

LO STAND-BY DELLA COSCIENZA NEL *PURGATORIO* DI DANTE

GIOVANNI ZAMPONI

(Italian Poetry – Società Dante Alighieri Comitato di Fermo, FM)

Abstract

In the Divine Comedy, the word 'talent' equates with 'desire'. Thus, it conveys energy leading to personal, social, political, cultural and religious deviations. Its trajectory may tend downward, ending in utter failure through an existence lived "sub specie aeternitatis" (infernization).

This deviated vector in its stark tragedy takes the shape of retaliation and essence ('damnation'), when no longer stimulated by the fruits/idols of its "operari". Divine mercy provides a middle state, an expectation, a suspension, a halfway time (either cyclic or directional) to those who have accepted the burden of salvation for the "restitutio ad integrum" of freedom and original innocence (Adam). This temporal suspension is not structured "per calendi" (XVI, v. 27) but by duration. The temporary 'attachment' to the starkness of the deviated vector is the 'burden', "lo dolce assenzio" (XXIII, v. 86) of rehabilitation. The (quantic) transition to the higher plane begins when the descent is terminated.

The second cantata may be seen as a reflection on current society. However, we could say that the deviations appear characteristic of a progressive section of the vector stripped of desire, where the outcome no longer offsets its tragic, overt truths. Indeed, the lack of planning and confusion within the whole of society does not foretell good hopes for positive change.

Keywords: Letteratura, comunicazione, simbolismo, complessità, incertezza

1. Il Purgatorio come cantica della sospensione: note interpretative

Sospensione, attesa, smarrimento, spaesamento, incertezza, disorientamento, non sono lemmi del tutto sinonimi, pur se in parte semanticamente sovrapponibili.

Nella *Divina Commedia* sedici volte ricorre il termine sospeso/a/i/e: per lo più con significato di aperto/a/i/e, fermato/a/i/e, interrotto/a/i/e, concentrato/a/i/e su qualcosa. Ma vi sono due occorrenze nelle quali ha un valore sorprendente. Così nel secondo canto dell'*Inferno* (vv 52-54):

“Io era tra color che son sospesi,
e donna mi chiamò beata e bella,
tal che di comandare io la richiesi.”

È Beatrice che si presenta a Virgilio implorandolo di soccorrere Dante nella selva oscura. Virgilio si colloca tra i “sospesi” e tale si autodefinisce. Nel canto IV, poi, lo stesso poeta latino ne chiarisce il senso (*Inf.*, IV, vv 31-45):

Lo buon maestro a me: “Tu non dimandi
che spiriti son questi che tu vedi?
Or vo’ che sappi, innanzi che più andi,

ch’ei non peccaro; e s’elli hanno mercedi,
non basta, perché non ebber battesimo,
ch’è porta de la fede che tu credi;

e s’e’ furon dinanzi al cristianesimo,
non adorar debitamente a Dio:
e di questi cotai son io medesmo.

Per tai difetti, non per altro rio,
semo perduti, e sol di tanto offesi,
che senza speme vivemo in disio.”

Gran duol mi prese al cor quando lo 'ntesi,
però che gente di molto valore
conobbi che 'n quel limbo eran sospesi.

È condizione di limbo, di confine indefinito, quella di Virgilio. L'inferno vero è fatto da – e di – coloro che hanno scelto di realizzarsi nel fallimento perfettamente riuscito della propria persona. Nel Poema dantesco c'è poi una voce – talento – presente quattro volte e indicante il desiderio nelle varie formulazioni: bello e buono, giusto, corrotto e perverso, occasionale, progettuale. In quest'ultima accezione è un vettore energetico che, se indirizzato verso il “basso” in traduzione orgiastica, secondo un mal governato principio del piacere, conduce a degenerazioni personali, sociali, politiche, culturali, religiose; fino alla disfatta dell'esistenza, congelata in una matericità irredimibile e sancita da immobilità o ciclicità del tempo *sub specie aeternitatis* (infernizzazione). Il vettore deviato, non più occultato dagli appaganti, ma falsi, frutti/idoli del suo *operari*, si palesa nella tragica nudità di contrappasso come essenza, e di essenza come contrappasso (*damnatio*).

Virgilio, tuttavia, non è, non può essere, tra coloro che hanno deliberato e concretizzato il naufragio personale. Egli, come gli altri che sono nel limbo, non ha peccato; ma questo non basta. D'altronde, per lui non era necessario il battesimo per raggiungere Dio, perché fu “dinanzi al cristianesimo”. Che cos'è, dunque, che lo trattiene nella condizione di sospeso, di desiderante bloccato tra un fallimento che non v'è stato e una realizzazione che non vi sarà? Quale impedimento gli vieta la salita verso l'alto? Lo rivela lui stesso nel verso 38: “non adorar debitamente a Dio”. Il motivo è in quel “debitamente” non praticato.

Può essere utile, per intenderlo, trasferirsi da questo “modulo Virgilio” al “modulo Catone”, anche lui sospeso e in attesa, ma in condizioni ben diverse. Appare per la prima volta nel canto I del *Purgatorio* (vv 28-39):

Com'io da loro sguardo fui partito,
un poco me volgendo a l'altro polo,
là onde il Carro già era sparito,

vidi presso di me un veglio solo,
degnò di tanta reverenza in vista,
che più non dee a padre alcun figliuolo.

Lunga la barba e di pel bianco mista
portava, a' suoi capelli simigliante,
de' quai cadeva al petto doppia lista.

Li raggi de le quattro luci sante
fregiavan sì la sua faccia di lume,
ch'ì 'l vedea come 'l sol fosse davante.

Sono le virtù cardinali: Prudenza, Giustizia, Fortezza, Temperanza. Sono le quattro ninfe danzanti alla ruota sinistra del carro trionfale condotto dal Grifone-Cristo nel Paradiso Terrestre – sopra il quale, “dentro una nuvola di fiori” (*Purg.*, XXX, v 28), Beatrice apparirà a Dante (*Purg.*, XXIX, vv 130-132; *Purg.*, XXXI, vv 106-108):

Da la sinistra quattro facean festa,
in porpora vestite, dietro al modo
d'una di lor ch'avea tre occhi in testa.

e

“Noi siam qui ninfe e nel ciel siamo stelle:
pria che Beatrice discendesse al mondo,
fummo ordinate a lei per sue ancelle.”

Il volto di Catone è illuminato dalle quattro virtù, perché egli le visse in modo caldo, innamorato, pieno. Può apparire strano questo, dato che Catone uticense si tolse la vita quando Cesare prese il potere avviando l'avventura dell'Impero romano. Chi conosce la filosofia e la teologia della storia di Dante sa bene quanto costui tenesse in alta considerazione l'impero di Roma, dono della Provvidenza Divina per l'affermazione del suo disegno di salvezza. Solo alcuni punti significativi nel poema: *Inf.*, II, vv 13-27; *Purg.*, XVI, vv 106-108; *Par.*, VI, vv 1-96; *Par.*, XXX, vv 133-148.

