

ALESSANDRO GHISALBERTI*

TRASCENDENZA. L'ITINERARIO METAFISICO DI DANTE ALIGHIERI

1. INTRODUZIONE

L'ITINERARIO verso la Trascendenza è tracciato da Dante in diversi modi e in tutte le sue opere, al fine di esibire alla propria mente e a quella dei lettori la necessità di sottrarsi ai tentacoli dell'assolutizzazione di ciò che è immanente, che resta immerso nell'orizzonte terreno, capace di sedurre e di ammaliare con l'immediatezza del diletto sensibile e dell'appagamento delle passioni; da ciò emerge la necessità di attivare uno scatto in verticale, per seguire l'istanza di oltrepassamento dell'orizzonte finito. Il movimento ascendente avviene senza rinnegare le tensioni e le passioni dell'animo umano, rispettando le coordinate scientifiche, celebrando la bellezza del cosmo fisico.

Per sviluppare il tema dell'itinerario in verticale scegliamo due importanti nodi tematici, quello della visione e quello più propriamente cosmologico.

La visione è il genere letterario assunto nel viaggio immaginato nella *Commedia*, e comprende la descrizione di ciò che la mente di Dante è stata autorizzata a vedere circa "lo stato delle anime dopo la morte" e circa gli spazi cosmici a ciò deputati; si tenga presente che nella coscienza storica di Dante poeta, parlare dei tredici secoli che separano l'anno del viaggio dall'anno dell'incarnazione del Verbo significa parlare di secoli in cui il destino dell'umanità, quello del singolo uomo e quello del mondo intero, è stato coinvolto in un processo di salvezza. Questa salvezza dell'uomo e del cosmo si sta manifestando, si sta costruendo, perché l'accoglimento dell'annuncio evangelico da parte degli abitanti dell'Europa cristiana ha reso loro noto che questo destino di salvezza è attualmente dato, è già elargito universalmente; di esso si attende l'altrettanto certo compimento definitivo, fine verso cui tendono immancabilmente la natura umana e il cosmo intero, ultimativo *éscaton*, punto finale conclusivo.

L'itinerario della trascendenza si sviluppa nell'interstizio tra il tempo della prima venuta di Cristo e il tempo della sua seconda venuta; assume pertanto come coordinate del percorso l'annuncio della salvezza data con la redenzione di Cristo ed il suo compimento escatologico, quando, con le parole dell'Apostolo, Dio tornerà ad essere "tutto in tutte le cose".

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Largo Agostino Gemelli 1, 20123 Milano.

Il cosmo fisico a sua volta è incluso in questa novità, di accelerazione del cammino salvifico ed insieme di destinazione finale immancabile; per questo si può parlare di “cosmo redento”, per alludere alle molte novità che incontreremo, legate al fatto che la visione del mondo, immaginato e circumnavigato con la potenza della mente del sommo poeta, è quella del mondo in cui sono operativi gli effetti della virata salvifica e della forza dell’escatologia che lo sta già includendo.

Con Dante, non siamo più vincolati all’oscurità dell’Ade, all’evanescenza di un mondo di trapassati popolato solo di ombre, o all’impalpabilità dei campi Elisi. Il cosmo in cui ci conduce Dante è pieno di vita, e quando si descrivono differenze tra le vite residenti nell’uno o nell’altro regno ultraterreno, tali differenze insistono solo sulla componente spirituale, e richiedono una grande capacità creativa da parte del poeta, perché deve inventare caratteristiche atte a distinguere anime che sono in attesa della nuova “vesta”, della riassunzione del corpo risorto, che sarà un corpo radioso, sottratto alla gravità indotta dalla mistione degli elementi. Sappiamo che gli stessi elementi allora ritorneranno puri, come puri scaturirono dalla parola del creatore, acqua, terra, aria, fuoco: nell’ultimo giorno anche i cieli torneranno nella forma della natura incorruttibile, ritorneranno nella forma del *caelum* al principio della creazione nella *Genesi*, prima cioè che i cieli fossero investiti del compito di contribuire attivamente all’ordine e al governo del cosmo. Il cosmo che nella visione di Dante si sta sviluppando soggiace alla scansione temporale, perché il visionario-viaggiatore è ancora col corpo, è un *viator* che non può sottrarsi alle condizioni che vincolano la vita nel corpo, e perché il triplice regno sta costituendosi, accogliendo il tempo; questo *éscaton*, per chi penetra nel cuore della parola rivelata, tuttavia si offre già con tratti caratteristici individuabili, perché il mondo del definitivo coinciderà con il cosmo pensato archetipicamente nella mente creatrice, successivamente sottoposto a variazioni, dopo la ribellione di Lucifero e dopo la caduta di Adamo ed Eva. Le variazioni intervenute allora non sono definitive, perché sempre dalla rivelazione il credente sa che il piano di Dio non solo non può restare incompiuto, ma che Dio stesso ha assunto l’iniziativa del riscatto: nella persona del Verbo incarnato, attraverso l’azione redentrice, ha ridato alla natura umana la possibilità di riacquistare lo stato originario puro, e al cosmo intero ha concesso il ritorno all’originario.

