

## DANTE POETA DELLA PACE

Commento della *Commedia*

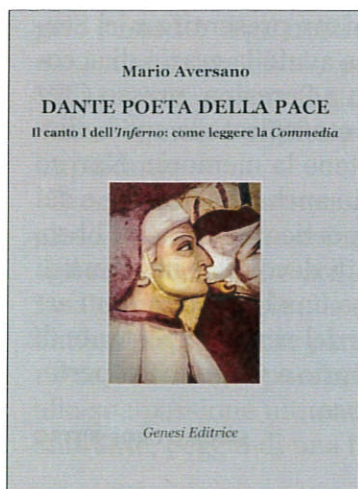
Mario Aversano rinnova alla base la lettura plurisecolare di Dante Alighieri



Aversano è considerato uno dei maggiori dantisti d'ogni tempo. Molti gli studiosi che hanno apprezzato l'originalità dei suoi scritti, dai quali confessano finanche di «stare imparando parecchio» (G. Petronio), e di essere indotti «a riflettere...», per la nuova luce che gettano su episodi tanto studiati» (A. Accame Bobbio): così in Italia (G. Bárberi Squarotti, M. Cacciari, G. Contini, G. Petrocchi, C. Segre, E. Sanguineti, ecc.) come all'estero (M. von Albrecht, R. Hollander, T. Wlassiks, ecc.). Ha affrontato col suo metodo, la *Semiosi obbligata*, anche altri autori (Pietro da Eboli, san Francesco, Iacopone da Todi, Foscolo, Leopardi, Di Giacomo, Rebora, Montale, ecc.), mutandone la visione tradizionale, indifferente alla vera radice della loro poesia, e alla forte tensione morale che la contraddistingue.

Atteso da diversi anni, uscirà per il settecentenario della morte di Dante il nuovo commento alla *Commedia* condotto da Mario Aversano, considerato uno dei maggiori dantisti di tutto il mondo.

Lo studioso ha autorizzato l'editore Genesi a stampare in anteprima il commento del solo Canto I. L'opera completa apparirà entro il 21 giugno 2021 e potrà essere acquistata anche a rate.



MARIO AVERSANO

**Dante poeta della pace**  
**Il canto I dell'Inferno: come leggere la *Commedia***

dimensioni 16x22  
pagg. 128 - € 12,50

Acquistabile da Amazon, dal sito dell'Editore, dal Distributore Libro Co.Italia o in qualsiasi libreria, solo su prenotazione

## EMERGENZA DANTE

verso il settecentenario della sua morte (1321-2021)

### INTERVISTA DI SANDRO GROS-PIETRO A MARIO AVERSANO

**1. Da poco è comparsa nel vocabolario della critica dantesca una nuova espressione: la *compunctio cordis*, la “compunzione del cuore”. Lei oggi interviene – mi conferma – per denunciare in modo definitivo la scorrettezza di chi s'è arrogato il merito di averla “scoperta”: quando invece i Suoi scritti ne traboccano da decenni, e – cosa fondamentale – con ben altro dire che quello degli ultimi arrivati.**

**Si rivolge inoltre ai compilatori dei prossimi saggi e commenti alla *Commedia* – che di certo non mancheranno, ricorrendo nel 2021 il settecentenario della morte del poeta – invitandoli ad informarsi, anche sui molti altri punti implicati, e – al caso – “compungersi”. Ce ne spiega innanzitutto il concetto?**

Prima è bene avvertire che la materia, nuova com'è rispetto alla dantologia tradizionale, richiede un certo sacrificio di ascolto, e pertanto non fa per quelli che non hanno pazienza, e provano imbarazzo al suono di vocaboli come “etica” e “teologia”; e nemmeno può riguardare gli innumerevoli paladini del principio che ognuno è libero di leggere i poeti come più gli aggrada.

La *compunctio cordis* è l'istituto cardine della **Conversione**, cioè dell'evento straordinario grazie al quale si verifica il passaggio del peccatore dal male al bene, e conseguentemente, per dirla con i Padri della Chiesa, “dai domini di Satana a quelli di Dio”. L'argomento, perciò, lungi dall'essere ‘di nicchia’ – come indurrebbe a credere la poca dimistichezza del pubblico col termine ‘compunzione’ – riveste al contrario un'importanza tale, che a trascurarlo ci si vieta l'intelligenza del filo conduttore della *Commedia*. Troppi dimenticano, infatti, che la Conversione – dei singoli e dell'intera umanità – costituisce l'obiettivo principale dell'opera: la *conversio anime* e il *finis totius et partis*, di cui si legge nella Epistola XIII indirizzata a Cangrande della Scala. È anche risaputo che Dante personaggio viene interrogato e proclamato da san Pietro *buon cristiano* (*Par.* XXIV, 52); e

che la *Commedia* vuol essere *poema sacro* (*Par.* XXV, 1) e *sacrato poema* (*Par.* XXIII, 62), libro dettato cioè dallo Spirito santo, di cui l'autore s'è fatto *scriba* (*Par.* X, 27); e questi qualificativi egli adopera non certo per adesione a un *topos* letterario: come alcuni continuano a sostenere, per vecchi e ormai insopportabili motivi ideologici. Non c'è canto che non risulti – a un'operazione di spoglio minimamente scientifica – strutturato sulle basi e sulle articolazioni tematiche e linguistiche del Testamento, vecchio e nuovo, e dei suoi prestigiosi commentatori medievali: ben oltre quello che finora il dantismo ha censito. La disconoscenza di queste "fonti" comporta la distorsione sia del significato letterale dei versi, sia del loro contenuto di pensiero e d'arte; e fa insorgere questioni inutili, che portano a giudicare complicato e oscuro quello che poi alla verifica risulta fin troppo semplice e piano.

## 2. Può chiarirci la dottrina della "compunzione del cuore" come fondamento della Conversione?

La *compunctio cordis* riguarda la storia della **coscienza** dell'uomo: dallo stato di 'misericordia' a quello di 'felicità'. Tutti i Padri della Chiesa, e lungo più d'un millennio, ne distinguono due generi principali, che denominano rispettivamente "compunzione di paura" (*compunctio timoris*) e "compunzione d'amore" (*compunctio amoris*). La prima, in assoluto, indica il gradino iniziale della Conversione, che si verifica nella coscienza di chi si pente per timore della condanna all'Inferno; "compungendosi", egli sfugge alla disperazione che conduce al baratro della *morte* spirituale, da cui non è più possibile risalire e ravvedersi. La seconda compunzione riguarda la tappa successiva, cioè la condizione di chi, dopo essersi convertito, passa a purificarsi con la penitenza, e affronta sia il dolore corporale dell'espiazione (pena del *senso*), sia la "puntura" del desiderio non ancora appagabile di vedere Dio (pena del *danno*).

## 3. Può parlare più diffusamente di questi due generi di compunzione?

Sulla *compunctio timoris* è d'obbligo innanzitutto una precisazione, e cioè che anch'essa è duplice, positiva e negativa: *in bono* e *in malo*, dicevano i Padri. Nella prima e maggiore accezione essa consiste nel rimorso doloroso, spina che "punge" il cuore di chi ha peccato e vorrebbe cambiar vita. Questa è la "paura buona", il timore di Dio. Ma attenzione: il *timor Dei* è uno dei sette doni dello Spirito santo; e comporta il concetto dell'impossibilità di salvarsi da sé stessi (*a se ipsis*), cioè con le sole forze proprie. La Conversione, dunque, si verifica sempre per grazia divina. In riferimento allo stato interiore di Dante (autore e personaggio), si dirà che – nato nel 1265, e caduto in basso per un traviamiento che comincia dal 1290, cioè dalla morte di Beatrice – egli riceve tale grazia dieci anni dopo, nel 1300,

all'età di trentacinque anni, in contemporanea col Giubileo indetto da papa Bonifazio VIII. Questa età coincide, nelle Scritture come in Aristotele, con il *dimidium*, il mezzo della vita umana, calcolata in settant'anni; ma nella cultura biblico-patologica essa viene anche indicata come *tempus acceptabile*, un tempo determinante, quello in cui l'uomo si ritrova a un bivio ed è chiamato a scegliere la strada da prendere, se quella *diritta*, della giustizia (*Inf.* I, 3) e *verace*, della verità (*Inf.* I, 12), che indirizza a Dio, oppure quella opposta, la *via non vera* (*Purg.* XXX, 130), dell'errore, che conduce all'Inferno. Grazie al dono del *timor Dei*, Dante "si ritrova", cioè si desta dal sonno della *conscientia*, nella selva oscura; e *compunto*, cioè "punto" dal rimorso, versa lacrime di dolore per i peccati commessi. In secondo luogo (sempre a seguire i Padri della Chiesa e il testo della *Commedia*), questa paura *in bono* (o, come anche viene detta, *in prospero*) – la quale, ripetiamolo, determina la Conversione, il *reditus ad cor*, il ritorno sulla retta via, come è attestato nella Bibbia: cfr. almeno il canonico *initium sapientiae timor Domini* di *Eccli.* I, 16 – ha il suo contrario nel *timor malus*, nella paura negativa. È quella da cui Dante è invaso, per esempio, dinanzi al demone Pluto; per cui Virgilio deve intervenire e avvertirlo: '*non ti nociva / la tua paura*' (*Inf.* VII, 4-5). Essa è "nociva" in quanto rientra nella fenomenologia delle 'passioni', e scaturisce dalla perdita degli aiuti della *cogitatio*, della ragione (la *proditio cogitationis auxiliorum* di *Prov.* XVII, 11 e ss.). Siffatta paura, nel corso della Conversione, prende quelli che entrano in crisi dinanzi agli ostacoli comportati dal ritorno sulla *via diritta* e *verace*: alle tentazioni. Le stesse che Gesù dopo il battesimo subisce nel deserto ad opera del demone.

## 4. Dante personaggio si presenta nel canto iniziale dell'*Inferno* come pellegrino che vuol tornare sulla *diritta via*: gli toccano dunque delle tentazioni?

Sì, esattamente. Proprio alle tentazioni si riferisce l'allegoria delle tre fiere che gli appaiono nella *piaggia diserta* (che corrisponde al "deserto" in cui Cristo è tentato; cfr. almeno *Matth.* IV, 1: «Tunc Iesus ductus est in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo»); ciò accade dopo la compunzione del cuore e la conseguente uscita dalla selva oscura. Le tentazioni sono *probationes*: prove necessarie, cioè, che – dicono sempre all'unanimità i Padri della Chiesa, estraendo dalla Bibbia – toccano ad ogni neoconvertito, e sopravvengono con calcolata difficoltà di superamento. La lonza, che raffigura la lussuria, compare per prima perché non è particolarmente difficile resisterle (*Inf.* I, 41-43), bastando la ragione a frenare l'incontinenza, i desideri carnali. Non altrettanto agevole è superare le altre due belve (la coppia leone-lupa), che rappresentano la violenza e la cupidigia, peccati di bestialità e di fraudolenza, che si commettono con il lucido impiego dell'ingegno volto al male.