Ma il poeta, consapevole dell'ostinata capacità umana di deturpare anche i doni divini, ha contezza che il potere imperiale ha interpretato non di rado il ruolo di ostacolo lungo la *via salutis*: per sopraffazione, invadenza, negligenza, latitanza. È sufficiente andare al canto XXXII del *Purgatorio* (vv 103-147); o ai canti VI e VII della stessa cantica, ai vv 97-117 e 91-96; o al canto X dell'*Inferno*, dove Federico II è considerato un pericolo per la fede (v 19); o alla cosiddetta, e per Dante autentica, Donazione di Costantino (*Constitutum Constantini*), indirettamente ricordata nel citato canto XXXII del *Purgatorio*, e più direttamente in *Inf.*, XIX (vv 115-117) e in *Par.*, XX (vv 55-60).

Così il gesto dell'uticense, figura simmetrica rispetto a quella di Pier Delle Vigne che, accusato per invidia di tradimento del suo sovrano, cerca, nel togliersi la vita, la dismisura di un gusto egocentrico e altezzoso quale surrogato di riscatto ("l'animo mio, per disdegnoso gusto, / credendo col morir fuggir disdegno, / ingiusto fece me contra me giusto" – *Inf.*, XIII, vv 70-72), si pone come *exemplum* a favore di qualcosa – la libertà – che vale più della vita stessa, perché è "lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza" (*Par.*, V, vv 19-21). Si comprende, dunque, ciò che è detto in *Purg.*, I, vv 70-75:

“Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.

Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara
in Utica la morte, ove lasciasti
la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara.”

Facile, pertanto, che Dante, nonostante la privazione sacrificale autoinflitta della vita, anzi proprio per quella, abbia, *absolute*, ritenuto Catone una vittima-simbolo del potere imperiale distorto. La grandezza morale di costui non deriva dal gesto, bensì è il gesto a derivare da una nobiltà già presente in virtù della luce e del calore

delle citate virtù cardinali; la cui intensità è già pronta a innescare l'accendersi di fede, speranza e carità, le caldissime virtù teologali.

Conteso dal *già* e dal *non ancora*, è anche lui tra i sospesi; e sa che il tempo dell'attesa sarà lungo, perché sarà l'ultimo a intraprendere la salita del santo monte del Purgatorio, dopo che l'angelo traghettatore avrà effettuato l'ultimo viaggio (*Purg.*, II, vv 13-51). La sua marca, quindi, è la premura che sente dentro, e alla quale può incitare chi si attarda (*Purg.*, II, vv 118-123).

“Modulo Rifeo”. Personaggio dell'Eneide: il migliore dei Troiani. Misteriosamente salvato perché sospeso, in vita, tra l'insoddisfazione del presente e la nostalgia di un “totalmente Altro” (Horkheimer, 1970) rispetto agli dèi venerati dai concittadini; sospensione colma di un perfetto e caldissimo amore verso tutte le cose, sicché Dio gli rivelò il suo progetto di redenzione e ricevette il battesimo della carità, della speranza, della fede – le tre donne che danzano alla destra del carro trionfale di Cristo (*Purg.*, XXIX, vv 121-129). Leggiamo di Rifeo in due passi sublimi del XX del *Paradiso* (vv 67-72; vv 118-129):

“Chi crederebbe giù nel mondo errante,
che RifeoTroiano in questo tondo
fosse la quinta de le luci sante?”

Ora conosce assai di quel che 'l mondo
veder non può de la divina grazia,
ben che sua vista non discerna il fondo.”

e

“L'altra, per grazia che da sì profonda
fontana stilla, che mai creatura
non pinse l'occhio infino a la prima onda,

tutto suo amor là giù pose a drittura:
per che, di grazia in grazia, Dio li aperse
l'occhio a la nostra redenzion futura;

ond'ei credette in quella, e non sofferse

da indi il puzzo più del paganesmo;
e riprendiene le genti perverse.

Quelle tre donne li fur per battesimo
che tu vedesti da la destra rota,
dinanzi al battezzar più d'un millesmo.”

Poiché (*Par.*, XX, vv 94-99):

“*Regnum celorum* violenza pate
da caldo amore e da viva speranza,
che vince la divina volontate:

non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
ma vince lei perché vuole esser vinta,
e, vinta, vince con sua beninanza.”

Se ora torniamo al “modulo Virgilio”, e facciamo attenzione ai versi 25-36 del canto VII del *Purgatorio*, ci rendiamo conto di quale fu il difetto fondamentale suo e di coloro che sono insieme a lui, il “difettoso fare” che non gli consentì di “violentare” il Regno dei Cieli con l’“adorar debitamente a Dio”:

“Non per far, ma per non fare ho perduto
a veder l'alto Sol che tu disiri
e che fu tardi per me conosciuto.

Luogo è là giù non tristo di martìri,
ma di tenebre solo, ove i lamenti
non suonan come guai, ma son sospiri.

Quivi sto io coi pargoli innocenti
dai denti morsi de la morte avante
che fosser da l'umana colpa essenti;

quivi sto io con quei che le tre sante
virtù non si vestiro, e senza vizio
conobber l'altre e seguir tutte quante.”

Virgilio non si vestì delle virtù teologali, come capitò a Rifeo, innamorato di *agápe*, per divina condiscendenza; ma questo, come già osservato nel “modulo Catone”, non sarebbe stato necessario. Sarebbe stato indispensabile, invece, che le virtù cardinali fossero vissute in maniera accesa e luminosa; non solo “senza vizio”, ossia in modo sufficiente e tiepido. È vero che nel limbo, insieme ai grandi spiriti (“spiriti magni”), si trova in un “loco” che rammenta i Campi Elisi (*Inf.*, IV, vv 67-144; *Purg.*, XXII, vv 94-114). Ma, nonostante la bellezza dell’ambiente (il “nobile castello”, il “bel fiumicello”, il “prato di fresca verdura”, “il verde smalto”); nonostante il luore diffuso (un “foco” che vince “emisferio di tenebre”); nonostante la compagnia di poeti con i quali ragiona delle Muse, dell’Elicona e dell’altra vetta del Parnaso; nonostante la *suavitas* e la *gravitas* degli ospiti e la pace che vi regna; nonostante tutto ciò, si tratta di un luogo pallido, illuminato da una luce artificiale e notturna, fruito in modo perpetuamente monotono e monotono. Il poeta latino vi resterà in eterno sospeso tra la sua condizione incompiuta e la nostalgia (*desiderium*) per quel “ben de l’intelletto” (*Inf.*, III, v 18) del quale pure raccoglie e accoglie qualche barlume, ma che sa eternamente irraggiungibile.

