

PROLOGO

La lettura tricentrica e cosmoteandrica: cambia la tua vita!

Dante ci ha consegnato un poema trasformativo, mistico, ed insieme critico, politico ed economico. Un poema di liberazione. Intenderlo “solo” come letteratura è possibile, ma è certo un evidente riduzionismo. Esso va letto con conoscenza ed amore, non l’una senz’altro l’altro, così come il Poeta dichiara di aver letto *l’opus magnum* di Virgilio:

vagliami ’l lungo studio e ’l grande amore
che m’ha fatto cercar lo tuo volume (*If I*,83-84).

Ancora: esso è rilegato con «sapienza, amore e virtute» (*If I*,104) e in questa trinità vuole immergerti. Di nuovo: la nostra lettura deve essere anch’essa nutrita di queste tre “potenze”. Non possiamo neppure accontentarci di «seguir virtute e canoscenza» (*If XXVI*,120). La diade ulissiaca è celeberrima e citatissima per dire la via umana per l’eccellenza. Ma Ulisse è dannato, e persino la conoscenza e la virtù (in tutti i sensi) sono insufficienti se non pericolose, senza l’amore. Il divorzio tra amore, conoscenza-sapienza e retta azione non è più tollerabile¹, se vogliamo uscire dal tragico tracollo antropologico, di civiltà e di struttura coscienziale nel quale ci troviamo.

¹ Il tema dello *hieros gamos* tra amore e conoscenza è un vero e proprio *locus philosophicus* di Raimon Panikkar, presente in molte sue opere: cfr. ad esempio R. Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India*, Cittadella, Assisi 2000, pp. 12ss.; Id., *Saggezza come stile di vita*, Ed. Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1993, pp. 97-101.

Come vuole Rilke, l'arte più vera ci dice, quasi ci intima: «tu devi cambiare la tua vita»². E così commenta in merito George Steiner:

il torso arcaico della celebre poesia di Rilke ci dice: “Cambia la tua vita”. E questo ci viene ribadito da ogni poesia, romanzo, opera teatrale, quadro o componimento musicale che valga la pena incontrare³. Nel momento in cui incontriamo l'atto del poeta, esso ci invita perentoriamente a cambiare. Il risveglio, l'arricchimento, la complessità, la cupezza e il turbamento che investono la nostra sensibilità artistica portano all'azione. L'incontro con la creazione estetica è il richiamo più “ingressivo”, più trasformatore dell'esperienza dell'uomo⁴.

Insomma il poema va letto con la vita, cioè vissuto e prolungato. La lettura diventa un modo di leggere se stessi e la realtà, attraverso la lente dantesca, un modo di essere e di vivere⁵. Ma appunto la lettura non può essere solo un atto intellettuale: deve incarnarsi nell'essere, nella vita, nella realtà. Deve essere tricentrica: leggo e vivo con il centro intellettuale, quello emozionale e quello fisicomotore⁶.

Ancora e di più: la lettura diventa cosmoteandrica. Un atto cosmoteandrico, dove il mistero (che alcune tradizioni chiamano

² R.M. Rilke, *Poesie I* (1895-1908), Einaudi Gallimard, Torino 1997, pp. 566-567 (dove si traduce però, meno letteralmente, «Tu devi mutarla»).

³ Vero, ma questo vale in particolar modo per le opere d'arte oggettive. Cfr. per il concetto e l'esperienza di arte oggettiva, Ouspensky, Gurdjieff, Daumal.

⁴ G. Steiner, *Vere presenze*, Garzanti, Milano 1999, p. 140.

⁵ Cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 1993, pp. 403ss.

⁶ Potremmo ad esempio, leggendo i versi danteschi, adottare il metodo antico della *lectio divina* in quattro fasi principali: *lectio* (lettura), *meditatio* (riflessione in profondità), *oratio* (risposta col cuore), *contemplatio* (presenza silenziosa con il testo). Ecco un possibile mappa: 1. Leggi lentamente i versi danteschi, due volte e a voce alta se possibile. 2. Lasciati attrarre da una frase e/o da una parola o da un'immagine che ti colpisce. 3. Chiediti quale rilevanza possa avere per te e apriti a qualsiasi nuova intuizione emerga. 4. Concediti infine alcuni minuti di silenzio. Non pensare direttamente alla poesia letta, né ad altro: semplicemente siedi in sua presenza e lascia che le impressioni penetrino più in profondità nel tuo essere (cfr. C. Bourgeault, *Thomas Keating: The Making of a Modern Christian Mystic*, Shambala, Boulder [Colorado] 2024, p. 57).

divino), l’umano e il cosmico cooperano. Questo nuovo *mythos* di lettura vivente e di vita leggente è ancora nascente, pur se già esperito e già esperibile come *kairòs*.

