

INTRODUZIONE

Nel prossimo mese di novembre si terrà a Firenze il **quinto Convegno Ecclesiale**, il cui tema sarà quello del *Nuovo Umanesimo in Gesù Cristo*. Lo scopo è quello di avviare una **riflessione sull'umanesimo cristiano** in un ambito culturale e spirituale messo alla prova anche dal post umanesimo di tipo scientifico tecnologico (Si veda, a tal proposito, *l'Invito al convegno* dell'11 ottobre 2013).

Su questo sfondo assume **singolare pertinenza la riflessione sulla figura e l'opera di Dante Alighieri**, del quale, fin dagli anni Sessanta, il noto critico Giuseppe Toffanin aveva stigmatizzato **la componente umanistica**, soprattutto per quanto attiene la consonanza del Poeta con alcuni fondamentali temi etico filosofici di San Tommaso d'Acquino.

Certo, nell'umanesimo dell'Alighieri **non è da ricercare né la raffinata eleganza formale del Petrarca**, maturata nella Curia papale avignonese, né l'atmosfera delle **corti italiane quattrocentesche**, ove **l'umanesimo letterario** pervenne a piena maturazione e la centralità antropologica fu il tema dominante.

Tuttavia è presente nella sua opera quello **spirito cortese tipicamente medievale**, che non trascura le problematiche di fondo, *in primis* quella di una corte tutta *sui generis*, **la Corte celeste**, da cui gli occhi di Dio, della Vergine e dei beati fungono da custodi attenti dell'umanità smarrita.

L'uomo di Dante è rappresentato **dal poeta stesso**, che – ce lo ha fatto notare da tanto tempo Erich Auerbach – rappresenta sé e noi in modo figurale, soprattutto nel pellegrinaggio oltremondano della *Commedia*, in cui, come si cercherà di dimostrare, vengono messi a fuoco gli snodi fondamentali dell'essere umano, tra cui **quello della libertà**, sul quale verte il mio intervento.

Se, nel *De vulgari eloquentia*, l'autore afferma che la qualifica dell'uomo è data dalla parola, nella fattispecie dal volgare fiorentino, nel *Convivio*, sulla falsariga di Aristotele, egli pretende di condurre l'umanità all'amore della sapienza.

Ma è soprattutto dalla *Commedia* che si evince che protagonista del poema è **l'umanità, sia essa degradata o sublime, peccatrice o santa**.

Perché l'umanesimo di Dante **tende all'alto e all'Altro**, con la maiuscola, si **apre al cielo**, attende la sorpresa di una Alterità che si fa incontro all'uomo in una sorta di avvento proteso all'esodo della creatura umana.

Questa, però, deve scegliere di alzare gli occhi, di **accogliere con umiltà ciò che è donato, corredata qual è della libertà, che è fonte di responsabilità**.

Dante è l' **emblema della persona** – dico persona, non individuo – che va **ricercando l'io, un io smarrito nel caos della selva oscura**, che è propria di tutti i luoghi e di tutte le stagioni. Si tratta di una ricerca più ardua e difficoltosa di quella del **Santo Gral**, celebrata dai **poemi cavallereschi**, perché qui si tratta della *quête*, non di una cosa, sia essa pure un vaso pregevole; si tratta di trovare l'io e, nell'io, **Dio**, di mettere in cantiere un umanesimo non solo orizzontale, materialistico e sociale, ma, direbbe il grande **Maritain**, realizzare con gli uomini di buona volontà un **umanesimo integrale**.

LA LIBERTA' IN DANTE

Anche se, a giudizio di **Benedetto Croce**, le riflessioni filosofiche e teologiche, su cui il Poeta indugia in vari luoghi della *Commedia* rappresentano **un momento infelice**, in cui la vena poetica tace, sopraffatta dall'intento didascalico¹, si deve ammettere che, proprio **in tali snodi, Dante si rivela figlio del suo tempo**, sensibile ai grandi interrogativi dell'Età di mezzo, attento sia alla dimensione **etico politica** e ai risvolti comunitari che essa comporta, sia alla componente **teologico escatologica**, che, con la precedente, è strettamente connessa.

Che Croce avesse formulato un giudizio errato, lo sostennero anche alcuni tra i suoi discepoli, ma è stato merito di **Erich Auerbach**, nei suoi celebri *Studi su Dante* e nelle notissime pagine su *Dante poeta del*

¹ B. CROCE, *La poesia di Dante*, Laterza, Bari 1921 e ID., *Poesia e non poesia*, Laterza, Bari 1923.

mondo terreno, l'aver evidenziato come nel poeta, sia rappresentato *figuralmente* ogni uomo²: Dante pellegrino, il cosiddetto *Dante Agens*, è **emblema di ognuno di noi**.

Sui banchi del Liceo abbiamo appreso che gli incontri con le anime dell'aldilà sono numerosissimi e svariatissimi, così come è risaputo che **l'Inferno è il luogo della reclusione del male** e dell'eterna dannazione, il Purgatorio quello della **purificazione**, mentre nel terzo regno troviamo l'*eden* splendido della **beatitudine e la sede della Divinità stessa**.