Dante, con la cultura greca e con la prospettiva biblico-patristica, vede l’uomo come centro del cosmo e come suo fine; concepisce il cosmo come la casa di Dio e dell’uomo, quella dimora in cui Dio aveva progettato la vita dell’uomo che doveva svilupparsi in piena comunione e familiarità con Dio; ce lo conferma il racconto biblico, secondo cui Dio si diletta a scendere nel giardino dell’Eden per passeggiare e per conversare con Adamo.

2. STATUTO DELLA VISIONE E ITINERARIO DI TRASCENDENZA

L'ammissione alla visione cui è deputato il viaggio di Dante nel triplice regno è certificata da Virgilio, che dice di aver ottenuto l'autorizzazione esplicita di Beatrice, scesa appositamente dall'alto per comunicarla al poeta mantovano. Il percorso, vero e proprio itinerario di trascendenza, è sintetizzato in tre efficaci terzine del II canto dell'*Inferno*:

«Ove udirai le disperate strida,
vedrai li antichi spiriti dolenti,
ch'a la seconda morte ciascun grida;
e vedrai color che son contenti
nel foco, perché speran di venire
quando che sia a le beate genti.
A le quali poi se tu vorrai salire,
anima fia a ciò più di me degna:
con lei ti lascerò nel mio partire».¹

L'itinerario muove con la guida di Virgilio, poeta pagano, ma Dante usa Virgilio e gli altri classici non come alibi nostalgico di un tempo passato, bensì come pietre miliari di un cammino, che procede nella storia: il presente cristiano ha assorbito in sé il passato, senza rinnegarlo, bensì facendolo evolvere in direzioni ulteriori. Ripeteremo questo concetto a proposito dell'itinerario di trascendenza messo in atto dalla filosofia greca, da Platone ad Aristotele, da Dante inclusa nell'evoluzione delle forme della trascendenza rivelata, dal volto trinitario, nell'imprescindibilità del monoteismo assoluto.

Dante, con non piccola audacia si paragona ad Enea e a San Paolo, per allocare a pari livello, se non a un superiore livello di dignità, la grazia che gli è fatta di intraprendere un viaggio nell'aldilà, al fine di dare giovamento all'umanità intera: «per Dante, la perfetta veridicità della propria memoria è un elemento vitale poiché, per quanto si debba necessariamente tenere conto di una notevole elaborazione letteraria, essa trae origine dalle percezioni visionarie che gli avevano illuminato la mente e che era per lui di fondamentale importanza registrare in modo corretto».²

Dante avvalorava la propria scelta per l'itinerario di trascendenza legandola all'autorevolezza di una "visione" per grazia, di un particolare carisma concessogli, in modo personalizzato, in perfetta analogia con quanto, al suo tempo, egli poteva leggere circa l'attestazione di vari letterati, teologi e santi, che dichiaravano di aver avuto visioni di zone dell'aldilà, o di essere stati destinatari di rivelazioni particolari. Nell'età di Dante la letteratura faceva parte dei

¹ *Inferno*, II, 115-123.