Una lettura critica e di liberazione

La prospettiva però, come dicevamo all’inizio, non è solo mistica, ma anche critica, politico-economica e poietica. Dobbiamo leggere l’*opus magnum* dantesco *eodem spiritu quo scriptum est*. Quindi in un’ottica di liberazione che tenga insieme tutti questi aspetti, intrecciati e interrelazionati. Ma un testo intriso di una simile istanza liberatrice difficilmente può essere auscultato da un contesto “coloniale”, “imperiale”, “occidentecentrico”, “capitalistico”, “di accumulazione di potere⁷, terre e denaro”, bellico, e

⁷ Così scriveva Tagore nella sua critica interculturale all’Occidente: «La differenza più caratteristica fra Oriente e Occidente. In Oriente noi crediamo nella personalità. In Occidente voi provate ammirazione per il potere. [...] E qual è il raccolto della vostra civiltà? Voi non lo vedete dall'esterno. Non vi rendete conto che siete diventati una terribile minaccia per l'uomo. Noi abbiamo paura di voi. [...] Tutte le grandi nazioni d'Occidente si stanno preparando alla guerra, a una grande opera di devastazione che spargerà veleno in tutto il mondo. Questo veleno si trova dentro loro stessi. Tentano e ritentano di trovare delle soluzioni ma non ci riescono, perché hanno perso la fede nell'essere umano. Non credono nella saggezza dell'anima. Le loro menti sono colme di mutuo sospetto, di odio e d'ira, e tuttavia cercano di inventare qualche stratagemma che possa risolvere le difficoltà [...]. Hanno l'efficienza, ma questa da sola non è di alcun aiuto. Perché? Perché l'uomo è un essere umano mentre le macchine sono impersonali. Gli uomini di potere sono efficienti nelle cose esteriori; ma l'umanità dell'uomo è andata perduta. Voi non percepite il divino nell'uomo, la divinità che è nell'uomo. Io l'ho sentito e l'ho detto a me stesso, ho ripetuto un canto: “Dove lo troverò? Dov'è l'Uomo Autentico? L'Uomo Assoluto?”. Non nelle macchine di potere e ricchezza troverò l'umanità del mondo. Se non è nel cuore di una civiltà, dov'è? L'uomo autentico, colui che raccoglie le messi, il musicista e cantore, il sognatore di tutti i sogni, dov'è? [...] In Oriente crediamo nell'uomo, che è al di sopra di tutte le cose» (R. Tagore, *L'anima dell'occidente. Un giudizio*, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 36, 38, 40). Le riflessioni tagoriane hanno qui per noi valore soprattutto euristico: l’Oriente non sta necessariamente meglio dell’Occidente. Dobbiamo anche riscoprire un oriente interiore, come contatto con l’origine. Il capitalocene poi sussume e uniforma Oriente e Occidente. Le culture abbisognano l’una dell’altra.

non piuttosto dalla parte del povero, del perseguitato, se non del dannato della terra e dei popoli crocifissi. *Ex parte pauperum* l'ha scritto Dante, povero, esule, perseguitato e crocifisso lui stesso.

Detto in termini cristiani e cristici, il poema parla della *basiléia thou theou*, del Regno di Dio, che è mistico, critico e politico-economico, in una nuova poiesi del mondo, fatta di giustizia, di amore e di pace. Il mistero della crocifissione e della resurrezione percorrono il poema e lo strutturano. Se non si comprende il cristomarianocentrismo trinitario e sofianico del poema, lo si decurta. Descrive magnificamente l'esperienza del Regno di Dio, John Martin Kuvarapu:

Trovare il Regno di Dio equivale a scoprire il nostro sé eterno, lo spirito, che è stato creato a Sua immagine e somiglianza. Equivale a trovare il nostro vero sé, che è al di là dello spazio e del tempo, come Dio è al di là dello spazio e del tempo, e fare esperienza dell'unità di tutta la creazione. È solo nell'ego, nel sé autocosciente, che si trovano le dualità e la separazione. Se Dio è in noi e tutta la creazione è in Dio, allora tutta la creazione dev'essere anche in noi. Non ci sono movimenti, non c'è entrare e uscire. Essere in Dio è essere come un embrione nel grembo di una donna e Dio è come una donna eternamente incinta, che non ci lascia mai. Noi siamo nati da tutta l'eternità, siamo nati alla fine e siamo qui e ora⁸.