Tale “psicologia” della gradualità – che inutile dirlo, è cosa del tutto diversa da quella con cui il Rea intitola – è stabilita per consiglio divino; essa serve affinché il neoconvertito non insuperbisca (*utique visitatione ne deficiat, tentatione ne superbiat*, dice san Bernardo) quando – col fausto presagio del tempo di primavera e del sole che sta per nascere – ha buona speranza di poter vincere la battaglia con la lonza. Questo primo ottimismo è concesso affinché, subito dopo, egli sappia comportarsi quando constatata che non ce la fa a superare le altre due bestie. La dinamica tra speranza e paura – dicono sempre i Padri – serve a generare l’umiltà e a rafforzare il carattere e la volontà del tentato. Ma se dinanzi alle fiere più pericolose il pellegrino, vedendosi inerme e incapace di superarle, non invoca l’aiuto del cielo, incorre *ipso facto* in un’altra compunzione di paura, che non è più dono dello Spirito ma frutto di “passione” irrazionale: la *compunctio mala* di cui s’è detto, conseguenza della “paura nociva”, che fa perdere la fiducia e la speranza di raggiungere la meta. Così ad *Inf. I, 54: ch’i’ perdei la speranza de l’altezza*. Conseguentemente egli cade nella disperazione, la quale segna lo stato più basso e più rischioso per l’anima in quanto prelude alla “rovina” nel male irreversibile, nella più cupa “amarezza”; che – si badi – non è quella “positiva” generata dal pentimento, ma la condizione che Dante evoca fin da subito con il termine *morte*, perché così la chiamavano i Padri della Chiesa: «Tant’è amara che poco più è morte» (*Inf. I, 7*). Essa pietrifica il cuore (o lo ghiaccia per sempre: altra metafora etico-teologica, di cui diremo tra poco), e perciò segna la sconfitta irrimediabile, che si traduce nella *conscientia mala et securo*, di quelli che «exultant in rebus pessimis» (*Prov. II, 14*). La *Commedia* si annunzia fin dal principio, dunque, come “storia della coscienza”, della tragedia e della redenzione dell’uomo.

##### 5. Può indicarci in quali punti della *Commedia* si riscontra la presenza lessicale della *compunctio cordis*, nelle accezioni del timore e dell’amore?

La *compunctio timoris* è facilmente riconoscibile a *Inf. I, 15*: il poeta la riporta alla lettera nel verso *che m’avea di paura il cor compunto*. E va aggiunto che la si trova anche fuori del Poema, nei *metus dolorisque rivuli* (i patologici *rivuli compunctionis*) della famosa Lettera VI, diretta agli sceleratissimi Fiorentini perché si pentano. Più difficile, a prima vista, individuare la presenza della *compunctio amoris*. Lessicalmente la si riscontra nell’espressione *d’amore/ punge*, che ricorre nel celebre attacco del canto VIII del *Purgatorio*: «Era già l’ora che volge il disio (...) / e che lo novo peregrin d’amore/ punge...». In questi versi è rappresentata la condizione interna di Dante pellegrino alla vigilia del passaggio dall’Antipurgatorio al *Purgatorio* vero e proprio, alle sette cornici dove accedono coloro che si sono ravveduti prima di morire, per liberarsi dei sette vizi capitali: situazione paragonata a quella del *novo peregrin*, cioè del neoconvertito,

to, quando al rintocco della campana che sembra piangere il giorno mormente soffre per la lontananza dalla casa natia, che è figura di quella del Padre, e per il desiderio di tornarci. Questa ‘puntura d’amore’ indica il passaggio dal momento iniziale della rinascita interiore (la “puntura di paura” dell’Inferno) a quello della fase penitenziale (la “puntura del desiderio” di vedere Dio).

##### 6. La *compunctio amoris* segna il momento conclusivo del viaggio a Dio?

No affatto. Non bisogna farsi ingannare dal vocabolo *amoris*: cosa che disgraziatamente è capitata la prima ed ultima volta che se n’è fatto verbo, appena qualche anno fa, per bocca di tal **Roberto Rea**. La *compunctio amoris* non costituisce la fase conclusiva, ma quella intermedia, che prepara il terzo e finale traguardo della Conversione, la conquista del *fastigium caritatis*, del “tetto dell’amore”, che si raggiunge all’ultimo gradino dell’ascesa a Dio, a coronamento della Conversione. Dunque, quattro sono gli stadi della coscienza: la *morte*, la *compunzione di paura*, la *compunzione d’amore*, la *perfezione della carità*. Basti al momento informare che siamo alla presenza di una dottrina patologica (dei Padri della Chiesa greci e latini) così continua e univoca da meritare una collocazione privilegiata nell’ambito della “interdiscorsività” medievale. Anticipo che essa è compendiata in forma di paradigma in un’operetta, il *Sermo III De diversis*, composta da san Bernardo, che Dante autore ben conosce e fedelmente segue – per obbligo di credente e di poeta – nel tracciare lo schema viatorio di Dante personaggio nei tre Regni oltremontani.

Tornando alla presenza della *compunctio amoris* nella *Commedia* di cui Lei mi chiede, essa è sfuggita alla critica secolare più ancora della stessa *compunctio timoris*. Quest’ultima si fa riconoscere bene e innegabilmente, s’è visto, per la coincidenza perfetta, *ad verba*, col verso 15 del primo canto dell’*Inferno*: «che m’avea di paura il cor compunto». Assente da sempre nei commenti e nelle *lecturae*, essa trova luogo negli annali dell’accademia solo nel 2012, a firma del detto Rea, che se ne attribuisce la scoperta, ignorando le mie numerose trattazioni dell’argomento, censite peraltro in tutte le bibliografie dantesche, a cominciare dagli anni ottanta. Non mi risulta invece intercettata, fino ad oggi (altro fatto inquietante) la ricorrenza letterale e teorica della *compunctio amoris*, che si fa cogliere, ripetiamolo, nel *d’amore/ punge* di *Purg. VIII, 4-5*, e ovviamente in altri luoghi cruciali della *Commedia*. Questo enorme vuoto probabilmente è dipeso anche dal fatto che non si è mai vista la dipendenza-uguaglianza (e non solo in Dante) del “compungere” col “pungere”. Essa è incontestabilmente affermata a *Purg. XXXI, 85*, in ordine al pentimento: «di *penter* sì mi punse ivi l’ortica/ ch’io caddi vinto...»; e ci autorizza a riconoscere, con i suoi sostanziosi impieghi, lo spettro della *compunctio cordis* lungo tutto

il Poema, fino agli ultimi canti del *Paradiso*, come qui un poco potremo vedere. Occorre inoltre prendere atto che, anche per questa equazione, Dante non si muove in modo indipendente, ma – come di consuetudine – con la scorta d'un modello autorizzante. Esso è riscontrabile in *Prov.* XII, 18: «Est qui promittit et quasi gladio *pungitur* conscientiae».

### 7. Quando ha iniziato a parlare della *compunctio cordis*?

Devo distinguere tra l'annuncio orale, una sorta di preiscrizione all'anagrafe del dantismo, e la proposta scritta. Il primo avvenne nell'ottobre del 1980, in un intervento che mi fu concesso dopo la lettura del primo canto dell'*Inferno* che **Pompeo Giannantonio**, Direttore della *Lectura Dantis Neapolitana*, tenne in Santa Chiara. La seconda passò a stampa solo nel 1990, a conclusione di un lungo impegno di raccolta e di sistemazione dei materiali e dei dati necessari ad agitarne per iscritto. Ne avevo realizzato un lungo saggio, e mi pareva giusto che ne giungesse eco nella critica dantesca. Perciò ne diedi parte a **Giorgio Bárberi Squarotti**, col quale avevo firmato un contratto con la casa editrice Paravia per un Commento alla *Commedia*. Del mio manoscritto, che inseguiva la compunzione del cuore dagli inizi patrologici fino alla *Commedia*, egli prospettò una pubblicazione in forma ridotta nei quaderni della Crusca. Ma nel timore che, sfrondando, non fossero balzate in tutta luce la novità e l'importanza della materia e l'organicità del discorso, decisi di farne un libro, e di pubblicarlo a mie spese, ma subito. Intitolo *San Bernardo e Dante. Teologia e poesia della Conversione* (Salerno, Edisud Salerno 1990).

Anche dal solo indice dei capitoli balzava in tutta evidenza che il libro era **interamente** dedicato alla *compunctio cordis*. Ma in quel frangente non mi sembrò opportuno darle spicco autonomo con una diretta, plateale messa in titolo, come ha fatto più di vent'anni dopo il **Rea**, in poche pagine appunto intitolate *Psicologia ed etica della paura nel primo canto dell'«Inferno»: la compunctio timoris* (in «Dante Studies», CXXX, 2012): pagine nelle quali, si può vedere anche questo, egli mostra che ben poco ne ha inteso e riportato, lasciando finanche il dubbio di un lucido intento di “vaccinazione”, per dar riparo alla dantistica ufficiale. Quelle pagine, infatti, sono massimamente riduttive, e negatrici della portata strutturale e ineludibile di questa teologia nell'opera di Dante.

La mia preferenza per una titolazione più estensiva, col nome di san Bernardo, dipese non tanto dalla circostanza che nel 1990 ricorreva il suo genetliaco, quanto dalla presa d'atto che la sua dottrina della Conversione appariva incidente nella *Commedia* con più immediatezza ed estensione rispetto alle numerose altre presenti nella Patrologia. Cinque i capitoli del libro, pensati e volti, ripeto, esclusivamente a tracciare il percorso della *compunctio cordis* dalle origini fino a Dante. Il primo pezzo, intitolato «*Inferno*» I, 15: *Dante ed Ezechia*, riguarda la compunzione attestata nel ber-

nardiano *Sermo* III *De diversis*, mai prima evinta; il secondo, *La compunctio cordis in Bernardo* (cap. II), è ricognitivo della compunzione in tutto l'arco delle sue opere. Seguono: *Da Agostino ad Alano di Lilla* (cap. III); *La riforma della teologia scolastica* (cap. IV); *Il revival antitomistico di Dante* (cap. V). A parte, in coda, il *Sermo* III *De diversis*, per le verifiche, nel testo del *Migne*.