Lo *stand-by* del Sé gli consente, tuttavia, di essere perfettamente a suo agio nel guidare Dante lungo l’abisso infernale; mentre, al contrario, lo osserviamo salire incerto e spaesato lungo le balze della montagna santa dove anche altri si trovano in *stand-by*, ma provvisorio. Eppure il suo ruolo è indispensabile, e provvidenziale, nel progetto del Poema Sacro, perché il mantovano è uno che può condurre fino alla soglia della fede, come riconosce Stazio (*Purg.*, XXII, vv 64-66):

Ed elli a lui: “Tu prima m’inviasti
verso Parnaso a ber ne le sue grotte,
e prima appresso Dio m’alluminasti.”

E può anche, per somma autorevolezza umana, unita all’ostensione concreta di ciò che si è chiamati a raggiungere e della meta che si può fallire, restituire dignità e propositi di conversione a chi sta

precipitando verso la perdizione. È incaricato credibile di una proposta possibile; più convincente, azzardo, di una figura “più” celeste. E con la visita al “nobile castello” del limbo mostra al suo protetto ciò che può realizzare la migliore umanità nelle sue alte e variegata articolazioni di politica, scienza, filosofia, arte, poesia. Ma senza la fede, la carità, la speranza, e vivendo prudenza, fermezza, giustizia e temperanza in misura molto “misurata”, realizzerà solo una sospensione senza fine, individuale e collettiva; senza reali prospettive di trascendimento di quel limite che preclude a ogni speranza intrastorica l'accesso a qualcosa d'altro – nonostante le ricorrenti tentazioni dell'*hybris* a compiere passi “dismisurati” ma sempre precipitevoli. Dante interiorizza così bene il ruolo di colui a cui si era rivolto per soccorso (*Inf.*, I, vv 61-136), che quando la sua guida sarà scomparsa, proromperà in un diretto pianto (*Purg.*, XXX, vv 49-54).

Ed eccoli, allora, i due poeti, spaesati, disorientati, sospesi, sulla spiaggia della montagna del Purgatorio (*Purg.*, I, vv 118-120):

Noi andavam per lo solingo piano
com'om che torna a la perdita strada,
che 'nfino ad essa li pare ire in vano.

Il blocco del Sé dell'uno si risolverà allorché la libertà sarà stata riconquistata, anche per merito dell'altro (*Purg.*, XXVII, vv 139-142):

“Non aspettar mio dir più né mio cenno;
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno:

per ch'io te sovra te corono e mitrio.”

Mentre al secondo, che si sottrarrà senza commiato, rimarrà il rimpianto e il turbamento di aver mancato la meta; e dalla sua inopia comunque abbastanza ricca, ammonisce l'umanità che ritiene insipientemente copiose le proprie risorse di non spendere ogni attenzione nella ricerca orizzontale dei *quia*, ma di volgersi al

mysterium, se vuole veramente attraversare il deserto che ha scelto per *habitat* e itinerario, e dalla cui sabbia rischia di essere sommersa (*Purg.*, III, vv 34-45).

Probabilmente, e qui indugio in una digressione, il lettore "accorto" si sarà "accorto" che si sta usando una terminologia troppo moderna per indicare il complesso della vita e della consistenza immateriale dell'uomo: la nozione di Sé, tipica della psicanalisi e della psicologia dell'ultimo secolo. Il Sé, in siffatto contesto culturale, allude alla totalità psichica di ogni individuo, mentre l'Io è il nucleo dell'esperienza soggettiva autocosciente.

È palese che, applicando queste nozioni alla *Divina Commedia*, si devia verso un irreparabile anacronismo. Ci sono buone ragioni per tale scivolamento, come specificherò; ma per non soccombere all'accusa di improvvisazione, è opportuno che esponga brevemente le idee di Dante sulla natura umana (fisica, filosofica, psichica, spirituale) desunte dalla filosofia dello Stagirita e dell'Aquinate.

L'uomo è un combinato (sinolo) di "materia" e "forma sostanzial" che da quella "materia" è "setta [...] / ed è con lei unita": l'anima (*Purg.*, XVIII, vv 49-50), principio divino che Dio stesso infonde nella creatura in formazione quando "l'articular del cerebro è perfetto". È il momento in cui "lo motor primo [...] si volge lieto / sovra tant'arte di natura, e spira / spirito novo di virtù repleto, / che ciò che trova attivo quivi tira / in sua sustanzia, e fassi un'alma sola": la quale, riassumendo in sé l'anima vegetale e quella animale, "vive e sente e sé in sé rigira" (*Purg.*, XXV, vv 69-75).

I sensi fisici consegnano le informazioni esterne alle attività superiori, poiché *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (cfr. *Par.*, IV, vv 40-42). La mente integra facoltà rappresentative, quali memoria e fantasia, facoltà di raziocinio (*ratio*) e facoltà intellettive (*intellectus*). La volontà integra le facoltà deliberative come espressione di una libertà di decisione: l'uomo perfetto è l'uomo di cui si possa dire: "libero, dritto e sano è tuo arbitrio" (*Purg.*, XXVII, v 140). Libertà a sua volta sollecitata da "quel piegare" che "è amor" (*Purg.*, XVIII, v 26).

Le passioni sono attrazioni positive; e gli stessi vizi, con gli eventuali peccati che ne sono la manifestazione, scaturiscono da amore. Amore che può dirigersi a troppo "picciol bene" (*Purg.*, XVI,

v 91) e amarlo in modo distorto (avarizia e prodigalità, gola, lussuria); o amare senza impegno il Bene Primo (accidia); o amare addirittura il male del prossimo (superbia, invidia, ira) (cfr. *Purg.*, XVII, vv 91-139). Donde l'importanza del ruolo della *ratio* (ragione) nel guidare la libertà e nel governare il rapporto tra libero arbitrio e amore (cfr. *Purg.*, XVIII, vv 13-75 e i canti XV-XIX della seconda cantica).

La riabilitazione della persona, o del Sé, se preferiamo, passa attraverso una prima e piena, e interiore, presa di coscienza dell'orientamento dei vettori di quel talento al quale si è fatto cenno all'inizio di queste pagine. La loro negatività, tratto personale maturato durante gli anni terreni, si svela come pena e contrappasso; ma la misericordia di Dio, trasformandone l'energia in attaccamento alla necessaria e accettata espiazione, può renderli occasione e modo di reintegrazione; e l'anima si accorgerà di essere alla fine della penitenza allorché avvertirà "libera volontà di miglior soglia", pronta, con la scorta delle beatitudini evangeliche, a farsi investire dalla logica e dalla forza di tutte le virtù cardinali e teologali (*Purg.*, XXI, vv 69 e 61-66):

“De la mondizia sol voler fa prova,
che, tutto libero a mutar convento,
l'alma sorprende, e di voler le giova.