Ma insieme:

il Regno di Dio comprende tutti i problemi del mondo, politici, economici, sociali, esistenziali e religiosi⁹. [...] Il tesoro del Regno di Dio è dentro di noi, intorno a noi, tra noi¹⁰.

E così è il Regno di Dio anche nella *Commedia*.

Ciò non toglie che la critica da un altro *topos* resta fondamentale per smascherare la volontà di potenza di tanto Occidente (non: tutto!).

⁸ J.M. Kuvarapu, *Una parabola del Regno di Dio*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2005, pp. 33-34.

⁹ *Ivi*, p. 65.

¹⁰ *Ivi*, p. 119.

In essa mai è assente il Gesù storico, rievocato in molte scene della sua vita nel poema (e non solo)¹¹, perno della cronologia dell'opera – sia la Settimana Santa o l'Incarnazione –, ma anche vi opera il Cristo mistico, da sempre presente come *Logos* e come risorto, e il Cristo storico, da costruire progressivamente nella realtà storica, perché questo è il Regno, già adesso vivente e per il quale fare e lottare. In alcun modo quindi il Gesù storico manca nella *Commedia*, ma neppure solo il Cristo mistico o cosmico ne è il centro. Chi è stato crocifisso lo è stato anche perché predicava il Regno, dove l'uomo è un *alter Christus* appunto, e in quanto tale vive un'esperienza che lo divinizza e che insieme ne fa un operatore di pace e di giustizia, un costruttore già qui sulla terra del Regno¹². Non è solo la divinizzazione dell'uomo, il «trasumanar», che Gesù vive e che riattualizza per tutta l'umanità, ma anche la denuncia attiva, prassistica, critica di un assetto del mondo ingiusto, che crocifigge i piccoli, i già crocifissi e innalza, potenzia e arricchisce i già ricchi e potenti.

Per quanto una teologia del «popolo crocifisso», centrale in Ignacio Ellacuría, nella quale rinvenire il Cristo tanto massacrato, angariato quanto vivente e risorgente, non sia espressa chiaramente e compiutamente in Dante, dall'altra il poema fin da *If I si schiera* per le «molte genti [che la lupa] fé già viver grame», denunciando chiaramente l'anticristica *lupa-cupiditas*, nemica radicale della *basiléia thou theou* e distruttrice dell'ordine ontonomico del mondo, e dei popoli stessi. La miseria di queste molte genti non ha nulla a che fare con la povertà evangelica, con la *kenosis* del Cristo che si fece povero da ricco qual era (2Cor 8,9), ma è conseguenza

¹¹ Basterebbe solo pensare alla Trasfigurazione e alla cacciata dei mercanti dal Tempio, la liberazione interiore ed esteriore. Per la prima, cfr. ad esempio *Ep* XIII,XXVIII,81; *Pd* XXV,30ss., *Mon* III,IX,11 ecc.; per la seconda cfr. *Pd* XVIII,121-123: «si ch'un'altra fiata omai s'adiri / del comperare e vender dentro al templo / che si murò di segni e di martiri»; ma anche *Pd* XXII,77.

¹² Cfr. J.M. Kuvarapu, *La verità non ha confini*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2009, pp. 119ss.

del peccato lupesco, riattualizzazione e storicizzazione del peccato originale inteso come peccato di cupidigia appunto, di accumulo e di iniquità. Nelle genti crocifisse si fa evidente il peccato del mondo, la ricrocifissione del Cristo stesso, ma anche la sua resurrezione per e nella quale il popolo si dispera e spera resiste vive cerca ama.

Anche i bambini crocefissi di *If XXXIII* contengono *in nuce* questa teologia. Eccoli:

non dovei tu i figliuoi porre a tal croce.