### 8. Vuol portare qualche altro esempio della presenza della *compunctio cordis* nel Poema dantesco?

Rimando per prima al mio breve saggio *Chiarificazioni sulla compunctio cordis nell'opera di Dante: per una rilettura del canto V dell'Inferno* (in «Critica letteraria» XLIII, 168-169, 2015, pp. 401-415), nel quale ho tra l'altro inteso riscattare il *punge a guaio*, ch'è nel terzo verso, dal rilievo di improprietà mosso al “pungere”: questo verbo, a prenderlo in sé, cioè senza collegarlo con la “compunzione del cuore”, effettivamente non esprimerebbe il *tanto più dolor* che affligge i Lussuriosi. Ed ivi è anche dimostrata, a fil di logica e di testimoni intra ed intertestuali, la convenienza di interpretare in modo diverso dal solito la *puntura de la rimembranza/ che solo a' pii dà de le calcagne* (*Purg.* XII, 20). *Puntura* come *compunctio amoris*, rimorso di coscienza che solo chi è “pio”, cioè buono e credente, può provare, facendosi magari scrupolo di aver talvolta ferito, o non amato abbastanza, il defunto quando era in vita. E si può affermare con sicurezza che nella generalità dei casi la ricorrenza del “pungere” nella *Commedia* non si presta a chiose divergenti da quella che riconduce alla Conversione; e ciò – fatto eclatante – perfino nella sua parte più intensamente vergata, che è quella conclusiva.

Per un primo riscontro, ci si porti al penultimo canto, al *punse* di *Par.* XXXII, 6: «'La piaga che Maria richiuse e unse,/ quella ch'è tanto bella da' suoi piedi/ è colei che l'aperse e che la *punse*'». L'esegesi tradizionale, mai contraddetta, annota questo “pungere” coi verbi “irritare”, “ferire”, “inspire” e simili. In realtà è ben più giusto ritenere che, col *punse*, il poeta intenda porgere, come dire, l'ultimo saluto alla *compunctio cordis*, nel duale del pentimento per paura (*timoris*) e dell'espiazione penitenziale (*amoris*). Non è ricevibile, infatti, per manifesta incongruenza, l'asserto che vibrare un colpo e provocare una lesione equivalga a pungerla. Si *punge*, invece, e si apre una *piaga* (conseguenza del *vulnus*) al fine di svuotarla del marcio; e la si chiude ed unge, perché si cicatrizzi. Eva, come primo atto della *conscientia* che i Padri definiscono *perturbata* dal *timor Dei*, dalla paura della morte eterna, per grazia divina s'è pentita, compunta (*compunctio timoris*), cioè ha punto la piaga del peccato originale per farne uscire il marcio; poi, col pentimento sincero e la confessione, l'ha aperta (*compunctio amoris*). Infine è toccato a Maria, col parto del Salvatore, ricucirla e ungerla affinché guarisse. Va subito chiarito che l'assun-

zione in cielo di Eva, e di Adamo, non è da riportare alla libera inventiva del poeta, ma attesta se mai il principio contrario: anche questa volta, come sempre, Dante s'è tenuto fedele alle Scritture, ignorando o scartando quelle apocriefe e le leggende nelle quali del pentimento di Eva si ritrovano ampie narrazioni (ce n'è segno finanche in una *Sura* del Corano), e andando invece diritto a un passo del Libro della Sapienza, dove si legge che essa «deduxit illum a delicto suo» (X, 2): frase che rimanda *ipso facto* alla *compunctio timoris* (cfr. il già citato «initium sapientiae timor Domini»). A parte la comunanza di destino dei due progenitori dell'umanità (assioma della tradizione patologica), la salvezza di Eva era anche dedotta – estesamente da Ugo di san Vittore, ma già prima sui presupposti della Lettera ai Romani di san Paolo – dalla sentenza che Dio pronunziò nel cacciarli dall'Eden: dell'eterna inimicizia tra il buon seme della donna e quello malvagio del serpente (*Gen.* III, 15).

Questa interpretazione del *punse* trova conferma nella teorica sacramentale dei soliti Padri, quale può vedersi formulata, per esempio, in un drastico luogo di Alano di Lilla (*PL CCX*, 274), da cui emerge con sicurezza che la compunzione non provoca la ferita, ma la “trova” prodotta, e che la sua “apertura”, cioè la confessione, giunge dopo la “puntura”, il pentimento: «*compunctio vulnus invenit, confessio aperit, satisfactio sanitatem restituit*». Ciò senza dire del tipico abbinamento della *plaga cordis* di *Reg.* VIII, 8 (ma si veda pure il *configitur spina* di *Ps.* XXXI, tramandato come ‘salmo del cuore’) con la compunzione, che ha riflessi fin nei commenti alla *Regula* di san Benedetto, e trascorre anche oltre i tempi di Dante per accamparsi – giova prenderne atto – fin nella precettistica di Iacopo Passavanti. Il quale, nello *Specchio della vera penitenza*, contro le mancate e false lacrime di compunzione assume l'autorità di Gregorio espositore di Giobbe (*loquar in amaritudine animae meae*), evocando, si badi, proprio l'immagine della piaga che per non suppurare ha da essere ‘aperta’: «...la qual parola di Giobbe sponendo Gregorio, dice: Egli è di necessità, che il dolore apra, e spinga fuori la voce della confessione, acciocché 'l vizio dentro, il quale altri volentieri nasconde, non faccia puzza e pericolosamente infracidi».

### 9. Può dirci di qualche altro caso del binomio “pungere-compungere” nella *Commedia*?

Indicherei il “caso” del sostantivo *punta* che ricorre in *Purg.* XXXI, 2: «...volgendo il suo parlare a me *per punta*». Il *per punta* non va spiegato con “direttamente”, come tutti fanno da sempre, nel senso che Beatrice si rivolge in prima persona al suo fedele, mentre all'inizio aveva ricordato i suoi errori non a lui, ma agli Angeli. Cito un poco di quanto riferii nella *lectura* del canto che tenni a Roma nel 1993, nella “Casa di Dante” (inserita poi nel *Dante cristiano*, Atripalda, il Calamaio 1994, p. 166): «Beatri-

ce rivolge la spada della sua parola verso il pellegrino per “pungolarlo”, indurlo al pentimento e alla confessione: *per punta* ha valore finale. Viene così introdotto il tema della *compunzione*, che riaffiora in modo palese al citato v. 85, e costituisce uno dei capitoli centrali della Cantica e di tutto il Poema». Ci fu un riesame dell'intero canto XXXI, in quell'occasione: cosa che, or non è molto, è stata riconosciuta in una prestigiosa rivista di settore (cfr. F. Bognini, *Gli occhi di Ooliba*, in «Rivista di Studi danteschi», 7, 2007, pp. 73-103), e che invece al Rea è sfuggita.

### 10. Quali sono le fonti bibliche che Le hanno permesso di individuare la *compunctio cordis* nell'opera dantesca?

Se ci si limita al puro aspetto quantitativo, riguardante solo il vocabolo *compunctio*, l'acqua che sgorga dalla fonte biblica non appare abbondante, almeno non tale da colpire e richiedere una speciale attenzione. E chi annota la *Commedia* avrebbe qualche ~~scarsa~~ di non averla riconosciuta, e di non interessarsi alle carte che ho proposto e ragionato per tanto tempo. Infatti nel Testamento la parola *compunctio* ricorre solo due volte, per di più mai col genitivo *cordis* o con altro nesso esplicito col cuore: dapprima in *Ps.* LIX, 5 (*vino compunctionis*), poi in *Rom.* XI, 8 (*spiritum compunctionis*). Quanto alla forma verbale *compungere* nella Scrittura, delle sei ricorrenze complessive appena due recano il “cuore”, e non al genitivo ma all'ablativo *corde* (*Ps.* CVIII, 17, e *Act.* II, 37); si aggiunga che il suo primo impiego, in *Iudit* XVI, 14, conduce non al cuore, ma a un campo di battaglia e all'eliminazione fisica del nemico. Si spiega così il fatto che anche gli annotatori della *Commedia* più acribici ritengono compiuto il loro dovere citando come semplici prese verbali (prive di incidenze sui contenuti) sia *Ps.* IV, 5 (*in cubilibus vestris compungimini*), sia *Act.* II, 37 (*compuncti sunt corde*), e pensando che altro non ci sia da apporre.

Risultato nettamente diverso, e direi sbalorditivo, scatta al conteggio ‘fuori campo’, cioè delle deduzioni e degli echi che i pochi passi biblici hanno prodotto nella millenaria esegesi dei Padri della Chiesa. E qui il suono delle voci *compunctio* e *compungere*, da corto ch'era alla nascita, cresce a dismisura e diventa un frastuono che rimbomba più del Flegonte (la cui “offesa all'orecchio”, ripeto qui *per incidens*, non è mai stata censita dai commentatori come si dovrebbe: in quel che funge da contrappasso alla dolce musica delle monete di cui gli usurai godettero in vita, come riporta tra gli altri sant'Ambrogio). I quali – si badi bene – individuano la *compunctio cordis* in tanti altri passi biblici nei quali non compare espressamente il vocabolo: ad esempio in *Thren.* III, 48, di cui stiamo per riferire.

### 11. Può indicare qualcuna di queste numerose presenze della *compunctio cordis* nei Padri della Chiesa?

Non c'è penna d'autore patologico che quando tratta della **Conversione**

non ne dica e non ne spanda nei termini di morale e di teologia sopra enunciati. E si può affermare che tale abitudine espositiva, riguardante i gradi della coscienza, diviene precipua di tutto il medioevo cristiano.

Una mappa estesa delle sue ricorrenze giace nel mio *San Bernardo e Dante*, che ne rubrica la vicenda dalle origini fino alle spalle di Dante, con gli sviluppi, le riprese, gli sbocchi, e le rispettive provenienze bibliche. Basti qui riportare qualche luogo degli scrittori più significativi e noti a Dante. Esige nominanza prima di tutti Gregorio magno, che nell'*Homilia ad Ezechielem* così ne distingue il doppio genere, del timore e dell'amore: «Alia quippe *compunctio* est quae per *timorem* nascitur, alia quae per *amorem*, quia aliud est supplicia fugere, aliud praemia desiderare» (PL LXXVI, 128). Ed anche se ne veda l'esposizione più in formula ch'è nei suoi *Dialoghi*, con citazione da altro luogo biblico, *Thren.* III, 48 or ora menzionato: «*Divisiones aquarum deduxit oculus meus*. Principaliter vero *compunctionis* genera sunt duo, quia Deum sitiens anima prius *timore compungitur*, *postea amore*» (PL LXXVII, 355). Passo, questo, dal quale in seguito tanti altri discendono, e quello medesimo di san Bernardo: «Duo sunt genera *compunctionis* principaliter; quia Deum sitiens anima prius *timore compungitur*, *postea amore*» (PL CLXXXIV, 426).

Quanto alla mia decisione di trattarne, dopo lungo indugio, fu risolutivo il riscontro della *compunctio cordis* in due testi esemplari, il primo dei quali in latino. Alludo al libro più famoso dell'Occidente cristiano in materia, le *Confessioni* di **sant'Agostino**. La *compunctio cordis* è particolarmente visibile in un passo del cap. IV del libro IX, dove è poggiata sul versetto in *cubilibus vestris compungimini* di *Ps.* IV, 4, e sul paolino sacrificio del "vecchio uomo": «*ibi enim, ubi mihi iratus eram, intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo*».