Prima vuol ben, ma non lascia il talento
che divina giustizia, contra voglia,
come fu al peccar, pone al tormento.”

Tornando ai nostri pellegrini (“modulo del pellegrino”), essi si accompagnano incerti ad altri appena pervenuti (*Purg.*, II, vv 10-12; vv 52-66):

Noi eravam lunghesso mare ancora,
come gente che pensa a suo cammino,
che va col cuore e col corpo dimora.

e

La turba che rimase lì, selvaggia
parea del loco, rimirando intorno
come colui che nove cose assaggia.

Da tutte parti saettava il giorno
lo sol, ch'avea con le saette conte
di mezzo 'l ciel cacciato Capricorno,

quando la nova gente alzò la fronte
ver' noi, dicendo a noi: "Se voi sapete,
mostratene la via di gire al monte."

E Virgilio rispuose: "Voi credete
forse che siamo esperti d'esto loco;
ma noi siam peregrin come voi siete.

Dianzi venimmo, innanzi a voi un poco,
per altra via, che fu sì aspra e forte,
che lo salire omai ne parrà gioco."

Disvestiti del vecchio, e non ancora vestiti del nuovo, i nuovi arrivati si percepiscono in forte indigenza, alla quale, come generalmente rilevato, cercano di ovviare re-indossando *habitus* terreni e volgendo il desiderio alle consolazioni trascorse. Richiesto dall'amico Dante, il musico Casella, appena giunto alla spiaggia del Purgatorio, si presta a intrattenere gli astanti con le note cantate a Firenze. Ma si avverte un che di malinconico e distante, perché quelle note non sono più capaci di alleviare i disagi di un Sé che deve essere "diversa-mente" reintegrato (*Purg.*, II, vv 106-114).

A mio avviso, tuttavia, si è insistito troppo su questa estensione psicologica ed emotiva della terra fino all'animo degli ospiti del Purgatorio. Tracce abbondanti di "terra", infatti, la cui ombra raggiunge il cielo di Venere (*Par.*, IX, vv 118-119), si reperiscono, oltre che nell'*Inferno* e in gran parte della seconda cantica, altresì nel *Paradiso*. Pare piuttosto che la mancanza della veste corporea, sostituita da una corporeità aeriforme (*Purg.*, XXV, vv 79-108) in attesa del ricongiungimento finale (precipuaente *Par.*, XIV, vv 37-

66), “debiliti” e disorienti le anime che, in quella nuova condizione, sentono più pressante l’esigenza del *resetting* globale del Sé e di quel detto centro del Sé “che vive e sente e sé in sé rigira” (*Purg.*, XXV, v 75).

Quello di cui hanno bisogno non è, perciò, di sorseggiare memorie o nostalgie al cospetto di un compito ancora indefinito; ma di liberarsi del cuore di pietra che impedisce loro la manifestazione di Dio. Molto bruscamente provvede Catone a metterli sull’avviso circa il nuovo imprescindibile dovere (*Purg.*, II, vv 118-123):

Noi eravam tutti fissi e attenti
a le sue note; ed ecco il veglio onesto
gridando: “Che è ciò, spiriti lenti?

qual negligenza, quale stare è questo?
Correte al monte a spogliarvi lo scoglio
ch’esser non lascia a voi Dio manifesto.”

E si disperdono: ma verso dove? Verso la montagna: qualcuno indicherà il cammino. Ma la ripartizione iniziale è duplice: non tutti andranno immediatamente alle balze del sacro monte a spogliarsi dell’interiore scoglio. Incontreremo coloro che sono costretti all’attesa, lunga attesa, a meno che qualcuno non preghi per essi. Manfredi di Svevia, scomunicato ma affascinante protagonista del canto III del *Purgatorio*: deve attendere trenta volte il tempo trascorso in “contumacia di Santa Chiesa”. Il movimento suo, e di quelli del suo gruppo, è lento, al pari di quello delle pecorelle di un gregge (*Purg.*, III, vv 55-145).

Nel canto IV Belacqua, amico di Dante: deve attendere tanto quanto fu il tempo della vita, perché ritornato a Dio solo alla fine dei giorni. Talmente lenti sono i suoi gesti da sembrare di avere la pigrizia per “serocchia” (sorella). Ma non serve affrettarsi, se non v’è nessuno che preghi (*Purg.*, IV, vv 106-114 e vv 128-135):

E un di lor, che mi sembiava lasso,
sedeva e abbracciava le ginocchia,
tenendo ’l viso giù tra esse basso.

“O dolce signor mio”, diss’io, “adocchia
colui che mostra sé più negligente
che se pigrizia fosse sua serocchia.”

Allor si volse a noi e puose mente,
movendo ’l viso pur su per la coscia,
e disse: “Or va tu su, che se’ valente!”

e ancora:

Ed elli: “O frate, andar in su che porta?
ché non mi lascerebbe ire a’ martiri
l’angel di Dio che siede in su la porta.

Prima convien che tanto il ciel m’aggiri
di fuor da essa, quanto fece in vita,
perch’io ’ndugiai al fine i buon sospiri,

se orazione in prima non m’aita
che surga su di cuor che ’n grazia viva;
l’altra che val, che ’n ciel non è udita?”

Proseguendo lungo i canti V,VI, VII e VIII incontriamo illustri personaggi in *stand-by*: Iacopo del Cassero, Buonconte da Montefeltro, Pia dei Tolomei e altri “per forza morti” e convertiti in fin di vita, che implorano preghiere perché si accorci il tempo dell’attesa. E poi Sordello, e i principi detti negligenti (anche se non tutti lo furono). Un mondo variegato di richiedenti aiuto, un mondo che proviene da tutto il mondo umano, inesorabilmente ormai giudicato dall’umile e discreta presenza di questi protagonisti. Si pensi alla dolcezza evasiva e reticente di Pia dei Tolomei, le cui lievi parole paiono emulare il suono dell’attesa (*Purg.*, V, vv 130-136):

“Deh, quando tu sarai tornato al mondo,
e riposato de la lunga via”,
seguitò ’l terzo spirito al secondo,

“ricorditi di me, che son la Pia:
Siena mi fé, disfecemi Maremma:
salsi colui che ’nnanellata pria

disposando m’avea con la sua gemma.”

Si pensi alla mansueta mitezza con la quale cantano *Salve Regina* coloro che un tempo furono grandi in terra (*Purg.*, VII, vv 82-84):

“*Salve, Regina*” in sul verde e ’n su’ fiori
quindi seder cantando anime vidi,
che per la valle non parean di fuori.