Innocenti facea l'età novella,

novella Tebe, Uguccione e 'l Brigata

e li altri due che 'l canto suso appella (*If XXXIII*,87-90).

Essi probabilmente rappresentano anche, nell'*Inferno* più cupo, chiuso e traditore, vero *anus mundi* di separazione, odio e disamore, la “dimensione-Sabato Santo” della *Commedia*¹³. Nella completa derelizione e dannazione, nel cuore degli inferi morti e spenti, ghiacciati, questi bambini-Cristo da una parte vivono appunto il totale abbandono, tra passione, morte, perdita e dannazione:

Gaddo mi si gittò disteso a' piedi,

dicendo: “Padre mio, ché non mi aiuti?” (*If XXXIII*,68-69);

dall'altra, come Cristo disceso agli inferi, abbracciano, amano, donano, perdonano eucaristicamente anche laddove la disumanizzazione e l'alienazione più tremende paiono invincibili¹⁴:

e disser: “Padre, assai ci fia men doglia

se tu mangi di noi: tu ne vestisti

queste misere carni, e tu le spoglia” (*If XXXIII*,61-63).

Questo mistero cristico agisce misteriosamente, crediamo, in Dante stesso, facendolo sperare contro ogni speranza (cfr. *Pd*

¹³ Nella cronologia della *Commedia* assata sulla Settimana Santa saremmo propriamente nella notte del Sabato Santo.

¹⁴ Sulla teologia del sabato santo, cfr. Hans Urs von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 1990, e Adrienne von Speyr, *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano 1989.

XXV,52-57) e, nella crocifissione dell'esilio e nel farsi macro della stesura del poema, Dante «pratica la resurrezione» (Wendell Berry).

Se il mistero di Cristo è più grande di Gesù e, custodito nel Figlio, opera da sempre e anche in altre vie, pure l'Incarnazione gesuanica resta «supremo paradigma». Sembrerebbe che Dante cerchi di tenere insieme il paradigma-Gesù, senza scadere però in nessuna gesulatria, e dall'altra viva pienamente il mistero sempre crescente del Cristo, senza però ridurlo ad una mistica interiorezzante, che dimentica il *pathos* e la lotta per il Regno di Dio, il quale non è solo dentro di noi, ma fra noi e da incarnarsi. Anche il *Vangelo di Tommaso* ce lo ricorda: «Il Regno di Dio è dentro ed è fuori di voi»¹⁵. *L'assimilatio Christo* non è pedissequa *imitatio Christi*, ma sempre creativamente aperta, senza però disperdere il nesso mistico-politico: potremo incarnarlo in modo differente da Gesù, ma la tensione resta quella. Per questo, ripetiamo, il Gesù storico, il Cristo mistico, cosmico, risorto/eucaristico¹⁶ e, almeno *in nuce*, il Cristo storico sono una trinità inscindibile, nel radicale trinitarismo del poema. Non a caso questo triplice mistero sembra intravvedersi e lampeggiare nella Croce cosmica del cielo di Marte, dove gli spiriti combattenti per la fede sono a immagine e somiglianza di Gesù, come del Cristo mistico e risorto, per dissodare già sulla terra zolle del Regno di Dio:

Come distinta da minori e maggi
lumi biancheggia tra ' poli del mondo
Galassia sì, che fa dubbiar ben saggi;
sì costellati facean nel profondo
Marte quei raggi il venerabil segno
che fan giunture di quadranti in tondo.

¹⁵ *Vangelo di Tommaso*, a cura di J-Y. Leloup, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2003, pp. 59ss.

¹⁶ Sulla presenza eucaristica nel poema, cfr. S.J. Nayar, *Dantes Sacred Poem. Flesh and the Centrality of the Eucharist to the Divine Comedy*, Bloomsbury, London-New York 2004.

Qui vince la memoria mia lo 'ngegno;
ché quella croce lampeggiava Cristo,
sì ch'io non so trovare esempio degno;
ma chi prende sua croce e segue Cristo,
ancor mi scuserà di quel ch'io lasso,
vedendo in quell'albor balenar Cristo (Pd XIV,97-108).