² P. DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*, tr. it. di M. Graziosi, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 18-19.

sistemi di sapere, così come pariteticamente ne facevano parte i “romanzi”, le “historiae”, le “fabulae”, per cui si può dire che nell’Alighieri esisteva la pacifica convinzione «che, a volte, il velo del mistero fosse momentaneamente e miracolosamente scostato da processi conoscitivi più aperti a vampate intuitive e visionarie, ai soffi affettivi e poetici».³

La particolare valenza attribuita dal poeta alla propria fatica di trascendere poetando si spiega proprio in base al dono che gli è stato fatto per grazia, quello di entrare «in possesso di un orizzonte più vasto di quello di cui poteva usufruire l’uomo quale fu nella pena degli anni e qual è nella prova vissuta all’interno del suo poema; è un orizzonte aperto sul tempo e sull’eterno».⁴

Il mondo, dopo la rivelazione di Cristo, si estende, si dilata in nuovi spazi, che servono a preparare quelli che nel definitivo saranno i «cieli nuovi e terra nuova» dell’*Apocalisse*. Base di partenza resta il cosmo della scienza, della fisica aristotelica, della geografia delle colonne d’Ercole, dell’astronomia di Tolomeo-Alpetragio, cosmo che non viene perso di vista da Dante quando indaga lo stesso cosmo scrutandolo come luogo d’incontro dell’uomo con se stesso e con l’altro, come potenziale detentore della felicità umana sul piano etico-politico; alla base sta sempre il cosmo della metafisica aristotelica, con il primo motore immobile del cielo e delle stelle, il cosmo delle disputazioni filosofiche del *Convivio* sulla nobiltà, sulla magnanimità, sull’amore, su quell’agglutinante forza che è l’*Eros*, motore dell’ordine gerarchico dell’essere e del bene.

Questi diversi livelli di cosmicità non sono esclusi dalla visione del mondo nel suo diventare la patria finale, nel suo trasformarsi in Paradiso, nella visione felicitante permanente, conseguita con l’inserzione dell’umano nel divino. Conosciamo tutti l’apice cui il poeta perviene quando Beatrice-teologia, nel canto xxxiii del *Paradiso*, inventa un modo per disvelare, ossia per squarciare, nell’attimo di una visione abbagliante, i veli che aprono sul mondo della promessa compiuta, dell’*éscaton*, quivi già dato, poiché per sua natura è fuori dal tempo, è già interamente compiuto: il tempo è riscattato nell’eternità, il dolore nella felicità, la ricerca della verità e della giustizia nell’essere fatti partecipi per sempre della Verità e della Giustizia immutabili. Sentiamo per così dire il soffio della Trascendenza, nella sua valenza di compimento della promessa.

Il visionario sa che lungo il viaggio, oltre che viaggiatore, è *viator*, nella condizione di uomo in via, il cui corpo non ha ancora varcato la soglia della morte e che perciò, nonostante i molti privilegi accordatigli, è ancora un corpo resistente alla luce: il corpo del viaggiatore, colpito dalla luce, crea ombra. Dante compie il suo itinerario verso la Trascendenza ancora nell’attesa di assumere la condizione di luminosità e trasparenza, ma lo sorreggono due fattori es-

³ Z. G. BARANSKI, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000, p. 35.

⁴ M. LUZI, *Scritti* (1989), citato da G. CASOLI, *Da Petrarca a Dante. Un viaggio nella cultura moderna alla ricerca delle fonti*, Città Nuova, Roma 1992, p. 64.

senziali: la fede che ha avuto per grazia nel fonte battesimale del suo bel San Giovanni; una fede mai rinnegata e che non ha mai smesso di farlo crescere, di fruttificare in lui l'eternità. Secondo elemento di sostegno è la visione che gli è stata accordata, temporaneamente, del mondo della redenzione e del mondo redento: la geografia dell'aldilà si è rinnovata dopo la morte di Cristo, dopo la sua discesa agli inferi e dopo la sua risurrezione, perché quel mondo ha cominciato ad accogliere nuovi abitanti. Alla base dell'itinerario di Trascendenza è poi presente la filosofia, intesa come l'esercizio del lume naturale della ragione, che nel quarto trattato del *Convivio* Dante abbraccia appassionatamente, nei suoi due momenti regolatori rispettivamente della vita attiva e della vita contemplativa.

Dante sa bene, perché ha letto *medullitus* le opere dei grandi dottori che egli collocherà nelle corone del cielo del Sole (Tommaso d'Aquino, Bonaventura di Bagnoregio, Alberto Magno, Sigieri di Brabante), che la vita contemplativa dei filosofi antichi resta nell'immanenza, non assurge allo scatto che porta alla vera Trascendenza, quella che insegue e contempla la felicità perfetta, piena e definitiva, che la filosofia non sa dare.