## 12. Quale autore assume per primo in lingua volgare la lettera e la dottrina della *compunctio cordis*?

La si trova nel Laudario 'teologico' di **Iacopone da Todi**, dove (fatto mai scorto dalla critica) la *compunctio cordis* non solo ricorre e trascina l'intero spettro della Conversione in completa concordanza con i parametri patrologici, ma è anche così trasferita, e per la prima volta, nel vocabolario della lingua italiana, col lemma *Componzione* (a séguito, probabilmente, delle ricorrenze nelle prediche di Francesco d'Assisi e dei suoi seguaci, traduttive del paolino *spiritus compunctionis*). Riporto i versi più attestanti, che si trovano nella lauda *L'omo fu creato vertuoso* (III, 41 ss., testo a c. di F. Mancini):

Emprima sì cci à messo lo *Temore*,  
che tutto 'l core sì li à *conturbato*;  
la falsa Scicurtate ietta fore,  
che l'omo avia preso et engannato;  
(...)  
ennela fine li dè gran *Dolore*,  
c' (a) Deo avia offeso per peccato.  
Vedenno l'omo sé cussì plagato,  
commenza mala mente a ssospirare;  
la *Componzione* li fò al lato,  
li occhi ià non cessan de *plorare*...

In questi endecasillabi a rima alternata sono certificabili la dottrina e la terminologia stesse che troviamo nel primo canto dell'*Inferno* (e con implicanze per l'intero Poema), relative al secondo stadio della *conscientia*, quella *saeva, perturbata* di *Sap.* XVII, 10, da cui parte il processo della Conversione. In sintesi: *Temore* (la paura di *Inf.* I, 6, 15, 19 ecc.), *core*, *conturbato* (il lago del cor di *Inf.* I, 20), *Dolore* (si ricordi la *pietà* di *Inf.* I, 21 e il «buon dolor che a Dio ne rimarita» di *Purg.* XXIII, 81), e soprattutto *Componzione* (il di paura il cor compunto di *Inf.* I, 15), e *plorare* (il piange di *Inf.* I, 57).

In proposito direi che gli studiosi dovrebbero sospendere la glorificazione degli scritti dell'Auerbach, il quale dell'arte di Iacopone molto ha parlato ma poco inteso, affermando il contrario di quello che risulta dalla ricerca; e ciò accade proprio perché la *compunctio cordis* e la teologia morale del Medioevo sono fuori dalle sue conoscenze. Per averne la prova, basterà un raffronto tra il quadretto che egli dipinge di *Donna de Paradiso*, il capolavoro di Iacopone, tutto collocandolo nel giro del "realismo" popolare, e l'affresco che emerge – diverso e opposto – dai documenti da me raccolti in *Alle origini del teatro italiano: personaggi, luoghi e scene in Donna del Paradiso di Iacopone da Todi*, «Critica letteraria», XXIX, 2001, pp. 211-261. La speranza è che chiunque conservi fior di probità intellettuale risolva di non tollerare oltre e, potendo, di combattere la dittatura dell'Auerbach, che occupa le aule universitarie italiane ed estere ormai da mezzo secolo: si continua ad adottare i suoi libri come fossero vangeli, unici e insostituibili, non esclusi quelli su Dante; nei quali arriva a dire che il tormentatissimo 'Da me stesso non vegno, con cui Dante pellegrino risponde a Farnata degli Uberti, Dante autore lo abbia creato o preso dal linguaggio parlato: quando invece non è altro che un prelievo biblico denso di allusioni culturali, dall'a me ipso non veni di san Giovanni (VII, 28). Dante, in altri termini, riceve da **Iacopone** l'esempio e la spinta a creare la categoria del "realismo teologico". E lascia senza parola il fatto che il suo nome manchi sia nella prima che nella seconda edizione della grande *Enciclopedia Dan-*

tesca. Anche queste cose inducono a registrare fin dalla seconda metà del XX secolo l'avvento della *Postcultura*, che si fa cogliere con ben più evidenza e tracciabilità del generico e nebuloso *Postmoderno*.

**13. Perché ritiene che la *semiosi obbligata* sia indispensabile nella ricerca critica riguardante la *Commedia*? Vuole, con qualche esempio, applicare questa sua metodologia a un passo, un canto, uno scritto di Dante per spiegare al lettore cosa cambia nell'esegesi dantesca?**

Lascio stare il fatto (ci vorrebbe gran tempo per riferirne appieno: ma un poco ne vedremo tra breve) che il canto I dell'*Inferno* non può essere inteso senza l'aiuto delle fonti che appaiono compendiate nel bernardiano *Sermo III De diversis*, come ebbi a segnalare per la prima volta nel 1988; e come finalmente alcuni cominciano a riconoscere, ma – sottolineo – senza alcun cenno o riguardo ai miei scritti. Si vada almeno a *Un nuovo Dante* (Atripalda, il Calamaio 1992), a cui posi un sottotitolo non equivocabile: *Il realismo teologico dell'«Inferno»*. In esso è larghissima mostra del metodo della *semiosi obbligata*, e delle nuove glosse che ne derivano, in contrasto con l'esegesi-ermeneusi tradizionale. Ed ivi c'è anche una molteplicità di annotazioni di ugual peso per altre sei unità (canti II, III, VI, VII, X, XIX dell'*Inferno*): tutte indispensabili per intendere la lettera dei testi. Mi limito a riportare quanto apposi ad *Inf.* VII, 36, dove il termine *compungere* ricorre per la terza volta (dopo la seconda nel canto V, segnata dal *punge* del verso 3): «E io, ch'avea lo cor quasi *compunto*...» (v. 36). **Roberto Rea**, nelle sue pagine sulla *compunctio timoris* sopra nominate, adombra – come già il Boccaccio – un Dante peccatore di avarizia, e scrive: «Dei commentatori moderni *nessuno* riprende l'idea di Boccaccio (...). Mi propongo di verificare questa ipotesi in altra sede». Dicendo *nessuno* egli si dichiara all'oscuro non solo delle mie innumerevoli carte sulla *compunctio cordis*, ma anche di quanto riporto su Dante "avaro" nel *Nuovo Dante* (edito vent'anni prima), dove al capitolo VII il *quasi compunto* è spianato con queste parole: «È il secondo aperto riferimento alla *compunctio cordis*, dopo quello di *Inf.* I, 15, e sempre in rima con *punto* e *giunto*. Il *quasi* è attenuativo, come in *Inf.* V, 72 (*quasi smarrito*). Appare segnata qui una tappa importante del percorso spirituale del pellegrino; e si rafforza l'ipotesi d'una compromissione di Dante con l'avarizia, in cui può rientrare la sete di gloria. Rabano Mauro vuole, per *remedium contra morbum avaritiae*, che il peccatore sia "oratione *compunctus*, timore Domini ornatus, poenitentia fervens, charitate ardens" (PL CXII, 1367)». Avevo condensato in questa nota il discorso più largo sulla compromissione di Dante con l'avarizia che è leggibile alle pagine 92-95 del *San Bernardo e Dante*; e per amore di brevità neanche avevo chiosato con altro testo, quello sull'Avarizia di **Bono Giamboni**. Che a questo punto è bene

convocare, a dimostrazione che siamo pur sempre alla presenza di un'acqua comune, del tutto ignota al Rea, alla quale Boccaccio stesso ha potuto attingere: «Onore desiderare è una sollecitudine d'aver più onore che non si conviene; e avvegna che questo si possa attribuire a vanagloria, *si è detto questo cotale avaro*, onde si dice ne la Scrittura che Adamo fu avaro perché peccò a intendimento di avere più onore che no li si facea» (*Libro de' vizi e delle vertudi*, cap. XXIX). E fa sorpresa, peraltro, vedere come il poeta che si duole della servitù dell'Italia, divenuta bordello da *donna di provincie* che era (*Purg.* VI, 78), stia in concordanza col Giamboni che depreca la vittoria della fede pagana su quella cristiana in questo modo: «E dacch'ebbe vinta l'Italia, ch'era *donna de le provincie* a quella stagione...» (ivi, cap. XLVII).

**14. Può continuare, se vuole, nella dimostrazione della bontà del Suo metodo e dell'indispensabilità delle fonti biblico-patologiche, per esempio in riferimento al *Paradiso*, e ai suoi canti finali.**

Vorrei informare almeno che la bussola della *semiosi obbligata* permette di spiegare in modo radicalmente nuovo il contenuto e la forma dell'ultima delle cento unità della *Commedia*. L'ho fatto nel *Dante, Iacopone da Todi e il canto XXXIII del «Paradiso»* (Manocalzati, Edizioni Il Papavero 2015), annotandone il testo parola per parola; ed a quel libro rinvio. Qui provo a sintetizzare quanto attiene al primo 'blocco' delle visioni, degli eventi epifanici, quello formato dai versi 46-81: dicendo come bisognerebbe intenderli a lume della *compunctio cordis* e della *semiosi obbligata*. Allo stato dell'arte risulta che non sono state rilevate né la successione degli "incontri" con cui Dante autore scandisce l'*itinerarium in Deum* nella prima parte del percorso, né quella degli effetti che ognuno di essi procura nel vivente salito in cielo: che sono peculiari e diversi l'uno dall'altro. Non ci si è accorti che l'esperienza escatologica ivi raccontata si effettua lungo tre stazioni, relative non già solo e sempre a "Dio" genericamente inteso, come in tutta concordia ancora ripetono i lettori e i commentatori del canto. Qui, invece, entrano in campo – l'una in successione dell'altra – tutte e tre le singole Ipostasi della Trinità. Per Dante autore, che non può non mantenersi fedele ai Padri espositori della Bibbia (massime questa volta, dato il peso enorme dell'argomento e le sue non poche e non lievi implicazioni di vario ordine, non escluse quelle politico-economiche), il contatto dell'umano col divino si realizza in un triplice appuntamento: dapprima con lo Spirito, poi – grazie alla sua spirazione – col Figlio, e infine col Padre. Di questa 'scala', invero, troviamo indizio già in *Conv.* II, V, 7, dove si legge che la contemplazione più bassa è quella dello Spirito santo da parte della terza gerarchia angelica, cui segue quella del Figlio da parte della seconda, e del Padre da parte della prima. Era teologia teofanica aganciata, come di prammatica, alle Scritture, alle quali la speculazione me-

dievale, non esclusa quella degli autori delle *Visioni*, aderiva pienamente, sia pure con diversi esiti concettuali e figurativi. Nella linea maggiore si pone san Bernardo, che traendo dall'Apostolo (1 Cor. II,10), così ne parla nel *Sermo VIII in Cantica*, tutto dedicato all'argomento: «Revelat ergo Filius se ipsum cui vult, revelat et Patrem. Revelat autem sine dubio per osculum, hoc est per Spiritum sanctum» (PL CLXXXIII, 1286).