Lo sforzo di Dante è insieme quello di parlare un linguaggio cristico e sofianico, capace, nel rispetto del *sensus plenior* del mistero cristico, di includere ogni frammento di verità e di rivolgersi a tutti: cristiani e non cristiani, credenti e non credenti. Non tutti, infatti, sono obbligati a chiamarlo con lo stesso nome. Allargare insomma in modo pluriversale la dicibilità del mistero, per indirizzarsi all'umanità tutta, alla «nostra vita» (If I,1). Ciò che è cristico è, in fondo, anche profondamente umano. In questo senso, il Regno di Dio stesso può essere pensato e detto con parole diverse: regno di giustizia, umanità riconciliata, nuova umanità, civiltà dell'amore, mondo più giusto e pacificato, mito della pace, e così via.

Ancora sul mistero cristico nell'opera

Questo straordinario mosaico cristico-mariano che, ripetiamo, non può perdere nessuna tessera (quindi nessuna facile scissione tra il Gesù storico e il Cristo preesistente, cosmico, mistico, risorto ecc., ma neppure senza un riduzionismo gesulatrico, né alcuna perdita dell'elemento sofianico), sembra realmente significarne una declinazione quale archetipo della sintesi. In tale mistero trinitario cristosofianico le spinte ascendenti e discendenti sono assunte e integrate a livello interiore, spirituale, ma sempre nell'ottica del Regno di Dio, e quindi incarnande. Se usassimo il linguaggio di Rudolf Steiner potremmo dire che il Poeta intuisce come Cristo sia il fattore di equilibrio e di armonizzazione tra Luciferi (tendenze ascendenti, spirituali, ma anche disincarnatorie) e Arimane (tendenze terrestri, ma insieme materiali, materialistiche, ctonie e terragne). Si leggano le seguenti preziose riflessioni steineriane:

possiamo affermare di poter comprendere il mondo solo se lo afferriamo mediante la triplicità; abbiamo infatti da un lato quanto è luciferico, dall'altro lato quanto è arimanico, nel mezzo è inserito l'uomo che, come terzo, in posizione di equilibrio fra i due, deve sentire il proprio elemento divino. Solo ponendo come base tale triplicità si arriva a comprendere il mondo, avendo ben chiaro che la vita umana è come un giogo di bilancia [...]: qui è il fulcro, qua è un piatto della bilancia, l'elemento luciferico che in realtà porta in su, dall'altro piatto l'elemento arimanico che in realtà tira in giù. Chi tiene il giogo in equilibrio è l'uomo.

Chi era iniziato a tali misteri ha sempre affermato nel corso dell'evoluzione dell'umanità che si può comprendere l'esistenza del mondo in cui l'uomo è posto solo nel senso della triplicità, che non si può comprendere il mondo, se lo si vuole afferrare nella sua struttura fondamentale in base ad altri numeri che non siano il tre. Nel nostro linguaggio possiamo quindi dire: nell'esistenza del mondo abbiamo a che fare con l'elemento luciferico (rappresentato da un piatto della bilancia), con l'elemento arimanico (rappresentato dall'altro piatto della bilancia) e con la condizione di equilibrio che rappresenta l'impulso del Cristo.

Si può quindi capire che è interesse delle potenze luciferiche e arimaniche tener nascosto il mistero della triplicità, poiché la giusta penetrazione di esso rende l'umanità capace di stabilire la posizione di equilibrio fra quelle due potenze. Ciò significa utilizzare da un lato ogni tendenza alla libertà (elemento luciferico) per mete universali giovevoli, e dall'altro lato fare altrettanto con l'elemento arimanico. La condizione di spirito più normale dell'uomo è quella di impegnarsi nella maniera giusta entro la triplicità del mondo, nella struttura del mondo in quanto esso è fondato sulla triplicità¹⁷.

E si mediti su quanto scrive Giovanni Vannucci:

¹⁷ R. Steiner, *La missione di Michele*, Editrice Antroposofica, Milano 2020, pp. 16-17. Sarebbe da approfondire in questo senso la funzione michelita nella *Commedia* (Michele è esplicitamente citato in tre punti del poema – *If VII,11, Pg XIII,51, Pd IV,47* –, ma potrebbe essere anche identificabile col Messo celeste ecc.) e come l'impulso-Cristo cooperi e assuma l'impulso-Michele (*ivi*, p. 41).