È la filosofia stessa che, nel finale del *Convivio*, mostra, insieme con i propri vertici, i propri limiti: la filosofia sa certamente che la felicità consiste nella contemplazione amorosa del Bene sommo, ma non sa come conseguirla in modo pieno e continuativo. Questo Amore-Bene la trascende, e pertanto sarà possibile contemplarlo solo se sarà lo stesso Amore-Bene a sporgersi, a rivelarsi, a farsi raggiungere.

L'itinerario di trascendenza del filosofo cristiano, a livello di vita contemplativa, punta oltre la vita attiva, nella ricerca di un ultimo desiderabile, raggiungibile dall'intelletto speculativo ma altresì capace di dare piena soddisfazione al desiderio.

La ricerca e il desiderio sono tutt'uno, e di essi sono simboli le metafore del viaggio, del continuo itinerare dell'anima, del desiderio di scoprire il volto di Colui del quale è detto che l'uomo è fatto a sua immagine e somiglianza. Trascendere significa anche non rinunciare a scoprire il proprio volto a livello dell'originario.

3. L'INVENZIONE DEI LUOGHI SIMBOLICI DELLA REDENZIONE

La fedeltà al mandato di perlustrazione del regno delle anime, per tradursi in canti e versi, ha bisogno di ricavare dalla *vis imaginativa* del poeta e dalla sua memoria di visionario un modello di cosmo e delle forme di vita in esso contenute che non può coincidere con il cosmo greco-arabo; la novità cristiana esige spazi nuovi, esige che il cosmo sia ampliato, capace di ospitare le forme di vita con cui si sta formando l'escatologico, il cosmo redento.

Il cosmo perlustrato nel grande viaggio deve anticipare agli occhi dei cristiani, ancora viandanti sulla terra, il volto del definitivo, così che il desiderio della trascendenza sia ravvivato; il definitivo si sta costruendo già da ora, cioè

a partire dal momento in cui il sepolcro messo a disposizione del Nazareno crocifisso da Giuseppe di Arimatea è rimasto vuoto: da quel momento è iniziata la fase del tempo in cui i nuovi credenti possono inserirsi per sempre nella salvifica vita contemplativa, garantiti dall'avvenuta inserzione nella Trinità di un autentico corpo umano, risorto e glorificato, quello di Gesù Cristo.

Parlare del cosmo redento significa agganciarsi a due precise coordinate: la prima è che la salvezza è compiuta definitivamente e la sua piena manifestazione avverrà con la Parusia; la seconda è che, tra la prima e la seconda venuta di Cristo, è operativa la grazia, che è stata data e continua ad essere data, come anticipazione della promessa, come supporto decisivo al viaggiatore, che deve attraversare i tre regni: a cominciare dallo stadio più basso, assai conturbante, nel quale si trovano anime di uomini che dalla redenzione resteranno esclusi per sempre.

Dire che la salvezza è compiuta è annunciare un grande mistero, ossia che la salvezza è offerta a chi liberamente la vuole, dunque che la libertà dell'uomo risulta determinante per la propria collocazione nell'eternità e che, di conseguenza, essa è determinante anche per i luoghi del cosmo escatologico deputati a significare i diversi stati, le diverse condizioni della vita degli spiriti nell'eternità. A garanzia di successo nella sfida della libertà ed insieme come caparra della promessa di salvezza, è data la seconda coordinata, costituita dalla grazia, di cui nel tempo dell'attesa è depositaria la chiesa fondata da Cristo sui dodici apostoli e tuttora pellegrina sulla terra.

Il cosmo greco-arabo, dicevamo, è stato allargato dagli spazi cosmici postulati dall'escatologia cristiana. Eppure, nel cammino ascendente e trascendente, dal cosmo greco-arabo al cosmo redento-escatologico, Dante non abbandona mai la visione scientifica, anche quando la integra, per cui, come ho illustrato altrove,⁵ egli conserva l'immagine del cosmo sensibile costituito da un sistema di sfere omocentriche, con in basso e al centro la terra, e con in alto, oltre il cielo delle stelle fisse o, comunque, oltre il primo mobile o cristallino, l'empireo, fatto solo di "luce", ossia di spirito; fatto di trascendenza per così dire e perciò abitato da chi è essenzialmente nella Trascendenza, le tre persone della Trinità, con la natura umana (*l'assumptus homo* del linguaggio teologico) inclusa nella persona del Verbo incarnato, morto, risorto e glorificato.