**15. Può dirci di altri riscontri testuali che avallano la novità del suo commento a questo canto conclusivo del *Paradiso* e del Poema?**

Si può muovere dall'osservazione che poco oltre i versi centrali del canto compare il termine "smarrire": «Io credo, per l'acume ch'io sofferesi/ del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,/ se li occhi miei da lui fossero aversi» (Par. XXXIII, 76-78). Ora tutti sanno che tale verbo è già all'inizio della *Commedia* («che la diritta via era smarrita»: Inf. I, 3); ed anche ritengono, o quanto meno sospettano, che faccia parte della programmazione diegetica dell'autore il calcolo delle singole sedi (specie quelle più demarcative) e delle loro correlazioni nel quadro macrotestuale del Poema. Inoltre abbiamo acclarato che il "ritrovarsi" dopo lo smarrimento contrassegna il livello in cui la *conscientia* è sì *bona*, ma non ancora *tranquilla*, vale a dire che è pur sempre *turbata*, in tumulto (e perciò stesso redimibile, s'è visto, tramite la compunzione), in quanto non s'è del tutto allontanata dallo *status* infimo, quello della *morte* di cui anche s'è già detto, che è proprio della *conscientia mala et segura*, (la *falsa Scicurtate* di Iacopone III, 43, cit.). Ne consegue che la ripresa dello "smarrirsi" nel racconto dell'*ultima ascensione* attesta il perdurare d'una condizione di rischio – la "possibilità di peccare" – che deve comunque risolversi; e che questo non può accadere se prima la *conscientia* non s'è fatta *bona et tranquilla*: da *bona et non tranquilla* che era.

**16. La "tranquillità" è dunque lo stato finale dell'anima che s'è fatta degna di vedere Dio?**

No, non ancora. La "tranquillità" non basta a spegnere il desiderio del divino e i pericoli dell'*ascensione in Deum*: ci vuole la "sicurezza" buona, che si consegue col massimo "ardire" buono (Par. XXXIII, 79). Quest'ultima, stando al corso letterale del testo, può essere registrata solo dopo la terza del *sarei smarrito*, appena citata. Significa che la dobbiamo individuare là dove si fa parola della "impossibilità" di deviare: è a quel punto che il pellegrino raggiunge il distacco definitivo dal 'peccare', lo stadio che i Padri chiamano della *conscientia bona et segura*, per la quale ci si è resi *perfecti*. Dunque l'anima umana dalla "tranquillità", che comporta pur sempre il rischio dello smarrimento e della ricaduta, passa alla "sicurezza", che rende immune da ogni rischio. La tranquillità apre alla visione del Figlio (il quale

deve essere individuato, vedremo, nel verso 54, nell'*alta Luce che da sé è vera*), mentre la sicurezza nasce dalla 'giunzione' col Padre, il *Valore infinito* di verso 81. Il tragitto dall'una all'altra Persona, superfluo dirlo, si verifica anch'esso in conformità allo schema della Conversione, dei quattro livelli della coscienza sopra esposti; si veda, per questo, almeno la catechizzazione esemplare che ne compie san Bernardo (lui, o un allievo che sia) nel *Sermo CXII* (148), di commento al *Convertere, anima mea, in requiem tuam* di Ps. CXIV, 7, intitolato *De quadruplici conscientia* (PL CLXXXIII, 1232-1233): «Laborat et requiescit anima in conscientiam (...). *Bona et non tranquilla*, eorum qui iam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine (...). *Bona et tranquilla*, eorum qui carnem spiritui subdiderunt: qui cum his qui oderunt pacem sunt pacifici. Hic est lectus animae: in hoc requiem capit anima, sed non perfectam. Oportet autem, ut perfectam possit praestare requiem, *non solum bona et tranquilla sit conscientia, sed etiam segura*».

La 'sicurezza' comporta dunque l'impossibilità di smarrirsi, il '*non posse peccare*' della teologia dei Padri che Dante così mette in versi: «A quella Luce cotal si diventa,/ che volgersi da lei per altro aspetto/ è impossibile che mai si consenta» (Par. XXXIII, 100-102). Per tale distinguo, giocato sul posto che occupa il *non*, si vada ancora a san Bernardo, che allo spoglio risulta essere, con Iacopone da Todi, la fonte di gran lunga maggiore del canto: «Quid enim vicinius ad *non posse peccare*... quam *posse et non peccare*, et non turbari, in quo homo profecto creatus est?» (PL CLXXXII, 614).

**17. Si potrebbe dire, a questo punto, che nel canto finale della *Commedia* bisogna fare distinzione tra la luce del Padre e la luce del Figlio? E che – contrariamente a quanto è stato scritto (massime da Maria Corti) – la grande tematica dantesca della luce nulla ha da spartire con quella minima e generica che si rinvie nel *Libro della Scala* e in altri racconti escatologici musulmani?**

Sì, perfettamente. Dovrebbe bastare anche il semplice apporto dell'intra-testo, che obbliga a distaccarsi dalla secolare tradizione esplicativa: la quale, non cogliendo questo graduale *progressus* interiore che si realizza lungo il percorso del viaggio *in Deum*, non ha mai distinto i versi che definiscono il Figlio da quelli relativi al Padre, e neanche s'è accorta della 'singularità' delle luci provenienti dall'alto: dapprima, il «raggio/ de l'alta Luce» ai versi 53-54; poi, con dimostrativo più che sintomatico, il «*quella Luce*», al verso 100. Il *Valore infinito* non può essere allora che il Padre, anche in considerazione del fatto che Dante nel Poema lo designa incontestabilmente col termine *Valore*; così a Par. X, 3 («lo primo e ineffabile *Valore*»), a Par. XIII, 45 («da quel *Valor* che l'uno e l'altro fece»), e altre volte. Precedentemente, ripetiamolo, nell'incontro col Figlio – la *visione* di



verso 62: che non è della terza Persona, dacché l'azione dello Spirito è data per precedente e non visibile all'occhio mortale (*Par.* XXXII, 142-144) – la coscienza era *tranquilla, sed non securo*: cioè ancora passibile di “smarrimento-peccato”, data la libertà d'arbitrio che ad ogni gradino dell'ascesa si conserva intatta (il *'posse non peccare'* dei vv. 76-78). Questo patrimonio di cultura etico-teologica fornisce, dunque, anche le coordinate giuste per ben intendere la tematica della Luce nell'ultimo canto del *Paradiso*: a sconfessare definitivamente le cicliche affermazioni d'un Dante debitore alla metafisica islamica, a cui Lei ha fatto cenno. In un recente Convegno in materia (cfr. AA. VV., *Le teologie di Dante*, Atti del Convegno internazionale di Studi, 9 novembre 2013, Ravenna, Centro Dante-sco dei Frati Minori), il pur valoroso **Marco Ariani**, ad esempio, generalizza la “verità” dell'*alta luce* che ricorre a *Par.* XXXIII, 54, e in essa non giunge a individuare la luce specifica della seconda Persona: corrisponde alla *lux vera* del Vangelo di Giovanni (I, 9), da cui – si aggiunga – deriva il *verum lumen Dominum nostrum* di Francesco d'Assisi (*Ep.* I, ed. Quaracchi 1949), e finalmente la *vera luce* di Iacopone da Todi, indicante anch'essa, e inequivocabilmente, il Figlio, in quel che sta per essere crocifisso: «'Madonna, ecco la croce/ che la gente l'aduce,/ ove la vera luce/ déi essere levato'» (*Donna de Paradiso*, LXX, 50). Lo stesso va detto della *Luce* di *Par.* XXXIII, 100 (*A quella Luce cotal si diventa*), dove non è da rilevare l'«assoluta coincidenza tra verità/oggetto della volontà di vedere, e luce» (come interpreta Ariani, pp. 27-35), ma riconoscere lo specifico splendore della Persona del Padre, che non consente più alcuna devianza, in quanto tutto il bene si accoglie nella sua perfezione, e non fa desiderare altro.

### 18. Quali reazioni ha suscitato nel dibattito critico dantesco la Sua proposta esegetica e metodologica? Chi l'ha accolta e perché?

Prima che mi decidessi a presentare i termini ancora sconosciuti della *compunctio cordis*, le reazioni ai miei scritti precedenti erano state molte, esplicite e indirette, ma sempre favorevoli e senza eccezioni, sia per la novità del metodo di ricerca sia per l'originalità dei risultati raggiunti. Mi limito a citare qualche giudizio dei più autorevoli: 1) di **Ignazio Silone**, al quale avevo spedito la recensione dell'*Avventura d'un povero cristiano*, che, come è noto, riscrive la storia del dantesco Celestino V: «Ho appena letto il Suo articolo, e La ringrazio per la straordinaria comunione di spirito che in esso rivela»; 2) di **Giorgio Petrocchi**, per *Il velo di Venere. Allegoria e teologia dell'immaginario dantesco* (Napoli, Federico & Ardia, 1984): «È un libro molto serio e molto ben pensato, e mi rallegro con Lei, dantologo ormai maturo» (1984); 3) di **Edoardo Sanguineti** sul «Lavoro» di Genova (8 dic.1984): «Segneremo ancora un volumetto su Montale e il

libretto l'opera. È anzi curioso che non si fosse tentata prima una metodica esplorazione a riguardo. Ci ha pensato ora Mario Aversano, con risultati convincenti...»; 4) di **Giorgio Bárberi Squarotti**, che giudicò *Il velo di Venere* «una delle pochissime opere che rechino contributi davvero concreti e originali alla lettura e alla interpretazione della *Commedia*» (1984); 5) della giuria del Concorso “Lerici-Pea”, presieduta da **Piero Bigongiarri**, che assegnò al *Velo* il premio speciale per la Letteratura (1985); 6) di **Gianfranco Contini**: «I Suoi scritti mi saranno sempre graditi, qualunque disponibilità possa avere verso l'esterno. E ho visto che la mia idea della tecnofagia non è accolta col dileggio consueto ai dantisti di media stazza, anzi fortificata con echi biblici...» (1985); 7) di **Aurelia Accame Bobbio**: «La ringrazio dunque di avermi fatto riflettere su nuovi aspetti della poesia dantesca, illuminando di nuova luce passi ed episodi tanto studiati» (1985); 8) di **Giuseppe Petronio**: «I suoi libri mi sembrano oggettivamente interessanti per la conoscenza precisa che Lei ha di tutta l'opera e di tante altre cose, e per la sicurezza con la quale procede nel Suo discorso. Il mio dubbio, però, è nell'oltranza con cui applica il Suo metodo (...). Ma sono dubbi all'interno d'una lettura che sa, però, di stare imparando parecchio» (1985); 9) di **Ermanno Leso**: «Confesso che non avevo mai avuto occasione di leggere i Suoi titoli, che ho trovato – ed è una sorpresa lieta, che ogni tanto capita a chi fa il commissario – molto interessanti e istruttivi» (1987); 10) e ancora di **Gianfranco Contini**: «*Tu vuoi ch'io rinnovelli...* Ma no, vorrà risparmiarmi l'elenco dei miei insuccessi pratici, alcuni molto brucianti, spesso ad opera di qualcuno che mi deve TUTTO (*sic*). Il mondo mi grida: “Sustine et abstine” (non lo metto in greco perché non ho i caratteri). Aversano, tutto ciò non ha nulla che fare con l'apprezzamento che faccio dei Suoi scritti, cui non sarebbe certo sproporzionata una associazione in Letteratura italiana...»: concorso a cui avevo partecipato (1987); 11) di **Emilio Bigi**: «Desidero confermarle che le Sue ricerche mi sembrano interessanti e degne di essere discusse e meditate con attenzione» (1988); 12) ancora di **G. Bárberi Squarotti** (in prefazione alla *Quinta ruota*): «il libro di Aversano è anche una lezione di metodo d'indagine dantesca, oltre che un fondamentale momento ermeneutico per le novità sostanziali che porta alla comprensione della *Commedia*, onde ogni commento dantesco futuro non potrà assolutamente prescindere» (1988).