[...] Così è anche la nostra realtà: c'è una parte che discende e c'è una parte che ascende. E noi troviamo il nostro equilibrio e la nostra fruttificazione nel riuscire ad armonizzare queste due componenti del nostro essere. Sradicarsi dalla terra è cedere a una tentazione luciferina e rendersi irreali, come immergersi puramente nella terra è cedere a una tentazione di discesa di Satana. E Cristo, invece, è discesa ed è ascesa. Una volta parlavo ad alcuni frati e nel discorso feci un'osservazione paradossale, vera come lo sono tutti i paradossi: Cristo è la piena realizzazione di Satana e di Lucifero. È la piena realizzazione di Satana in quanto introduce, nelle forze discendenti e materiali di Satana, il principio di ascesa e di discesa, per ascendere; e nel principio di ascesa assoluta, egoistica, sradicata dalla realtà della corporeità e della materia – che è la spinta luciferina che noi portiamo in noi stessi come portiamo la spinta di discesa di Satana – in questa spinta Cristo introduce la discesa. Ed ecco che Lucifero – il portatore della luce – si riconcilia con la terra in Cristo, e Satana – il portatore della materia e il generatore della materia – si riconcilia in Cristo¹⁸.

L'intuizione dantesca sarebbe per frammenti, ma pure ben presente. Dante infatti non distingue tra Lucifero ed Arimane/Satana, conglobando le due tendenze in Lucifero/Dite, ma dall'altra i due assi non sarebbero assenti: è arimanico un Lucifero gigantesco, immobile, mostruoso, ghiacciato, pesante, immobilizzato, ma dall'altra l'illusione luciferica, aerea, spiritualizzante, ultra-ascendente, superba e astratto-disincarnante sarebbe ben visibile in Ulisse, in Farinata, negli eretici, forse negli indovini stessi. La selva oscura stessa è materica, ribollente di attaccamenti arimanici, ma anche indicante uno smarrimento spirituale, un'illusione-bolla di autosufficienza destinata ad essere vista e “scoppiata”. Naturalmente molti peccatori sono pure arimanici: a rischio di mancata verticalizzazione è l'amore di Paolo e Francesca, arimanico è Guido da Montefeltro che piega la spiritualità ad *instrumentum regni* fraudolento. Le due tendenze però spesso convivono: in Ulisse stesso il delirio luciferico è anche volontà di potere, di dominio, di

¹⁸ G. Vannucci, *Nel cuore dell'essere*, Mondadori, Milano 1998, p. 68 e p. 135, n. 28.

attivismo conquistatore. In “Bonifacio ebbro” (cfr. *If* XXVII,99), convive la *cupiditas* arimanica di potere con la luciferica esaltazione teocratica ecc. Le tre belve di *If I* a loro modo conglobano tendenze arimaniche (specie la lonza e forse il leone), con deliri luciferici (la lupa), sempre però mescolando e contenendo entrambe le pulsioni per così dire.

L’aspirazione dantesca di tenere insieme elementi esoterici e essoterici, sublimi, iniziatici e popolari, celesti e terrestri è vertiginosa.

Il passaggio nella selva oscura, ieri ed oggi

Questo volume riprende, tra gli altri testi, un mio libro dal titolo *Dante e la selva oscura*¹⁹, uscito nel 2018. Le intuizioni di quel volume restano valide: per questo ho deciso di ripresentarlo qui, corretto di qualche refuso, integrato di nuove osservazioni, aggiornato e aumentato di un saggio.

Al massimo si potrebbe dire che l’urgenza di questo attraversamento della selva oscura si è fatto ancora più pressante: il nuovo esodo a cui siamo chiamati, senza più scuse e infingimenti, è un vero e proprio passaggio di specie, una radicale trasformazione cosmoteandrica, sofianica, supermentale, di nuova innocenza, trinitaria, o come la si voglia chiamare.

La nostra specie o saprà discendere negli abissi oscuri della propria storia, nell’egocentratura che si fa sempre più bellica ed omicido-suicidaria, nelle profondità interiori, in processi di integrazione delle varie strutture di coscienza dell’umanità (arcaica, magica, mitica, mentale fino all’integrale)²⁰, o non ha speranze.