L'universo greco-arabo era stato considerato dai teologi del sec. XIII come la forma prescelta dal creatore per manifestare visibilmente, come in una teofania, la propria potenza creatrice, tramite la regolarità delle leggi, la varietà delle forme di vita, la bontà che sorregge il tutto e lo riempie.

Il teologo cristiano sa che Dio non rinnega la propria opera, e perciò la valenza teofanica garantirà la permanenza di questo universo nel definitivo,

⁵ Cfr. A. GHISALBERTI, *La cosmologia di Dante dal Convivio alla Commedia*, in N. BRAY, L. STURLESE (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 319-330; IDEM, *Dante Alighieri tra scienza e mitologia*, «Humanitas», 58 (2003), pp. 388-396.

con le necessarie correzioni richieste per fare sì che ciò che ora sottosta alla successione del tempo, quando il tempo finirà, venga liberato dalla scansione-erosione temporale per assestarsi nell'immobile pienezza dell'eternità.

L'aggiunta dell'inferno, del purgatorio e del paradiso è fatta da Dante in modo da non contravvenire ai principi della fisica e alle leggi matematico-geometriche che regolano il cosmo visibile, di cui Dio stesso, secondo il racconto della *Genesi*, è stato l'artefice. L'inferno di Dante occupa la cavità prodotta *ad hoc* al centro della terra, al momento della detrusione dal cielo dell'angelo ribelle e dei suoi seguaci. Il purgatorio ha le caratteristiche di una montagna sorgente nell'emisfero australe, compatibile con le teorie fisiche peripatetiche; essa ha avuto origine dopo i sei giorni della creazione, forse subito dopo la caduta di Lucifero, stando a quanto Dante ipotizza nel canto xxxiv dell'*Inferno*,⁶ ma prima della caduta di Adamo ed Eva: Dante colloca infatti in cima alla montagna l'Eden, il paradiso terrestre, sottratto alla mobilità degli elementi, eppure dotato di vegetazione e di acque immaginate secondo la cosmologia scientifica, con i vantaggi derivanti dalla vicinanza dell'Eden al cielo-paradiso. Dal giorno della resurrezione di Cristo il purgatorio è divenuto il luogo della espiazione in prospettiva salvifica, e pertanto destinato ad essere assorbito, alla fine dei tempi stabiliti per la purificazione.

Il terzo regno, quello dei beati, sarà alla fine tutto concentrato nell'empireo; che ne sarà allora dei cieli, delle sfere dei pianeti, dove si manifestano le anime dei beati nel momento in cui Dante li attraversa? Certamente non sono questi cieli il "luogo naturale" dei beati, perché il loro "luogo naturale" coincide con quella che Dante simbolicamente chiama la "mistica rosa" nell'Empireo, descritta negli ultimi Canti del *Paradiso*:

«In forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa».⁷

⁶ Cfr. *Inferno* xxxiv, 121-126. Parziale rettifica della spiegazione è data in *Paradiso* xxix, 49-57.

P. Boyde osserva che, esaminando la struttura dell'*Inferno*, si nota che Dante non si è preoccupato di conciliare la finzione poetica con le conoscenze scientifiche. La stessa osservazione viene ripetuta a proposito dei fiumi infernali, nell'immaginare i quali Dante ha fatto finta di non conoscere la dottrina dei quattro elementi (cfr. P. BOYDE, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 126-128).

In realtà, nel caso specifico dell'*Inferno*, Dante si mostra rispettoso della fisica vulgata riguardo alla precedenza degli elementi allo stato puro rispetto al cosmo formato dai corpi misti, e riguardo alla legge dei luoghi naturali dei quattro elementi allo stato puro (rispetto della maggiore pesantezza della terra rispetto all'acqua). Per la distribuzione interna, delle anime come delle configurazioni geografiche, egli si affida alla libertà che gli viene dal fatto che, nella cavità infernale, non devono necessariamente valere le leggi del cosmo fisico (terra e cosmo australe), perché è un luogo suscitato dalla prospettiva escatologica. Dante non si pone pertanto in contrasto con le strutture e le leggi cosmologiche, che la scienza ha ricavato dall'osservazione empirica razionalmente controllata.