### 19. E quali le risposte all'indomani dell'annuncio “ufficiale” della *compunctio cordis* da Lei dato?

Le cose cambiarono parecchio: furono pochi ad esporsi, essendo divenuto chiaro che la scoperta della *compunctio cordis* metteva sotto processo non solo i risultati di settecento anni di dantologia, ma anche la mancanza di abnegazione nell'impegno di studi e ricerche, necessaria per non parlare a

vuoto. Citerei innanzitutto le parole-balsamo d'uno straniero, del leggendario **Michael von Albrecht** (anno 1995): «L'accesso strettamente filologico, storico e teologico mi convince moltissimo, congiunto come è con una vera umanità. Non vedo l'ora di studiare i passi della *Divina Commedia* con l'aiuto dei suoi Commenti»; poi **Massimo Cacciari**, 1995: «I Suoi volumi mi sembrano davvero di grande interesse. Ne parlerò appena possibile (...) ed ancor più m'impegnerò per far conoscere il Suo importante lavoro»; 3) poi ancora **Fernando Salsano**, in «L'Osservatore Romano» (1995): «La novità degli studi di Aversano non consiste tanto nella ricerca dei rapporti del poema dantesco con i testi biblici, quanto in questo che può dirsi l'estremo risultato dell'indagine: alla poetica dantesca sono negate l'autonomia creativa e l'invenzione (...)». Ed ancora (nel 2000): «Che pensa Malato del cristianesimo di Dante? Egli batte sul chiodo della tenzone con Guido Cavalcanti, e su quello del tramonto del Medioevo, e ignora che ogni canto, ogni parola ha radici testamentarie (gli studi di Mario Aversano...risultano magistrali in questa direzione). Per questi motivi, mi dispiace, vedo un'occasione mancata»; infine **Robert Hollander**, a cui avevo mandato – il giorno dopo la tragedia della due torri – una delle sei copie fuori commercio del mio Commento al *Paradiso*: «Quando vedrai il nostro *Paradiso*, vedrai che è pieno di Aversano. Ed è questo il punto della mia lettera, non solo il ringraziamento, ma la congratulazione. Le tue note sono originali e convincenti. È un commento importante (...). Un abbraccio forte, caro compagno di lavoro. Fino ad ora, non sapevi che lavoravi con me. E spero che il risultato ti piacerà. Il tuo, Bob» (1997).

Da menzionare anche **Raffaele Giglio**, che, se non altro, nel 1996 mi chiamò per due incontri con i Suoi allievi dell'Università Federico II, a presentare il *San Bernardo e Dante*, e ad illustrare la *compunctio cordis* che tutto lo irriga.

## 20. Chi l'ha rifiutata? Sono state avanzate delle motivazioni?

Lei tocca un punto che ancora duole. I "rifiutanti" non hanno mai fornito alcuna motivazione, e – capirà – questo ingenera dubbi sulla loro buona fede. Dico in sintesi che il loro *modus tractandi* corse tra i due poli del clamore e del silenzio. Clamoroso il primo, di **Federico Sanguineti** (non Edoardo); silenziosi gli altri, nel senso che verrò dicendo. Ma né l'una né le altre ripulse recarono fior di argomentazione. Mi limito al grosso, e riepilogo in tre momenti:

**1) Anno 1989:** In «L'Alighieri», XXX, gennaio-giugno 1988, avevo comunicato che al *Sermo III De diversis* di san Bernardo va ricondotto il filo rosso del primo canto dell'*Inferno*, nonché del tema viatorio nella *Commedia*. Numeravo già alcune concordanze, e promettevo una ripresa allargata dell'argomento. L'anno successivo, in «Belfagor» marzo-giugno 1989, il **Sanguineti junior**, prescelto a riferire dell'*Annata dantesca*

1988, mi additò al pubblico ludibrio asserendo che non gli era riuscito di trovare nel *Sermo III De diversis* «nemmeno una virgola» di quello che io, «il solito Aversano», avevo indicato nell'articolo su «L'Alighieri»; non senza accusarmi, in uscita, di aver proposto nient'altro che un «brik à brak» indebito e fuorviante.

**2) Anno 1997:** **Letterio Cassata** licenzia, su «Linguistica e Letteratura» (XXII, 1-2), il saggio *Tra paura e speranza (il canto I dell'«Inferno»)*. Vado a sfogliare, e constato che egli chiama in causa proprio il *Sermo III De diversis*, ne ventila l'utilizzazione dantesca – ascolti bene – *come una scoperta tutta sua*, e non menziona né il mio articolo su «L'Alighieri» – quello che F. Sanguineti aveva aggredito, s'è visto, proprio perché tirava in ballo il detto Sermone – né la completa esegesi che ne avevo fatto dentro il *San Bernardo e Dante*, nato anche come risposta a quell'assalto. Nel saggio di Letterio Cassata altro non riscontro che le stesse identificazioni da me effettuate nel 1988 sull'«Alighieri», con allargamenti inutili o aggiunte fuori luogo, e una parte dei materiali contenuti nel mio *San Bernardo e Dante*, che egli, si sappia, aveva ricevuto da **G. Brugnoli**. Dico *una parte*, perché nel suo intervento, di certo calcolato, egli esamina sì il contenuto del *Sermo III De diversis*, ma non fa parola alcuna né della *compunctio cordis*, né delle mie pubblicazioni in materia.

**3) Anno 2012:** per la prima ed esclusiva volta la *compunctio cordis* compare all'orizzonte lessicale del dantismo accademico, nel citato articolo del **Rea**: a distanza, dunque, di 22 anni dalla trattazione che ne avevo realizzato nel *San Bernardo e Dante*.

## 21. Quali soni i limiti che il Rea mostra nel suo articolo?

Rendo noto che il Rea:

1) si attribuisce la paternità della 'scoperta'; ma del nome e dei libri miei "tace eternamente" (per dirla con Leopardi).

2) equivoca sui modelli a cui Dante aderisce, confondendo peraltro tra "compunzione" e "contrizione": parola, quest'ultima, a cui non a caso nella *Commedia* è vietato l'ingresso. E lo avevo fatto notare già al tempo del *San Bernardo*, spiegandone le ragioni.

3) si mostra del tutto ignaro dei *gradus* della coscienza nel *progressus* della Conversione;

4) di conseguenza fraintende un passo di Riccardo di san Vittore – «prius autem omnis homo compungitur timore, postmodum vero compungitur ex amore» – che già era stato da me addotto, e che lui trasceglie ed allega con funzione dimostrativa del suo dire, col risultato che invece incorre in un *qui pro quo* esiziale. Infatti lo *ex amore* non significa – come egli per incompetenza afferma – «il raggiungimento finale dell'amor divino». I Padri della Chiesa, s'è visto, nella *compunctio amoris* non indicano affatto il traguardo finale della Conversione, l'accesso all'amore divino, ma la tappa in-

termedia dell'*itinerarium ad Deum*, quella penitenziale Questa compunzione d'amore non ha nulla da spartire con lo stato dei Beati, i quali tutt'altro hanno in cuore che compungersi, come – a prescindere da tutto – ben dovrebbe sapere chiunque abbia qualche dimistichezza col testo della *Commedia*: «non però qui si pente, ma si ride», dice Folco da Marsiglia, tra gli Spiriti del cielo di Venere (*Par.* IX, 103). La compunzione d'amore corrisponde, dunque, allo *status* interiore che caratterizza le anime del Purgatorio, non quelle del Paradiso;

5) ripropone un giudizio di **Saverio Bellomo** (del 2001) sulla parte iniziale del canto I dell'*Inferno*, che, a suo avviso, rischierebbe di essere incoerente e inverosimile, e perciò «disorientante per il lettore»: laddove ne ho mostrato la logica serratissima in quel che “mette in versi” con fedeltà lo schema viatorio dei Padri (*compunctio timoris-compunctio amoris-fatigium charitatis*), quale viene sintetizzato nel bernardiano *Sermo III De diversis*;

6) attribuisce anch'egli non già al sottoscritto, ma al **Cassata** – come avevano fatto il **Brugnoli** e lo stesso **Bellomo** (con quanta onestà ognuno adesso può giudicare) – l'individuazione di questo Sermone come fonte del primo canto della *Commedia*; e ciò peraltro senza nulla riferire del suo contenuto esemplare;

7) di conseguenza il **Rea** si dimostra del tutto digiuno della realtà scritturale delle tre “fiere”, né le riconosce come gli impedimenti classici, emblemi delle tentazioni (le stesse, ripetiamolo, che Cristo affronta nel deserto), che necessitano al neoconvertito perché non si entusiasmi facilmente ai primi successi, e nel contempo non si scoraggi e non disperi di fronte ai più gravi intoppi, ma – “aiutato” da guide disposte dal cielo (Virgilio, Beatrice, san Bernardo) – gradualmente irrobustisca la sua volontà di progredire lungo il cammino della salvezza. Le parole di san Bernardo nel *Sermo III* sono fin troppo chiare: «cum coeperit proficere ...necesse est, teste Scriptura, persecutionem patiat (2 *Tim.* III, 11); (...) cognoscit eam, quam passus est, tentationem, probationem fuisse, non desolationem». E questo dicono – si badi bene – tutti quanti i Padri, prima e dopo.

8) infine non si capisce come mai sia potuto sfuggire al **Rea** il fatto che lo stesso Riccardo, sempre nel solco della tradizione, nel tracciare l'itinerario salvifico, collega la ‘compunzione’ prima alla colpa e alla paura del castigo eterno (la *compunctio timoris*), poi alla purgazione (la *compunctio amoris*), infine alla “illuminazione” (la *gustatio* della luce divina): «Dum igitur in culpam labuntur, confunduntur, compunguntur, compuncti purgantur, purgati illuminantur» (*PL CXCVI*, 1310).