Dobbiamo scegliere se essere un «uomo antiquato» (G. Anders), o un «uomo in transizione» (Aurobindo) verso un altro grado di intelligenza della vita. Anche il capitalocene, come emanazione

¹⁹ Per i tipi di Lemma Press (Alzano Lombardo [BG]).

²⁰ Secondo le grammatiche di Jean Gebser.

ed epifenomeno storico di uno stato di coscienza ormai del tutto inadeguato, quando non patologico, psicotico e criminale, va radicalmente superato. Ci attende una liberazione dolorosa ed insieme entusiasmante, improrogabile e non automatica, che potrà darsi se noi facciamo la nostra parte, rilegandoci però anche al “mondo degli dèi”, qualunque siano i loro nomi, e al “mondo della natura e del cosmo”.

L'emancipazione dal “quarto mondo artificiale” della tecnocrazia

Affidarsi scientemente e stoltamente al solo “quarto mondo artificiale”²¹ della tecnologia non può che portare al disastro. La tecnologia non è in grado di risolvere i problemi che crea, e nasce da uno stato di coscienza oggettivante e solo mentale. Senza luddismi o ritorni “bucolici”, che sarebbero in modo inverso pure insipienti e inadeguati, abbiamo bisogno di un'emancipazione dalla tecnologia, che è ormai un linguaggio unico, omologante e dilagante: un vero e proprio «tecnofascismo», come genialmente intuì Pasolini poco prima di essere assassinato. Occorre inoltre riscoprire le tecnologie interiori, che se coltivate adeguatamente, potranno forse permettere un uso più conviviale della tecnologia. Ma anche qui non possono darsi facili illusioni: la tecnologia, che è una cultura situata e occidentale – basta con la fola: la tecnologia è “neutra e dipende da come la usi” –, ha come presupposto una volontà di potenza, di controllo, di accelerazione continua. È, in sé, «sanza pace». Siamo saliti sulla tigre, come dice un proverbio indiano, e adesso non sappiamo più come scenderne. Il fatto poi che il linguaggio tecnologico occidentale si stia diffondendo ovunque, sia perché introdotto scientemente come “cavallo di

²¹ I tre mondi – divino, umano e cosmico – sono una sorta di invariante umana, anche se hanno nomi diversi: Dio o divino, ma pure mistero, cielo, Grande Vita ecc. L'aggiunta di un quarto mondo artificiale è recentissima.

Troia” sia perché acriticamente idolatrato da popolazioni e culture che rischiano di abdicare alle proprie radici altre, non solo non è una buona notizia, ma ribadisce la necessità di uscire da questo paradigma soffocante di pensiero unico. È giusto lottare perché la tecnologia non sia in mano del grande capitale, svilupparne la convivialità, laddove essa lo permetta, ma deve cessare di essere una lingua unica. Questa torre di Babele è destinata a schiantarsi. La coltivazione di un pluralismo radicale è anch’essa fondamentale nel complesso esodo di liberazione che ci attende. Se la tecnologia è nata da una certa cosmovisione, vanno valorizzate anche culture che non privilegino il controllo, l’accelerazione e la continua crescita (esteriore e del capitale, poi!). Nessuna cultura da sola, anche fosse teoricamente la migliore (in che senso poi? Secondo quali parametri? E ancora: chi classifica il classificatore?), ha la forza, la saggezza e la magnanimità di farsi carico della crisi estrema che stiamo vivendo. Tutti abbiamo bisogno di tutti. Ciascuna cultura ha un seme e una parola da portare. E, ribadiamo: la tecnocrazia capitalista e capitalocenica, anche avesse portato emancipazioni (sempre a pochi privilegiati, per altro), ora reca distruzione, alienazione, ed è totalmente insufficiente.

L’assordante e ossessivo peana dell’intelligenza artificiale è ovviamente un business, oltre che una ripetizione sclerotica di una struttura coscienziale – quella mentale – giunta al suo parossismo e alla sua decadenza. Idolatrare il pensiero computazionale, dimenticando tante altre zone della realtà antropologica e vivente tutta, è un segno di scarsa creatività e di poca saggezza. Senza disprezzare nulla, abbiamo bisogno di ben altro per uscire dall’impasse che ci sfinisce.

Il pluralismo della selva oscura e il primato della benedizione

Nel volume si discute del pluralismo immaginale, simbolico-archetipico e poi anche ermeneutico della «selva oscura», la genialissima immagine che apre il poema.