⁷ *Paradiso* xxxi, 1-3.

Dante nell'espansione del suo linguaggio filosofico, teologico e visionario, non si pronunzia esplicitamente, se non per dire che anche i corpi celesti, cui è accordato il privilegio dell'incorruttibilità aristotelicamente riconosciuta all'etere o quintessenza di cui sono fatti, dovranno assestarsi nel definitivo. Ciò comporterà che tutto ciò che in essi è passibile di alterazione, di variazione formale, che produce contingenza, tutto ciò che ha valenza di precarietà – anche le fasi lunari, anche le infuocate traversate del cielo da parte del sole, anche le complicate evoluzioni degli epicicli e degli eccentrici – tutto ciò che sottostà a mutamento sarà ridimensionato, sarà sospeso, per poter esser fissato nell'immobilità soddisfatta dell'eterno.

Essendo perfetto bene posseduto senza misura, ed essendo il compimento di ogni misura del desiderio di tutti gli enti, l'eterno è qualcosa che non può essere detto, né visto, né immaginato: è la trascendenza in atto. Gli spazi planetari e astrali compresi nel *Paradiso* di Dante obbediscono all'impianto semiotico della *Commedia*, rispondono alla necessità di trovare dei segni congrui, pur nella loro natura di segni e non di realtà in sé, per descrivere la visione del cosmo redento.

Il paradiso vero, ripetiamo, è l'empireo; le ierofanie dei beati nelle diverse sfere sono qualcosa di strumentale al poeta, assolvono a un compito semiotico, e dunque il loro collegamento a dei luoghi è contingente, vale per manifestare dei gradi da attraversare nell'itinerario di trascendenza. Beatrice rende avvertito il poeta su questo punto, nel canto iv del *Paradiso*, osservando che, finché Dante non avrà immerso gli occhi nel fiume di luce, nella luminosità dell'essere divino, tutto ciò che formerà l'oggetto della visione nell'ascesa attraverso i cieli resterà solo un «segno» dell'ordine tearchico:

«Qui si mostraro [i beati], non perché sortita
sia questa spera lor, ma per far segno
de la celestial c'ha men salita.

Così parlar conviensi al vostro ingegno,
però che solo da sensato apprende
ciò che fa poscia d'intelletto degno».⁸

Le due terzine ci stimolano ad esprimere due riflessioni veloci, ma che toccano temi di prima grandezza nell'esegesi dantesca: in primo luogo, l'intelletto umano attiva dal mondo sensibile le proprie conoscenze, un insegnamento aristotelico che Dante ancora una volta fa proprio, come ha fatto propria la cosmologia aristotelica. Ma non si deve pensare che rivendicando contro la noetica platonica l'assunto peripatetico del «nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu», il nostro autore voglia accordare ad Aristotele l'esclusiva dell'approccio filosofico; più volte si registra una grande attenzione del sommo

⁸ *Paradiso* iv, 37-42. Per la semiotica di Dante, cfr. Z. G. BARANSKI, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, cit., pp. 72-76.

poeta per la dottrina platonico-bonaventuriana della luce, la quale si sposa nella *Commedia* con la teorica dell'Amore-Bene e diventa il fulcro della metafisica dantesca e delle sue gradazioni ascensionali.

La seconda osservazione concerne la ripetuta attenzione alla vasta gamma dei segni: la polisemia è la prima caratteristica della *Commedia*, riconosciuta da Dante stesso nell'*Epistola XIII*; la struttura semiotica è quella che meglio risponde al racconto della "visione", messa in atto dal pellegrino nel triplice regno, che affida a parole umane dei contenuti umanamente di per sé ineffabili, facendo ricorso ai segni, alle allegorie, alle vestigia, a luci riflesse in specchi in cui si svela l'enigma, ossia alla costrizione del «nunc per speculum et in aenigmate».⁹

Dante mantiene sia l'aristotelismo, sia il platonismo, sia la scienza greco-araba incentrata sul calcolo matematico, sia la metafisica platonico-cristiana, costruita sulla lettura dei segni esteriori e dei moti interiori dell'anima. Alla trascendenza si perviene sia con la metafisica dell'essere e delle forme geometriche, sia con la metafisica della illuminazione e dei flussi luminosi.