## 22. La *compunctio cordis* e la *semiosi obligata* nel futuro della dantologia

Interessarsi dell'una e dell'altra dovrebbe costituire un obbligo – così la

pensava, s'è veduto, **Giorgio Barberi Squarotti** già nel 1988, nell'*Introduzione* al mio *La quinta ruota* – per ogni serio discorso sulla *Commedia*: pena il travisamento della lettera e dello spirito dei suoi contenuti e della sua poesia. E vado con tristezza a una constatazione. I commentatori antichi e nuovi, venuti a faccia del canto XIX dell'*Inferno*, si regolano in un modo che la dice lunga e intera. Non mi risulta che qualcuno abbia mai rilevato un prelievo dalla Bibbia patologica che è dei più vistosi e sicuri della *Commedia*: quello relativo al verso «anima fitta come pal commessa», che riguarda i colpevoli di Simonia, piantati con la testa in giù come pali nelle buche della terza bolgia. Sfido chiunque a negare che il verso ripeta alla lettera lo *ut palus fititur* di *Eccli.* XXVI, 28 e XXVII, 1-2): per il semplice motivo che – a parte la perfetta coincidenza verbale – in questo passo della Bibbia il paragone col palo confitto si riferisce proprio ai Simoniaci, a coloro cioè che fanno commercio delle cose di Dio. Ed è un paragone, questo, che – giova saperlo – ritorna unico e assoluto lungo i secoli, nei non pochi volumi medievali che trattano del peccato di simonia: in modo esemplare – informavo nel 1992 – nell'*Adversus Simoniacos* di **Umberto Cardinale** (*PL CXLIII*, 1067-1068). Orbene, sia il **Bellomo** sia gli altri che come lui sanno della mia “scoperta” del calco biblico – resa nota, oltre che nel primo capitolo del *Nuovo Dante*, anche negli autorevolissimi “Studi in onore di Silvio Pasquazi” (1993) – decidono di non curarsene. Non se ne vede ombra, infatti, nemmeno nella recentissima lettura del canto XIX inserita nella *Lectura Dantis Romana*, edita dalla Salerno Editrice col titolo commemorativo *Cento canti per cento anni*: nelle cui molte pagine (*più di mille*, avrebbe detto Dante) oltretutto nessun partecipante mostra di conoscere la *compunctio cordis*.

Di tanto silenzio non è difficile trovare la causa. Troppe conseguenze ne scatterebbero quando la si accogliesse: perché ne uscirebbe potenziata la circolazione di un altro mio affondo, d'importanza ancora una volta strutturale. C'è di mezzo un principio della poetica dantesca, e cioè che l'ordinamento dei castighi dell'*Inferno* e del Purgatorio non può dirsi affatto – ad onta di quello che si continua a giurare – un portato di libera fantasia, e di autonomia inventiva, ma ha sempre un radicamento biblico, che lo promuove e lo garantisce. Dante non ha inventato nulla di sana pianta in materia escatologica, e non voleva e non poteva farlo: ha solo letto, interpretato, sviluppato, dispiegato – e “messo in versi” (*Purg.* XXIX, 42) – le indicazioni de *li scrittor de lo Spirito santo* (*Par.* XXIX, 41); ed è in questo “obbligo” che si esplica la sua immensa e mai più eguagliata fertilità creativa.

## 23. Può portare qualche altro esempio della dipendenza di Dante dalla Bibbia patologica per il discorso sulle colpe e sulle pene dell'*Inferno*?

Dei tanti altri esempi che ho riscontrato di colpa e pena erogate in obbe-

dienza alla Bibbia patrologica, allego il caso del X dell'*Inferno*, il celebre canto dell'eretico Farinata degli Uberti; caso che è pure dimostrativo della mancanza di probità con cui Dante viene proposto negli ultimi decenni. Lasciando stare i Commenti finora pubblicati (tanto ripetitivi quanto inutili ed anche dannosi), vado a quello autorevolissimo del **Bellomo** (anno 2013), che nel preambolo delle note al canto suona di colpo così: «La forzatura interpretativa della Bibbia è forse da considerare un atto di violenza contro il testo sacro, il che giustificherebbe la collocazione degli eretici a ridosso dei violenti». Ma tale proposta altro non è che una copia, con scaltra attenuazione-riduzione, di quanto è scritto nel mio *Dante cristiano*, risalente a diciannove anni prima (maggio 1994). Mi limito a stralciare un poco dalle pagine 82-83 (e ce n'è ancor prima, nel *Nuovo Dante*, alle pp. 125 ss., che, ripeto, il Bellomo conosce, perché lo cita in altre annotazioni): «...Pertanto l'eresia rientra nella Violenza, e ne costituisce la prima delle forme in cui essa si esplica, e cioè quella contro le Sacre Scritture». Rièdito anche una delle prove che la 'collocazione' degli Eretici tra i Violenti procede dal territorio biblico; questa volta l'inchino dantesco è a Giobbe commentato da Gregorio Magno: «Non absurde impii vocantur haeretici (...) quos sequenti verbo etiam violentos appellat (...). Filii violentorum sunt seguaces haereticorum» (PL LXXVI, 565). Né manca la conferma dell'intratesto: Dante considera gli eretici Ario e Sabellio, a *Par.* XIII 127-129, «stolti/ che furon come spade a le Scritture». E si constata come perfino le *spade* provengano da Gregorio, che proprio ad esse paragona la parola dell'eretico: *mucrone verbi* (PL LXXV, 273).

Non s'è voluto accogliere l'idea che il concetto dantesco dei settarismi non rimane limitato alla sfera dottrinale, ma tocca direttamente il piano socio-politico, e s'incrocia con quello della Pace, che – ripeto – costituisce l'architrave di tutta la *Commedia*. Questo fa comprendere l'accanimento e la veemenza con cui il poeta teologo perseguita gli archetipi etico-filosofici e i relativi comportamenti politici e giuridici forieri di contese e discordie, insistendo più che mai sul ruolo del Consigliere, dal cui *ben fare* dipende ogni saggio governo: passando dai *minima* del privato familiare e cittadino alla generalità dei reggimenti politici, dalle repubbliche ai principati, ai regni, fino all'Impero.

#### 24. Con quali auspici chiuderebbe questa conversazione?

Chiuderei riprendendo il più antico dei miei pensieri: Dante, massimo, se non unico, poeta della Pace. Fatti e testimoni concordi e irrefutabili provano che il *Leitmotiv* della Pace va ben oltre i pochi e limitanti schemi ragionativi della *Monarchia*, un'opera – ho dimostrato in un saggio del 2005 – che anche per questa insufficienza conviene datare non già nell'ultimo periodo della vita del poeta (come s'è affermato pur l'altrieri), ma nel primo lustro del XIV secolo, e comunque non dopo il 1307, anno in cui è gene-

ralmente segnato l'inizio del Poema; e balza in tutta chiarezza che la Pace – come da decenni mi sforzo di comunicare non solo per iscritto, e come mostrerò *in toto* nel Commento magno alla *Commedia* che ho in via di pubblicazione – investe tutti e cento i canti, in un *quantum* che non s'è mai neppure sospettato; e specie quelli dei personaggi a noi più familiari (di Francesca, Ulisse, Ugolino, Farinata, Pier delle Vigne, Brunetto Latini, Manfredi, Sordello, san Francesco, Cacciaguida, san Bernardo, la Vergine Maria, ecc.). Che una volta attratti nel giro della *semiosi obbligata*, e con l'*imprinting* della *compunctio cordis*, ne escono passibili d'una reinterpretazione *ab imis*, nella misura che qui s'è un poco accennata per qualche sequenza episodica. A questo “nuovo Dante” e all'idea della *Commedia* “vangelo della Pace” mi sforzo di lavorare e persuadere quanto posso chi più vuole; con l'auspicio che nel domani della ricerca e dei commenti se ne accolgano i parametri come di dovere, e se ne sparga soprattutto nelle Università e nelle scuole. Quando la classe docente venisse meglio attrezzata all'intelligenza dei più alti valori della poesia – e cioè delle forze che attraverso la “filologia del vero” offrono ai ragazzi qualcosa in cui credere, istigando alla riscoperta della nobiltà dell'uomo congiunta alla sua natura sociale, e a riconoscere la bruttezza del male, negli aspetti dell'animalità ma anche della codardia – le menti in erba potrebbero riacquistare il sentimento della bellezza e della dignità che oggi tante volte mostrano di non aver care. Ho esperienza diretta, sul campo, che da un insegnamento dell'Italiano congiunto con responsabilità e competenza a materie come la Storia dell'arte e la Religione, può sprigionarsi un potere critico-educativo delle coscienze e del gusto che integra l'apporto pure indispensabile che s'annida in ogni altra disciplina: quando si promuova l'attitudine a rilevare e a sentire la bontà e lo splendore dei comportamenti virtuosi iscritti nelle più note opere letterarie. Bisogna rendersi conto che la conoscenza amorosa e sincera dei prodotti della creatività umana può costituire l'antidoto più efficace alle nuove devianze (violenza di genere, bullismo, indifferenza generalizzata per ogni prospettiva implicante un onesto vivere, disprezzo per il lavoro intellettuale, ricerca smodata agli estremi dell'edonismo e della deiezione), in quanto essa sola ha di che far presa sulla sensibilità e sull'orgoglio non ancora dissuaso dei giovani, e di che risvegliarli al naturale senso dell'onore; e in ciò le proposte e le acquisizioni di modelli di contrasto a tali dissimiglianze funzionano molto più delle prediche astratte, dei moralismi e degli inasprimenti delle sanzioni disciplinari. Ma occorre che l'intelligenza italiana, da tempo latente, torni a farsi disposta a cogliere quello che caratterizza ogni grande opera d'arte: il piacere autentico e commosso che nasce dal loro intrinseco senso morale. Solo per questo oso chiedere che quanto di fertile risulta da me prodotto in tale direzione, e non solo su Dante, venga restituito e promosso, non vedendosi a tutt'oggi altra strada che permetta di andare oltre il vigente, e cioè oltre

gli oppositi dell'immobilismo e delle stravaganze sedicenti innovative.