Non riassumiamo qui le tante possibili interpretazioni. Solo per ribadire che la selva oscura non è solo *descensus ad inferos*, regno della lupa-*cupidas*, luogo mortifero, “caverna platonica”, ma anche tenebra mistica (e cristica), “notte oscura”, lato incognito, “negativa” del mondo (carica quindi di informazione), dimensione da coscientizzare, perché “dietro” l’ombra sta sempre una luce, regno infero (nel senso pagano), landa del sogno, *silva* alchemica, bosco selvaggio e naturale, simbolo femminile, erotico ecc.

Il pluralismo costitutivo di questo simbolo, non solo dialettico, ma pluriversale, ancora una volta cosmoteandrico – la selva è tanto umana quanto divina e cosmica – potrebbe diventare un esercizio fondamentale di vita e di lettura. La polisemia del poema mima la polisemia della realtà tutta.

Ma la selva, per quanto ineludibile e non solo funesta, è seconda. Prima viene la benedizione²².

Si potrebbe dire che all’inizio sta l’incontro amoroso con Beatrice, in *Vita Nuova* II, i due bambini novenni, se non retrodatato alla nascita di Bice stessa, intrasentita dal neonato Dante (cfr. *E m’incresce di me sì duramente*). All’inizio sta «l’amor che move il sole e l’altre stelle» (*Pd* XXXIII,145).

La selva oscura è ritorno a Beatrice ad un livello di maturazione più profondo, cosciente e doloroso, dove la croce non è fine a se stessa, ma *ad rosam*: sì, *per crucem ad rosam*.

9 spunti per una lettura inter-intraculturale aperta al futuro

Abbiamo sempre più bisogno di una lettura interculturale della *Commedia*, che ci porti anche ad un movimento intraculturale²³: leggere la *Commedia* da “altri luoghi”, diatopicamente, direbbe

²² M. Fox, *In principio era la gioia*. Original Blessing, Fazi, Roma 2011.

²³ Sui concetti di inter-intraculturalità, cfr. G. Vacchelli, *Ri-leggere le Scritture al crocifisso di più tradizioni. Panikkar, ermeneutica inter-intraculturale, simbolo e liberazione*, Ed. Simple, Macerata 2019, pp. 27ss., 39ss. ecc.

Panikkar, per scoprirne aspetti che forse, a partire solo dalla nostra cultura, non vedremmo. Naturalmente anche le altre culture possono arricchirsi e mutuamente fecondarsi a partire dalla grande poesia dantesca. Ma qui il nostro *focus* è Dante e la sua crescita ermeneutica.

Elenchiamo, in modo molto sintetico e senza alcuna pretesa di completezza, un novenario di spunti di ricerca e di lettura ulteriori:

1) nella *Commedia*, nel *Paradiso* essenzialmente, avviene una trasfigurazione della materia, soprattutto di quella corporea. Si prendano ad esempio queste straordinarie terzine:

Per entro sé l'eterna margarita
ne ricevette, com'acqua recepe
raggio di luce permanendo unita.
S'io era corpo, e qui non si concepe
com'una dimensione altra patio,
ch'esser convien se corpo in corpo repe,
accender ne dovrà più il disio
di veder quella essenza in che si vede
come nostra natura e Dio s'unio (*Pd* II,34-42).

Il corpo dantesco è in grado di penetrare nel corpo lunare, in un mistero che richiama l'interpenetrazione dell'Incarnazione divino-umana. Forse anche qui si riverbera il mistero del corpo cristico risorto.

Non stiamo dicendo che questa trasformazione luminosa del corpo nel *Paradiso* e lo *yoga integrale* di sri Aurobindo, che mira alla supermentalizzazione della materia e delle cellule, siano la stessa cosa, ma una rilettura dell'uno alla luce dell'altro può arricchire la nostra percezione di entrambi. Comprendiamo così che la "resurrezione" del corpo dantesco è già presente ed operante ora, non solo escatologicamente. La spiritualizzazione della materia e la corporizzazione dello spirito, in alchimia cristica, non sono propriamente la discesa della *supermind* nelle cellule, ma pure vi si richiamano. Dante abita scientemente il paradigma cristico (e di