A questo punto del discorso sul cosmo redento si fa pressante una domanda: come si può parlare di cosmo redento di fronte all'inferno, al luogo della maledizione e della esclusione irreversibile?

Una prospettiva utile ad affrontare il problema viene dalla riflessione sul dato che l'inferno, come luogo del male, è un luogo preciso e ben definito, non pervasivo in modo indiscriminato dello spazio e del tempo. L'inferno dantesco è delimitato nelle forme del male, nel suo spazio – un *vacuum horrendum* – nella cavità della terra; l'inferno, luogo del male, non è l'assoluto, non è il definitivo della storia: il male tutto, il male di vivere compreso, è solo un episodio, cui resta vincolato chi resta immanente, volontariamente, al gioco e alle regole del male. Lucifero vi è conficcato in modo che non possa disincagliarsi, perché «da tutti i pesi del mondo costretto»;¹⁰ un inferno così circoscritto nello spazio e nel raggio d'influenza diventa l'attestazione di una visione forte della trascendenza, della vittoria definitiva assegnata all'assolutamente positivo, al Bene che, nella libertà, vuole la salvezza dal male.

L'inferno appartiene al cosmo redento come appendice riservata, per noi misteriosamente, alla libertà di chi non vuole sottrarsi al male, di chi affida a se stesso la propria salvezza, assolutizzando la libertà di opposizione al bene.

Paradossalmente, l'inferno è la testimonianza della infinità bontà, e quindi della Trascendenza di Dio: un Dio antropomorfo, fatto come siamo fatti noi, con le nostre strutture dell'ego, non accetterebbe mai che la propria volontà creatrice ed il proprio dono di redenzione possano "andare a vuoto", possano subire scacco ad opera di libertà singole, e per giunta non rivolte al bene vero. La riprova che Dio è Dio, che ragiona da Dio, e non da piccolo uomo, è che egli lascia libero chi, in modo determinato, si rifiuta di sottomettersi alla volontà divina e al suo amore costitutivo.

⁹ I Cor. XIII, 12.

¹⁰ *Paradiso* XXIX, 57.

4. EPILOGO: IL DEFINITIVO DEL MONDO

Alla domanda relativa a quale sopravvivenza potesse aspirare il cosmo classico, quello di Omero e di Virgilio, di Eudosso e di Calippo, di Aristotele e Tolomeo, la storia della filosofia risponde che l'unico beneficiario di una forma di incorruttibilità "secundum substantiam" era il cosmo nella sua strutturale composizione: un insieme di sfere dalla materia eterea ed incorruttibile e dotata di moto circolare, perfetto ed inarrestabile. Il cosmo fisico era salvato, nella paradossalità del suo eterno movimento, con cui esprimeva il desiderio di unirsi al primo motore immobile, in un'unione che non avrebbe mai potuto realizzarsi, visto che il motore primo immobile non può pensare che se stesso e non può desiderare che la propria vita. L'eternità del mondo era la conseguenza di una mancanza, della mancata unione delle sfere con il motore immobile, unione cui esse aspiravano come eterno amante non corrisposto. Per Dante, abbiamo visto, nel definitivo del cosmo resteranno la natura celeste e quella dei quattro elementi puri (ossia la materia prima); ma soprattutto nel definitivo restano gli uomini, perché la redenzione di Cristo si polarizza sulla salvezza dell'uomo; il cosmo fisico tuttavia è stato coinvolto nella redenzione, l'ha avvertita pienamente all'ora nona del primo venerdì santo della storia, quando Cristo emise un forte grido ed emanò lo spirito. In quel preciso istante la terra tremò, attraversata da una scossa dirompente. Dante efficacemente dice della morte di Cristo nei suoi risvolti cosmici: «per lei tremò la terra e il ciel s'aperse».¹¹

San Bonaventura commenta che la croce è, da quel momento, l'albero della salvezza, che sostituisce in toto l'antico albero del bene e del male nell'Eden, e segna le quattro dimensioni dello spazio cosmico come un logo della Trascendenza: piantata in basso, eretta verso l'alto, con le sue braccia orizzontali che avvolgono tutto l'orizzonte, da est a ovest.