A partire dal canto X, il tono e i registri cambiano completamente: siamo ormai laddove il peccatore pentito assapora la pena riabilitatrice, e non intende perderne nemmeno un sorso né di modo né di tempo. Ma che cosa si possa dire di tale pena ascoltiamo da Forese Donati, amico di Dante e compare di trasgressioni in vita, ritrovato con somma gioia nella cornice dei golosi (*Purg.*, XXIII, vv 70-75):

“E non pur una volta, questo spazzo
girando, si rinfresca nostra pena:
io dico pena, e dovria dir sollazzo,

ché quella voglia a li alberi ci mena
che menò Cristo lieto a dire: “*Eli*”,
quando ne liberò con la sua vena.”

Con l’amico, che solo il “pianger diretto” (*Purg.*, XXIII, v 87) della sua sposa Nella ha agevolato nella salita al monte, Dante procede ben speditamente (*Purg.*, XXIV, vv 1-3):

Né ’l dir l’andar, né l’andar lui più lento
facea, ma ragionando andavam forte,
sì come nave pinta da buon vento.

Quanto è lontana la scena del III canto che introduce il già accennato incontro con Manfredi di Svevia (*Purg.*, III, vv 79-87):

Come le pecorelle escon del chiuso
a una, a due, a tre, e l'altre stanno
timidette atterrando l'occhio e 'l muso;

e ciò che fa la prima, e l'altre fanno,
addossandosi a lei, s'ella s'arresta,
semplici e quete, e lo 'mperché non sanno;

sì vid'io muovere a venir la testa
di quella mandra fortunata allotta,
pudica in faccia e ne l'andare onesta.

E ancor più lontana appare, se confrontata con i versi in cui si descrive il dileguarsi della schiera dei golosi (*Purg.*, XXIV, vv 64-69):

Come li augei che vernan lungo 'l Nilo,
alcuna volta in aere fanno schiera,
poi volan più a fretta e vanno in filo,

così tutta la gente che lì era,
volgendo 'l viso, raffrettò suo passo,
e per magrezza e per voler leggera.

Ma anche nell'apparire si palesa, tale schiera, come "più tosto mota" (*Purg.*, XXIII, vv 16-21):

Sì come i peregrin pensosi fanno,
giugnendo per cammin gente non nota,
che si volgono ad essa e non restanno,

così di retro a noi, più tosto mota,
venendo e trapassando ci ammirava
d'anime turba tacita e devota.

Lo stesso Forese comprende, a un certo punto, che il suo pur breve rallentare il passo, per accordarlo con quello dell'amico pellegrino, gli sta facendo perdere tempo propizio; così, senza convenevoli, in una scenografia di impareggiabile resa espressiva e plastica, si congeda da lui (*Purg.*, XXIV, vv 91-99):

“Tu ti rimani omai; ché 'l tempo è caro
in questo regno, sì ch'io perdo troppo
venendo teco sì a paro a paro.”

Qual esce alcuna volta di gualoppo
lo cavalier di schiera che cavalchi,
e va per farsi onor del primo intoppo,

tal si partì da noi con maggior valchi;
e io rimasi in via con esso i due
che fuor del mondo s'è gran marescalchi.

Questa categoria dell'urgenza, della premura, della sollecitudine, non può esprimersi al meglio nella prima cornice, alla quale lo stesso Dante giunge “stancato” dal salire, e sulla quale ambedue i poeti si ritrovano incerti (cfr. *Purg.*, X, vv 13-21); perché in quella cornice (s)offrono la loro spirituale tribolazione i superbi, sopraffatti nell'andare dal gravame dei massi che li opprimono, e che altro non sono che i pesi del loro vizio (cfr. *Purg.*, X, vv 100-120). Nel canto XI gli stessi superbi, rivolgendosi a Dio con un *Pater noster* parafrasato (cfr. *Purg.*, XI, vv 1-24), suggeriscono a noi una meditazione sulla *progressio spiritualis* a rischio di inversione di rotta, ed evidentemente di arresto, se non animata e sorretta dalla grazia divina (*Purg.*, XI, vv 13-15):

“Dà oggi a noi la cotidiana manna,
senza la qual per questo aspro deserto
a retro va chi più di gir s'affanna.”

Ed è interessante annotare un collegamento con il canto XXXII del *Paradiso*, quando San Bernardo ammonisce Dante di impetrare grazia per non arretrare, credendo di avanzare, nell'*itinerarium in Deum* (*Par.*, XXXII, vv 145-147):

“Veramente, *ne* forse tu t'arretti
movendo l'ali tue, credendo oltrarti,
orando grazia conven che s'impetri.”

Nel canto XII – e torniamo ai nostri passi – Virgilio esorta il suo protetto a non indugiare, ma a procedere sollecito verso l'angelo che appare (*Purg.*, XII, vv 82-87):

“Di reverenza il viso e li atti addorna,
sì che 'i diletti lo 'nviarci in suso;
pensa che questo dì mai non raggiorna!”

Io era ben del suo ammonir uso
pur di non perder tempo, sì che 'n quella
materia non potea parlarmi chiuso.

Nella cornice successiva – invidiosi – i due poeti non trovano guide o segni, e si muovono d'iniziativa, seguendo il corso del sole (cfr. *Purg.*, XIII, vv 13-21). Perché:

“Se qui per dimandar gente s'aspetta”,
ragionava il poeta, “io temo forse
che troppo avrà d'indugio nostra eletta.”

Così, sempre in *Purg.* XIII, ai versi 10-12. Mentre, nel canto successivo, Guido del Duca quasi bruscamente congeda Dante preferendo il diletto del piangere; il che ci fa riflettere sulla veste ampiamente ossimorica della seconda cantica – cosa che meriterebbe uno studio a sé (*Purg.*, XIV, vv 124-126):

“Ma va via, Tosco, omai; ch'or mi diletta
troppo di pianger più che di parlare,
sì m'ha nostra ragion la mente stretta”.

E: “Dio sia con voi, ché più non vegno vosco” (*Purg.*, XVI, v 141) è il rapido saluto di Marco Lombardo, che si trova tra gli iracondi, ai due poeti.

Ma il massimo della densità espressiva e penitenziale si raggiunge nel canto XVIII, allorché Dante e Virgilio si imbattono negli accidiosi (cornice quarta), nei quali l’“amore” a Dio “veder” fu “lento” (*Purg.*, XVII, v 130). Verso di loro Virgilio grida (*Purg.*, XVIII, vv 106-108):

“O gente in cui fervore aguto adesso
ricompie forse negligenza e indugio
da voi per tepidezza in ben far messo...”

In che cosa consista questo “fervore aguto” viene specificato nei versi precedenti che, come in una sorprendente cinematografia, mostrano come si debba “ricompiere” la negligenza coltivata in vita (*Purg.*, XVIII, vv 91-96):

E quale Ismeno già vide e Asopo
lungo di sè di notte furia e calca,
pur che i Teban di Bacco avesser uopo,

cotal per quel giron suo passo falca,
per quel ch’io vidi di color, venendo,
cui buon volere e giusto amor cavalca.