**25. Così prima di chiudere mi obbliga a chiederle: può portare qualche esempio di quelle che ha chiamato "stravaganze"?**

Una delle ultime è quella di **Enrico Rebuffat**, al quale gli aristocraticissimi «Studi danteschi» (2013) hanno concesso una montagna di pagine per comunicare la più bizzarra delle proposte: che lo *scipa* di *Inf.* XXIV, 84, riguardante la paura al cui ricordo la mente del poeta ancora è sconvolta, debba essere sostituito con *stipa*, che è già nel primo verso della terzina, e significare che il sangue viene ghiacciato nello stipo della paura. Egli non si cura che così avremmo un vocabolo ripetuto, e per giunta in rima con se stesso: privilegio che – si sa – Dante non concede ad alcun'altra parola che non riguardi la famiglia celeste: ad esempio *Cristo* (*Par.* XII, 71-75). Quali le ragioni che l'acuto interprete adduce? Che un ugual raggelamento s'è verificato già prima, nella selva oscura: di ghiaccio sarebbe il *lago del cor* di *Inf.* I, 20, per una paura *durata* nel petto del poeta un'intera nottata. Che dire? Malafede (con violazione della lettera dei testi, della logica e delle fonti)? O semplice vuoto di dottrina biblico-patristica? Inutile ch'io riportassi per l'ennesima volta la Bibbia e i Padri della Chiesa, nelle cui pagine è corrente l'allegoria del ghiaccio che, al pari dell'impietramento, raffigura il baratro della *morte*, in cui rovina senza ritorno chi ha la *conscientia mala et secura*. E che riallegri ancora il dato che Dante «per la sua follia le fu sì presso/ che molto poco tempo a volger era» (*Purg.* I, 59-60), ma non perciò vi cadde: «non vide mai l'ultima sera» (*Purg.* I, 58-60)? E, finalmente, che il *lago del cor*, lungi dall'essere un sintagma originale (come vorrebbero ormai tutti, con **Guglielmo Gorni** in testa), siccome immagine del cuore ghiacciato, invece fotografa l'opposto: esso altro non è che traduzione del *lacus pectoris* di san Bernardo. Il quale rilancia il luogo comune delle acque del cuore che hanno una temperatura contraria: sono ribollenti perché perturbate dalla *compunctio timoris* (vedi pure il passo di Agostino sopra addotto). D'altronde, a distogliere il **Rebuffat** dalla sua proposta di *emendatio* poteva bastare la considerazione che gelato è il Cocito, in cui soffrono immobili per l'eternità i Traditori, e *da mezzo 'l petto* Lucifero stesso, che tal gelo produce movendo le sue ali di pipistrello. Ma anche a tralasciare lo sproposito teologico: ve lo figurate un Dante che nella selva oscura, ad onta di un arresto cardiaco per assideramento, tuttavia nuotava per *acqua perigliosa*, e ne usciva con *lena affannata*, per cui l'animo suo *ancor fuggiva* (versi 24-25), e perciò aveva poi bisogno di posare un poco *il corpo lasso*? Ma il **Rebuffat** va anche oltre nel peggio. Pur di tenere in piedi il suo concetto, si spinge a sostituire il *durata* tradizionale con *indurata*: per il che, a patir durezza di ghiaccio, non sarebbe solo il sangue, ma la paura stessa!

Io non ho da porre domande sul perché quella Rivista d'eccellenza, tanto

generosa con gli amici, non lo sia mai stata con i miei scritti, ad onta di ben due *lecturae* da me tenute a Firenze per la Società Dantesca Italiana; né ho più desiderio di gridare che *l'essilio che m'è dato onor mi tegno*. E potrei cruciarmi per tante, troppe pagine delle Riviste italiane della stessa marca, antiche e nuove. Ma è da metter punto. Oggi non mi rimane altro che stare a guardare. Per esempio, come e quanto la solita strategia del negativismo silenzioso (avverso chi resta sempre, a dirla col poeta, "crudelmente serrato fuori" unicamente per aver dimostrato, carte alla mano, l'inaffidabilità del Commento secolare, sia nei metodi di ricerca che nella visione generale del Poema e nella prassi annotatoria) seguirà a dare democratica prova di sé nella gestione del settecentenario della morte del poeta, che Lei all'inizio ha opportunamente ricordato.

Allora per ogni iniziativa didattica, editoriale e mediale del futuro triplice è la mia speranza. Che non ci si costringa a montare un "caso Aversano", e cioè che nei prossimi, prevedibili Comitati commemorativi ci si regoli **ascoltando** e sottoponendo a una serena "visita di controllo" il fatto e il da farsi. Che non si neghino le novità copernicane da me sparse lungo almeno mezzo secolo e delle quali ho qui accennato appena i *minima*. E che ci si impegni a determinare e trasmettere con forti obiettivi di incivilimento (come non s'usa più da tempo) i contenuti di pensiero e di poesia della *nostra maggior Musa*: in una, il suo strepitoso Galateo, da fruire nella più larga passione pedagogica e formativa possibile; e a riconoscere il messaggio di "teologia applicata" con cui Dante pone e risolve in termini di evidenze etiche il vecchio problema del rapporto tra la cultura e il potere. L'una da lui intesa come sapienza-competenza-onestà operose, secondo il concetto impiantato nel XVII del *Purgatorio* (canto che non a caso gode del privilegio unico, insieme al sedicesimo, di una doppia centralità, nella Cantica e nel Poema), con la 'visione' del *grande Assuero* e del *giusto Mardoceo*, entrambi estratti dal biblico *Libro di Esther* e assunti come prototipi rispettivamente del buon Principe e del buon Consigliere. L'altro, il potere politico-economico, come entità erogatrice d'un *planning* mai disgiunto dalla scorta del Consiglio stesso – vale a dire della cultura "coscienziale" appena evocata – nelle scelte di principio e nelle direzioni applicative. Problema di una difficoltà forse congenita, ma che nell'Italia d'oggi non parrebbe inattuale, né immeritevole di una ripresa: possibilmente non avara di sereni dibattiti e di effettive volontà di risoluzione.

**Vernice**  
RIVISTA DI FORMAZIONE E CULTURA

Redattori:  
Giovanni Chiellino  
Carlo Di Lieto  
Sandro Gros-Pietro  
Rossano Onano  
Aldo Sisto

Editore responsabile:  
Genesi Editrice s.a.s. di Eleonora Gros-Pietro  
Via Nuoro, 3 - 10137 TORINO  
Tel. e Fax 0113092572

Direttore Responsabile:  
Claudio Giacchino

Autorizzazione del Tribunale di Torino n° 4626  
del 17 novembre 1993

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

indirizzo internet: <http://www.genesi.org>  
e-mail: [genesi@genesi.org](mailto:genesi@genesi.org)

ISBN 978-88-7414-703-8

© COPYRIGHT BY  
GENESI EDITRICE S.A.S.  
VIA NUORO, 3  
10137 TORINO (☎ e 📠 0113092572)

## SOMMARIO

### INTERVISTA&INTERVENTI

**Editoriale**, p. 6

**Intervista a Loris Maria Marchetti**, p. 7  
Poesie di Loris Maria Marchetti, p. 19

L'inchiesta *Alimentazione tra sobrietà ed eccesso*, p. 31

VII edizione *Premio I Murazzi*, cerimonia, p. 39-49

Bando Nuova edizione *Premio I Murazzi*, p. 50-53

Liana de Luca è salita alla poesia dei cieli  
di **S. Gros-Pietro**, p. 55

Ricordo di Giovanni Ramella, p. 70

Il piccolo scoiattolo di Anna Antolisei  
a cura di **S. Gros-Pietro**, p. 71

Ricordo di Ines Betta Montanelli  
a cura di **M. Caracciolo**, p. 79



Marchetti



Gros-Pietro



de Luca

Ricordo di Luciano Calzavara, p. 82

Dalla parte degli animali  
a cura di **L. de Luca**, p. 83

Richard Strauss, l'Italia, Torino  
a cura di **Loris Maria Marchetti**, p. 89

Savinio, a spasso col centauro  
a cura di **R. Scursatone**, p. 97

*La democrazia non esiste* di Pierluigi Odifreddi  
a cura di **A. Sisto**, p. 105

Giovanni Stella e la sua testimonianza di uomini, tempi e  
paesaggi, a cura di **S. Gros-Pietro**, p. 115

*Epifania del cielo e della terra* di Antonio Marcello Villucci  
a cura di **S. Gros-Pietro**, p. 127

Emergenza Dante, intervista a Mario Aversano  
a cura di **S. Gros-Pietro**, p. 136

#### CAM'S CORNER & C.

Recensioni e commenti ai libri editi da Genesi raccolti e  
ridotti dall'editore, p. 161:

Maria Ebe Argenti, Michele Battaglino,  
Mirella Berardino/Corrado Pumilia, Lilli Bertone,  
Enea Biumi, Carlo Bosso/Liaqat Kasemi,  
Marina Caracciolo, Giovanni Caso, Rossella Cerniglia,  
Maria Letizia Cravetto, Fabio Dainotti, Luigi De Rosa,  
Adelfo Maurizio Forni, Sonia Giovannetti,  
Sandro Gros-Pietro, Dora Mauro, Pierantonio Milone,  
Lucia Montauro, Livia Naccarato, Paola Novaria,  
Fabrizio Olivero, Guido Pagliarino, Gino Pastega,  
Adriana Maria Quaglia, Aldo Sisto, Mariateresa Sivieri,  
Imperia Tognacci, Fabrizio Veglio,  
Antonio Marcello Villucci

#### VISIONI & RAGGUAGLI

Profili critici, p. 209:

Giovanni Bilotti, Eugenio Borgna, Mario Fresa,  
Sandro Gros-Pietro, Angelo Manitta, Duccio Mugnai,  
Andrea Rompianesi, Marco Subbrizio, Antonio Vitolo



Antolisei



Scursatone



Sisto



Villucci



Aversano

#### POESIA

**Monica Baldini**, p. 227

**Domenico Cara**, p. 231

**Ada De Judicibus Lisena**, p. 263

omaggio a **Adriano Molteni**, p. 267

**Duccio Mugnai**, p. 269

**David Gascoyne** a cura di **Anna Vincitorio**, p. 273

**Franco Zoja**, p. 301

#### NARRATIVA

**Ape in cella**, p. 305

**Fabrizio Olivero**, p. 323

NOVITÀ EDITORIALI GENESI, p. 329

LIBRI E RIVISTE RICEVUTI, p. 345

INDICE ANALITICO, p. 346

\*

web: [www.genesi.org](http://www.genesi.org)

e-mail: [rivistavernice@gmail.com](mailto:rivistavernice@gmail.com)

L'INVIO DEL MATERIALE PUÒ ESSERE INOLTROTO SU SUPPORTO CARTACEO E SU  
DISCHETTO (PC O MACINTOSH INDIFFERENTEMENTE)

Abbonamento a tre numeri € 40,00

Prezzo del numero singolo € 20,00

L'abbonamento è continuo, può essere effettuato in ogni mo-  
mento con versamento di € 40,00 su c.c.p. n° 97373682  
ovvero IBAN IT 52 Y 07601 01000 000097373682

**ATTENZIONE: La Rivista pubblica recensioni  
e notizie critiche riguardanti solo opere di  
autori regolarmente abbonati.**



Baldini



Cara



Vincitorio



Gascoyne



Olivero