Masera e Pietro Nutrizio, Milano, Adelphi, 1982 [2009], pp. 37-42 (ed. or. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Gallimard, 1945).

<sup>25</sup> GIORGIO STABILE, *Cosmologia e teologia nella Commedia*, cit., p. 155.

<sup>26</sup> Cfr. in proposito SIDONIA RUGGERI, *Medusa, Gerione e Lucifero: tre metafore dell'ordine sovvertito e della naturalità distorta*, in *I «monstra» nell'Inferno dantesco. Tradizione e simbologie*, Atti del 33° Convegno internazionale, Todi, 13-16 ottobre 1996, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997, pp. 205-234.

<sup>27</sup> Cfr. BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Breviloquium*, VII, IV, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. 5, Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura, 1901.

<sup>28</sup> *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 109 a. 1 ad 2.

divino rispetto al mondo creato»<sup>29</sup>. Se, dunque, per un verso, la rovina angelica ha stravolto ciò che era passibile di corruzione – la terra informata –, d'altro canto non ha potuto incrinare l'ordine generale «che l'universo a Dio fa simigliante» (*Par.* I, 105) né ha compromesso le disposizioni della giustizia divina. La rottura dell'ordine a causa del peccato, dunque, pare ridursi al disordine della creatura intelligente (angelo o uomo che sia) che ha smarrito la capacità di comprendere l'ordine metafisico e fisico, spirituale e morale del cosmo ed il proprio posto in esso. All'uomo, sebbene nato nella condizione più deprivata, è dato di purificarsi e di convertirsi – cioè, rettificare la propria prospettiva – a Dio.

Ciò vale tanto per la prospettiva individuale quanto per quella collettiva. E si sa che, per Dante, il teatro della storia umana è affidato a un disegno provvidenziale (*Par.* XI, 28-36), sebbene fin troppo numerosi siano i fattori di deviazione dal *rectum iter* tracciato dalla sapienza divina. Di qui la necessità dell'Impero come *remedium peccati* e la funzione provvidenziale della Chiesa nel riaprire agli uomini la via al Cielo. Ma i rapporti tra l'autorità spirituale e il potere temporale, seppur improntati a concordia fino al tempo degli Ottoni e dei primi Salici, scadono man mano che «si prepara per l'umanità un periodo di aberrazione, sempre più palese, causato [...] dall'alterazione nella suddivisione e nell'assetto del potere e caratterizzato dal potere del male, nella forma dei peccati più difficilmente domabili: lussuria, invidia, superbia e, il più grave e generale, avidità»<sup>30</sup>. Il venir meno ai propri compiti da parte dei pontefici e degli imperatori e l'interferenza nei reciproci domini non solo replicano il «superbo strupo» (*Inf.* VII, 12) di Lucifero, ma permettono al male di dilagare sotto forma di bramosia di beni terreni, matrice di ogni genere di peccato.

Com'è noto, il tema politico della prima cantica è tutto interno alla prospettiva cittadina: e naturalmente la vicenda di Firenze è, per Dante, il simbolo della grande storia. Fondendo senza avvertir contraddizioni il mito pagano e l'escatologia cristiana, lo spiritualismo francescano e l'ideale imperiale, il tempo storico e quello ideale, il poeta vagheggia l'età dell'oro, la Firenze di Cacciaguida che, ancora compresa entro la «cerchia antica» delle sue mura, viveva «in pace, sobria e pudica» (*Par.* XV, 97-99), mentre i suoi cittadini, privi di bramosie terrene, «potevano nobilitarsi nel servizio dell'imperatore e nelle sante crociate della fede e realizzare così i due fini, morale e religioso, della vita dell'uomo»<sup>31</sup>. Quella di Dante non è – o non è soltanto – una *laudatio temporis acti*: perché la rievocazione sfocia nell'ideale, facendo dell'antica Firenze «l'esempio della perfetta città terrena cristiana inserita nell'ordine provvidenziale imperiale»<sup>32</sup>, o addirittura l'immagine della *civitas Dei*<sup>33</sup>.

Ma le manovre della Chiesa a discapito dell'Impero e il conseguente disinteresse di quest'ultimo per le cose italiane hanno determinato l'insorgere dei particolarismi e favorito l'espansione della città del Giglio ai danni del contado, cui ha fatto seguito «la confusion de le persone» (*Par.* XVI, 67-68). Con effetti tanto drammatici quanto evidenti: la divisione tra Guelfi e Ghibellini (1215) e il loro annoso conflitto; l'esilio dei Ghibellini (1258); la sanguinosa battaglia di Montaperti (1260); la spaccatura nel partito guelfo tra Bianchi e Neri (1295) e l'invio a Firenze di Carlo di Valois da parte di Bonifacio VIII (1301). Ma anche, sul versante economico, il potenziamento della borghesia delle Arti, la grandiosa espansione commerciale – di cui è segno il fiorino, «il maladetto fiore / c'ha

<sup>29</sup> NICOLÒ MINEO, *Ordine e disordine*, cit., p. 56.

<sup>30</sup> NICOLÒ MINEO, *Dante: un sogno di armonia terrena*, in *Dante: un sogno di armonia terrena*, vol. 1, Torino, Tirrenia Stampatori, 2005, pp. 15-52: 22.

<sup>31</sup> Ivi, p. 31.

<sup>32</sup> RAFFAELLO RAMAT, *Il canto XV del Paradiso*, in *Lectura Dantis Scaligeri, Paradiso*, Firenze, Le Monnier, 1968, pp. 505-530: 514.

<sup>33</sup> ENZO NOÈ GIRARDI, *Il canto XV del Paradiso*, in «Italianistica», XXI, 2-3, 1992, pp. 397-406: 406.

disviate le pecore e li agni, / però che fatto ha lupo del pastore» (*Par.* IX, 130-32) – e il dilagare di «superbia, invidia e avarizia» (*Inf.* VI, 74). Firenze è diventata così la città il cui nome «per lo 'nferno [...] si spande» (*Inf.* XXVI, 3).

È esattamente la disarmonia terrena a riverberarsi come disordine nei diruti gironi della prima cantica. Del resto, il quadro di trionfo del male, di confusione morale, civile e politica tracciato Dante non è un punto d'arrivo privo di possibilità di risalita, poiché nella *Commedia* si fa progressivamente strada il sogno di una rinnovata unità dell'Impero e dell'Ecumene cristiano. E sebbene Dante «non possa trovare nell'ultimo suo tempo segni credibili del concretizzarsi in figure storiche della figura del salvatore»<sup>34</sup>, il suo sogno di armonia terrena si sublima in una prospettiva che non è più intesa come contingenza di eventi storici, ma vista *sub specie aeternitatis*; prospettiva in cui il futuro del tempo lineare cristiano si congiunge al passato del mito classico del ritorno alle origini, con la restaurazione di valori universali ed eterni.

Così, il confuso teatro della storia diventa il luogo in cui si potrà dispiegare l'azione di Dante: azione poetica, politica e profetica «in pro del mondo che mal vive» (*Purg.* XXXII, 103).

---

<sup>34</sup> NICOLÒ MINEO, *Dante: un sogno di armonia terrena*, cit., p. 42.