Corrono come i Tebani lungo i fiumi Asopo e Ismeno durante le feste di Bacco, e si incitano l’un l’altro a che il “tempo non si perda” (*Purg.*, XVIII, vv 103-105):

“Ratto, ratto, che ’l tempo non si perda
per poco amor”, gridavan li altri appresso,
“che studio di ben far grazia rinverda.”

Un tale, che si definisce “abate in San Zeno a Verona / sotto lo ’mperio buon Barbarossa” (*Purg.*, XVIII, vv 118-119), e che

risponde a Virgilio, lo fa correndo e scomparendo nella calca (*Purg.*, XVIII, vv 115-117 e vv 127-129):

“Noi siam di voglia a muoverci sì pieni,
che restar non potem; però perdona,
se villania nostra giustizia tieni.”

e

Io non so se più disse o s'ei si tacque,
tant'era già di là da noi trascorso;
ma questo intesi, e ritener mi piacque.

Canto XIX, quinta cornice: avari e prodighi (*Purg.*, XIX, vv 139-141):

“Vattene omai: non vo' che più t'arresti;
ché la tua stanza mio pianger disagia,
col qual maturo ciò che tu dicesti.”

È Papa Adriano V dei Conti di Lavagna, che ordina a Dante di allontanarsi: la sua presenza gli “disagia” (disturba) il pianto indispensabile alla riabilitazione. Nel canto XXI ai due si accompagna Stazio, poeta latino salvato e già riabilitato, e tutti e tre vanno “forte” (*Purg.*, XXI, vv 19-21):

“Come!”, diss'elli, e parte andavam forte:
“se voi siete ombre che Dio su non degni,
chi v'ha per la sua scala tanto scorte?”

Settima cornice: i lussuriosi tra le fiamme. Mirabile l'attenzione posta, notando l'ombra di Dante, a non uscire dal fuoco, loro tormento e benefica cura (*Purg.*, XXVI, vv 13-15):

Poi verso me, quanto potean farsi,
certi si fero, sempre con riguardo
di non uscir dove non fosser arsi.

Anche qui la sollecitudine per il prezioso tempo è espressa sotto forma di incontri rapidi e altrettanto rapidi congedi (*Purg.*, XXVI, vv 31-33 e vv 43-48):

Lì veggio d'ogne parte farsi presta
ciascun'ombra e basciarsi una con una
senza restar, contente a brieve festa

e

Poi, come grue ch'a le montagne Rife
volasser parte, e parte inver' l'arene,
queste del gel, quelle del sole schife,

l'una gente sen va, l'altra sen vene;
e tornan, lagrimando, a' primi canti
e al gridar che più lor si convene.

L'incontro con due poeti "moderni", Guinizelli e Arnaut Daniel, straripa di significati. Mi limito a considerare l'inattesa (per il lettore) richiesta di Guido: un *Pater Noster*. La creatività iperrealistica di Dante coglie qui uno dei suoi migliori *foci*: il veneratissimo padre e maestro di poesia e di stile chiede solo un *Pater*. La relativizzazione della terra e del terrestre è totale, l'essenza del cammino è certificata, l'umiltà del grande Guinizelli esaltata. Inoltre non si può non rimarcare come tutta l'ascesa lungo le cornici del Purgatorio sia sotto la profezia della preghiera cristiana per eccellenza: presente, perché recitata, nella prima cornice; presente, perché implorata, nell'ultima (*Purg.*, XXVI, vv 127-132):

“Or se tu hai sì ampio privilegio,
che licito ti sia l'andare al chiostro
nel quale è Cristo abate del collegio,

falli per me un dir d'un paternostro,
quanto bisogna a noi di questo mondo,
dove poter peccar non è più nostro.”

Non resta, qui giunti, che congedarci dall'ultima impazienza di Dante. Allorché Virgilio gli riferisce che è arrivato il momento di gustare quel dolce frutto che gli uomini diuturnamente cercano, spesso senza trovarlo e assaggiarlo, la sua buona volontà mette letteralmente le ali (*Purg.*, XXVII, vv 115-123):

“Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali,
oggi porrà in pace le tue fami.”

Virgilio inverso me queste cotali
parole usò; e mai non furo strenne
che fosser di piacere a queste iguali.

Tanto voler sopra voler mi venne
de l'esser su, ch'ad ogni passo poi
al volo mi sentia crescer le penne.

E si avvia all'Eden. Là, dopo l'immersione nel Leté e prima dell'incontro con Beatrice, figura della contemplazione delle realtà divine, si perfeziona in lui il vincolo d'armonia con le virtù cardinali e teologali, indizio di una definitiva *restitutio ad integrum* del Sé spirituale; e lo *stand-by* in cui si era cacciato si risolve a favore della ripresa del cammino verso l'alto, verso l'ultima e definitiva metamorfosi (*Purg.*, XXXI, vv 103-111):

Indi mi tolse, e bagnato m'offerse
dentro a la danza de le quattro belle;
e ciascuna del braccio mi coperse.

“Noi siam qui ninfe e nel ciel siamo stelle:
pria che Beatrice discendesse al mondo,
fummo ordinate a lei per sue ancelle.

Merrenti a li occhi suoi; ma nel giocondo
lume ch'è dentro aguzzeranno i tuoi
le tre di là, che miran più profondo.”

2. Lo stand-by del sé nella società occidentale: analogie e differenze.

Scrive Christopher Bollas (2018:201) che dopo il fallimento della secolare ricerca di una “vita significativa”, “uno stato d'animo maniacale ha permeato l'Europa e successivamente l'America nel corso del secolo XIX”. Scemati gli spazi e “gli scopi spirituali e umanistici” (Bollas, 2018:201), “alle sfide poste dall'autoriflessione” sono subentrate “misure compensative”, come il perseguimento del successo materiale, del potere, della ricchezza.

La ricerca del significato era stata sempre legata alla percezione che su ciascuno vegliasse una “musa” (Bollas, 2018:202), una “presenza originaria”, un “Altro amorevole”, un compagno interno da amare come un “Sé ideale” pronto a esaudire ogni desiderio. “Martin Buber – prosegue Bollas (2018:202) – riteneva che questa musa perenne fosse Dio. In *L'io e il tu*, Buber ha scritto: “Vi è un significato divino nell'esistenza del mondo, degli uomini, della persona umana, di te, di me”.

Nel secolo XIX i Sé si sono trovati inglobati nell'*éros* della psicologia delle masse e abbandonati, appunto, a uno stato maniacale collettivo che li ha proiettati, con euforia psicotica, verso la Grande Guerra (Bollas, 2018:203).