A questo punto la scienza e la filosofia non bastano più; per Dante, le loro argomentazioni, i loro sillogismi mostrano un lato vulnerabile, possono essere distorti da insidie pericolose, come dalla voglia degli uomini di primeggiare sugli altri, dal desiderio di fare bella figura.

La ricerca filosofica e scientifica può subire deviazioni, che la portano all'ingannevole seduzione dell'autocompiacimento e, così, si perde di vista la novità del Vangelo: la ragione umana, correttamente dispiegata, deve invece riconoscere tutte le forme di verità. Alla rivelazione naturale, ossia alla verità colta con il lume naturale della ragione, si è aggiunta la piena rivelazione del volto di Dio nel *Nuovo Testamento*: Dio è il primo amore nel senso del primo e sommo bene desiderato ed amato da tutti gli esseri dell'universo; ma il volto del Dio rivelato è soprattutto quello del primo amore nel senso del primo amante, il cui volto e il cui nome fanno tutt'uno, Dio-Carità, amore dell'amo-

¹¹ *Paradiso* VII, 4-8.

re, amore ecstatico. Ricalcando il verso boeziano circa l'«Amor quo caelum regitur»,¹² Dante chiama Dio «l'Amor che move il sole e l'altre stelle», nell'ultimo verso del *Paradiso*: l'immagine trae origine da Aristotele, ma il Dio-Amore di Dante è motore dell'universo perché ama gli esseri, li suscita col suo atto d'amore, mentre il Dio di Aristotele è motore perché gli esseri lo amano e lo desiderano, senza poterlo mai raggiungere. Grande dislivello nell'itinerario della Trascendenza è sancito dal Dio cristiano, «movens sicut desiderans», per contro al Dio aristotelico «movens sicut desideratum».

Il cosmo studiato con la sola osservazione empirica controllata razionalmente del resto lascia aperte delle domande che non trovano una risposta definitiva, come l'interrogativo circa l'emersione della terra asciutta dalle acque, o quello circa l'abitabilità del solo emisfero settentrionale della terra. Il cosmo redento si avvale della esplorazione razionale, ma inserisce il mondo dell'empiria nell'itinerario della trascendenza, e scopre che l'immagine dell'eternità come un tempo inarrestabile, come un tempo che non finisce mai, è l'immagine della falsa eternità; se l'eternità viene fatta corrispondere all'onnitemporalità, all'assolutizzazione della temporalità, alla continua ripetizione dell'identico, alla totale mancanza di novità, siamo nell'immanenza, che considera perpetuo il moto transeunte.

Invece, il cosmo redento è pieno di segni, di luci, di appelli, di chiarezze che si confrontano con l'oscurità, di percorsi che aprono a nuove dimensioni: la trascendenza è una continua novità, perché trascendendo non si assiste mai alla ripetizione dell'identico, ma ci si protende verso un punto fisso, la fine del tempo e l'immissione nell'eternità come piena beatitudine.

Il verbo trascendere si registra in *Inferno* VII, 13: «Colui lo cui saver tutto trascende», e qui il soggetto della Trascendenza è Dio stesso; compare poi in *Paradiso* I, 99: «Ma ora ammiro / com'io trascenda questi corpi levi», dove il soggetto che trascende, che attraversa salendo le sfere dell'aria e del fuoco, è Dante. Le due occorrenze attestano la validità dei significati di trascendere-trascendenza che abbiamo messo in opera nella nostra ricerca: Dio è propriamente colui che trascende tutta la realtà; egli è la Trascendenza, abita la Trascendenza, che lo caratterizza come Dio. L'uomo, il poeta, tutti noi orientiamo il nostro intelletto e il nostro affetto a trascendere, ossia a risalire i gradi dell'ordine della realtà che veniamo a conoscere, per attivare quella vita contemplativa che ci mantenga nella relazione corretta con la Trascendenza di Dio.

¹² A. M. T. S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, libro II, ultimo metro: «O felix hominum genus, / si vestros animus amor, / quo caelum regitur, regat» (Felice il genere umano se l'animo degli uomini fosse governato dall'amore che fa esistere il cielo).