E per vent'anni la depressione in cui era caduta la società si riversò in una sorta di contro-maniacalità segnalata da alcuni grandi autori. “Nel 1910 – riassume Bollas (2018:203-204) – Virginia Woolf nota un cambiamento della personalità, Th.S. Eliot ci descrive come “uomini vuoti”, abitanti di una “terra desolata”; nel 1926 Ernest Hemingway descrive la Grande Guerra come castrante per gli uomini, resi incapaci di amare le donne”.

I contraccolpi delle due guerre mondiali hanno prodotto “un progressivo indebolimento delle capacità di autoriflessione e auto-responsabilizzazione” (Bollas, 2018:204), con la fine delle immagini rosee dipinte per l'umanità in progresso dagli autori del passato. In risposta alla crisi maniaco-depressiva risultante – insiste Bollas (2018:206) –, è emersa una nuova forma di personalità, la cui mente borderline si è divisa in due parti: una che aveva una visione

idealizzata del mondo, l'altra capace solo di registrare negatività; parti compresenti spesso negli stessi individui.

Nel mondo pragmatico che ne è scaturito è stata negata rilevanza e persino esistenza alle “questioni esistenziali maggiori” (Bollas, 2018:207), arrivando fino alla negazione del Sé, di ogni Sé. E se il Sé non esiste, non c'è motivo di sentirsi deprivati di qualcosa o in lutto (Bollas, 2018:207).

Sul versante politico, la sinistra ha cercato sollievo nel perseguimento di scelte identitarie, come alla ricerca di surrogati del Sé, inseguendo un significato che, per quanto è stato raggiunto, lo è stato attraverso una riduzione dei temi in questione, perdendo di vista obiettivi più ampi (Bollas, 2018:208).

“A partire dagli anni Cinquanta del Novecento, parallelamente al diffondersi della personalità borderline, si è assistito alla proliferazione del Sé normopatico, di cui Edward Morgan Forster ci offre, in *Casa Howard*, una perfetta descrizione, nella sua incarnazione dell'inizio del XX secolo” (Bollas, 2018:208).

“Il normopatico si difende dai sentimenti di lutto e perdita, rinunciando a qualsiasi desiderio di esplorare il proprio mondo interno o la più ampia gamma di esperienze vissute che rientrano sotto gli auspici della “spiritualità”. Al contrario, cerca la bella vita esaltando i comfort materiali. Mentre il borderline ha scisso la parte del Sé che ama dalla parte del Sé che odia, il normopatico ha sostituito la soggettività con la convenzione” (Bollas, 2018:208-209), puntando a un Sé privo di affetti e tendenzialmente a disfarsi della mente. “Una persona normopatica – precisa Bollas – è qualcuno di anormalmente normale. Troppo stabile, tranquillo ed estroverso. È totalmente disinteressato alla vita soggettiva e tende a badare solo alla materialità degli oggetti, alla loro realtà concreta o ai relativi concreti dati fenomenici”. Una forma di deprivazione definibile anche come “sindrome del compound” (Bollas, 1987:114)¹.

Con la globalizzazione “la paura di trovarci inadeguati ci ha lasciati smarriti” (Bollas, 2018: 209), e molti hanno cercato rifugio “nell'identificazione con il sistema, come Sé trasmissivi” (Bollas, 2018: 209), indifferenti a ciò che si trasmette, ma parti del

¹ Per approfondimenti sul tema: McDougall, 1978; Winnicott, 1971.

dispositivo. Sé programmati per un mondo *fastnet*, caratterizzati da velocità, mancanza di riflessione e giudizio, immersi in un operazionismo orizzontale che chiede non riflessività, ma piani d'azione ("pensiero-azione") (Head, 2014).

L'immersione nell'orizzontalismo vieta ai Sé di concepire gerarchie di idee. Sono Sé disinformati e omogeneizzati, il cui modulo di pensiero è di natura non riflessiva ma rifrattiva: la rifrazione sostituisce la riflessione distruggendo l'integrità di un'idea e dissolvendo i suoi frammenti in una corrente di pensieri privi di significato. Si è smarrita ogni preferenza per l'*insight* (coscienza diretta verso il mondo interno), mentre pullula il *sight* (vista) nella sua forma degradata di visuofilia (Bollas, 2018:132-133).

"Abbiamo raggiunto un punto in cui non abbiamo più creduto nel valore della vita umana e nel compito etico di cercare di migliorarne le condizioni. Abbiamo rinunciato a noi stessi. Così facendo abbiamo abbandonato la ricerca del significato a livello individuale e collettivo" (Bollas, 2018: 212). "Avendo perso il senso delle cose, ovvero la sensazione che le nostre vite possano fare la differenza, il lutto si è trasformato in malinconia" (Bollas, 2018:213). Quasi in paralisi collettiva, ci si sente uniti non da propositi morali comuni, bensì da un diffuso squallore di crisi, condividendo "l'esperienza di uno smarrimento di massa, e non avendo la minima idea di come sottrarci a quella che appare come la fine ineluttabile della nostra specie" (Bollas, 2018:213). Urge il compito di rimettere i lavori in corso, di conoscere ancora se stessi, di convincere i Sé a uscire dal loro ritiro (Bollas, 2018:211).

Ma come si aggancia questa analisi sulla debilitazione del Sé con quanto scritto nella prima parte? È veramente possibile confrontare lo stato di attesa, di sospensione, di smarrimento, di spaesamento, degli abitanti della casa della civiltà odierna con lo spaesamento, la sospensione e l'attesa degli ospiti del *Purgatorio* dantesco e dello stesso poeta?

Non è agevole, e può essere ingannevole; eppure Dante e i suoi personaggi in modalità *stand-by* c'erano davvero – o ci sono, se dantescamente avvertiamo la rappresentazione letteraria come riattivazione di ciò che è passato in un nuovo presente – e aspettavano la vitale reintegrazione del Sé personale, come già

trattato. Parimenti vitale si pone per gli inquilini dell'attuale temperie storica il problema di un Sé disperso e indifeso da rivalorizzare.

Tuttavia, la prospettiva è completamente diversa. I riabilitandi annoverati lungo le balze della montagna sacra avevano uno sguardo interiore acutissimo, un *insight* perfetto; erano consapevoli del loro stato e della certezza del ripristino dell'originaria edenica integrità protesa verso la gloria dell'Empireo. Sia per chi aspettava, lento e sospeso, in un tempo misteriosamente altro; sia per chi già fruiva del *potus* del "dolce assenzo d'i martiri" (*Purg.*, XXIII, v 86), la metamorfosi era in atto. Il "meta-mondo" che è di su, e che "quel di giù torna" (*Par.*, IX, v 108), presto o tardi si sarebbe svelato. Dunque, sospensione, attesa e spaesamento, ma immersi in una sofferente *voluptas*, non diluiti in una nostalgia anodina.

Al contrario, gli spaesati, gli smarriti, i sospesi della società di oggi non hanno idea di ciò che li attende; sentono di aver bisogno di nuove coordinate, ma non c'è bussola che indichi la rotta. Non sanno se l'esistenza abbia un senso, e non se lo chiedono; non intravedono riferimenti a un "meta-modo" di essere che pure sembra postulato dalle infinite serie di "meta-ambiti" che infondono fondamenti al linguaggio, alla logica, all'arte, alla filosofia, alla poesia, alla scienza: in una parola a ogni processo di creazione e di comprensione.

Del Sé, pur attestato in modalità identitarie, si sono perse le tracce *quidditarie*. Che cos'è quel *quid* che rende il Sé ciò che è e non altra cosa? I medievali avevano vista e idee chiare; noi non ne sappiamo praticamente e teoricamente nulla, esclusi i balbettii delle neuroscienze e delle scienze psicologiche. Dai campioni del Sé sinaptico (LeDoux, 2002) e neuronale (Changeux, 1983), ai problematici indagatori della mente e della coscienza come fatto emergente (Popper; Eccles, 1977), ai cauti funzionalisti (Bonali, Stefanini & Antonietti, 2015), agli affascinati dalla mente quantistica, fino ai rari enigmatici cercatori di un dualismo moderato come "spiegazione" di ciò che siamo, nessuno, quando argomenta del Sé, o dell'Io, o della mente, o della coscienza, sa, nemmeno alla lontana, di cosa stia ragionando.

Ciononostante, anzi proprio per questo, uno sguardo da lungi come quello di Dante può essere di ausilio a focalizzare analogie e

differenze, sofferenze e prospettive di riscatto, illusioni e vie di comprensione. Forse terapie.

Tornando alle analisi degli analisti del presente, è interessante un saggio di Robert Pogue Harrison (2016). Sostiene lo studioso che la neotenia biologica caratteristica di alcune specie, tra cui l'uomo, per la quale si mantengono tratti fetali nell'età infantile e tratti infantili e giovanili nell'età adulta, sia diventata nell'ultimo secolo, soprattutto negli ultimi decenni, una neotenia psicologica e mentale, una giovinezza persistente. Il processo, sorto in America, si è irradiato verso le società europee. Come la società americana, la generazione neotenuca "è comprensibile dalle prospettive di tutte le altre culture, ma è a sua volta la prospettiva dalla quale tutte le altre culture risultano incomprensibili" (Harrison, 2016:146).

Questa cultura del Sé neotenuca sta abbandonando le radici della propria storia e del proprio Sé. Per comprendere meglio ciò, suggerisce l'autore, si può ricorrere a un esperimento di geometria proiettiva: "Se si dirige una luce verso un cubo e si proietta l'ombra così generata su un muro, si ottiene l'effetto di ridurre un oggetto tridimensionale a un quadrato a due dimensioni. Ma se il quadrato è comprensibile dalla "prospettiva" del cubo, non si può dire l'opposto, perché il quadrato è privo della terza dimensione del cubo" (Harrison, 2016: 146).

Ma perché e come il quadrato si impone sul cubo? Perché questa drastica *reductio*? Qual è il fascino che esercita il mondo della generazione neotenuca? "Forse perché – soggiunge lo studioso americano – l'umanità non può sopportare un grado eccessivo di realtà, come affermò Th. S. Eliot, o qui entrano in gioco altri fattori?" (Harrison, 2016:146). "Credo – riflette l'autore – che la nostra giovane età non rappresenti semplicemente un ulteriore stadio dello sviluppo culturale della civiltà moderna, bensì un evento epocale, ma caotico, nell'evoluzione dell'umanità verso un futuro incomprensibile. Può darsi che quel futuro sia già in corso, poiché ogni giorno il nostro presente stravolge l'interpretazione storica. Se la saggezza serve a creare una memoria vivente sintetizzando il passato e il presente in prospettiva del futuro, nella nostra età la saggezza appare smarrita" (Harrison, 2016:148).

E conclude: “Nessuno di noi può oggi plausibilmente affermare di sapere cosa il futuro ci riserverà. Qualcuno mi ha raccontato che se tutte le rane cominciano la propria vita come girini, non tutti i girini però diventano rane. Sembra che in certi ambienti controllati artificialmente – e chi potrebbe negare che i nostri ambienti sono sempre più artificiali – alcuni girini rimarranno tali per tutta la vita. A questo punto della nostra storia culturale stiamo diventando come i girini di un nuovo tipo di umanità. Resta da vedere se un giorno diventeremo rane” (Harrison, 2016:149).

È lo *stand-by* del Sé, forse definitivo e non reversibile, esito probabile della *superbia vitae* che l'uomo moderno ha praticato come virtù. Quella che il medievale Dante e i riabilitandi purgatoriali avvertivano come sosta temporanea, dolorosa e consolata, lungo il percorso di un continua metamorfosi ascendente, la società odierna la sta facendo diventare una scelta esistenziale e ontologica. Giunge quindi a proposito l'avvertimento del poeta che nel canto X del *Purgatorio* incita a non bloccarsi, per superbia, sulla via della trasformazione. Non girini e rane, qui, ma bruchi e farfalle. L'esempio è più calzante, e il significato non cambia (*Purg.*, X, vv 121-129):

O superbi cristian, miseri lassi,
che, de la vista de la mente infermi,
fidanza avete ne' retrosi passi,

non v'acorgete voi che noi siam vermi
nati a formar l'angelica farfalla,
che vola a la giustizia senza schermi?

Di che l'animo vostro in alto galla,
poi siete quasi automata in difetto,
sì come vermo in cui formazion falla?

Bibliografia

- Bollas, C. 1987 *The shadow of the object. Psychoanalysis of the unthought known.* New York: Columbia University Press.
- . 2018 *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia.* Merlin Baretter, P. (trans.). Milano: Raffaello Cortina.
- Bonali, M.; Stefanini, M. & Antonietti, A. (eds) 2015 *La bussola della mente funzionale.* Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- Changeux, J.-P. 1983 *L'Homme neuronal.* Paris: Fayard.
- Harrison, R.P. 2016 (2014) *L'era della giovinezza. Una storia culturale del nostro tempo.* Scaifei, D. (trans.). Roma: Donzelli.
- Head, S. 2014 *Mindless. Why Smarter Machines Are Making Dumber Humans.* New York: Basic Books.
- Horkheimer, M. 1970 *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.* Berlin: Furche-Verlag.
- LeDoux, J. 2002 *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are.* London: Macmillan.
- McDougall, J. 1978 *Plaidoyer pour une certaine anormalité.* Paris: Gallimard.
- Popper, K.R. & Eccles, J.C. 1977 *The Self and Its Brain.* Berlin: Springer.
- Winnicott, D.W. 1974 (1971) *Gioco e realtà.* Adamo, G. & Gaddini, R. (trans.). Roma: Armando.