L'architettura del poema, bene o male, è diffusamente nota.

Ciò non ostante, vorrei soffermarmi su di un particolare strutturale, forse non altrettanto conosciuto, che pertiene tuttavia all'argomento su cui dobbiamo riflettere.

Nel bel mezzo del Purgatorio, e più precisamente **nel canto XVI**, l'Alighieri incontra, **nel terzo girone degli iracondi, Marco Lombardo**, «nobile uomo di corte e molto savio», come attestano le antiche *Novelle*. Nulla di più su di lui sappiamo dai documenti, tuttavia il ruolo qui assegnatogli è quello di **denunciare la crisi della società contemporanea**, che è al centro del messaggio politico-profetico della *Commedia*. Non stupisce, quindi, che Dante gli chieda quali siano **le cause del male** che pervade la società:

Lo mondo è ben così tutto deserto
D'ogni virtute, come tu mi sone,
e di malizia gravido e coverto;
ma priego che m'addite la cagione
sì ch'io la veggia e la mostri altrui;
ché nel ciel uno, e un qua giù la pone (Purg., XVI, 58-63)

Non ci deve meravigliare il fatto che proprio a Marco Lombardo venga posto questo interrogativo, a lui che è **l'emblema antitetico di Filippo Argenti**, iracondo, anch'egli, incontrato dal poeta nel quinto cerchio dell'Inferno, nel bel mezzo della palude Stige, ove sono **immersi gli iracondi e sommersi gli accidiosi** (Canto VIII), plasticamente fissato in gesti inconsulti d'ira (ricordiamo il tentativo di rovesciare la barca). (Marco è emblema della ponderazione dei fatti politici)

Marco, attraverso la purificazione penitenziale, ha ormai acquisito una consapevolezza che **gli permette di valutare con equilibrio il degrado del mondo** e di darne una motivazione plausibile, la quale chiama in causa **il tema del libero arbitrio**, un tema che sta a cuore a Dante, che **non è solo di ambito antropologico** – etico, ma anche e inevitabilmente di **ordine teologico**, in quanto chiama in causa **la prescienza di Dio**.

Ed è un argomento che si ripropone nel canto XVII del Paradiso, nella parte in cui (vv. 31-99) il poeta è informato da Cacciaguida, suo avo, sul futuro che lo attende.

Se, oltre a quanto detto, consideriamo che **il canto XVI non solo segna la linea di discriminazione tra i canti del Purgatorio**, ma funge anche da **perno strutturale dell'intero poema**, essendone pienamente al centro (è il cinquantesimo canto), allora possiamo ritenere che il contenuto del colloquio sia, agli occhi del poeta, davvero **rilevante** e che la consonanza ideale tra i due sia maggiore di quanto si possa pensare.

Si noti anche che, sebbene le riflessioni di Marco **avvengano al buio**, mentre gli interlocutori sono avvolti da un **fumo che li assimila ai ciechi** (il lemma *fumo* è ripetuto numerose volte dall'inizio del canto), da esse emerge una sicura fiducia **nella luce della ragione**, capace di sopraffare l'assedio della tenebra.

[...] Poi cominciò: «Frate,
lo mondo è cieco, e tu vieni da lui.
Voi che vivete ogni cagion recate
Pur suso al cielo, pur come se tutto
Movesse seco di necessitate.
Se così fosse, in voi fora distrutto
Libero arbitrio, e non fora giustizia
Per ben letizia, e per male aver lutto (65-72)

Della cecità del mondo e della deriva politica che ne consegue – dice Marco – **voi uomini attribuite la colpa al cielo**. Ma, se così fosse, **non esisterebbe il libero arbitrio**, cioè la libera capacità umana di scegliere tra il male e il bene.

² Nel mezzo del cammin di nostra vita (Inf., I,1). Non è detto *mia* vita, ma *nostra*, al plurale.

Chi parla fa riferimento ad un ambito di pensiero assai comune in seno alla temperie culturale del Medio Evo, un tema di vecchia data, già al centro della riflessione di **Severino Boezio**, nel capitolo V del *De consolatione philosophiae*, a chiarire il quale si impegnarono anche alcuni uomini di Chiesa, quali Bernardo di Chiaravalle (si veda il *De consideratione*, a cui l'Alighieri fa un furtivo cenno nell'*Epistola XIII*, a Cangrande della Scala) al fine di definire quali siano le influenze astrali che si riverberano sul comportamento umano.

Il problema fu oggetto di riflessione anche di sant'Alberto Magno, studioso di Aristotele e maestro di Tommaso, a cui venne dato il nome di *Doctor Universalis* proprio per la **versatilità** che egli ebbe nei vari campi del sapere.

Di altre figure, di minore rilevanza, coinvolte in quest'ambito, quali Guido Bonatti e Michele Scotto, fa menzione il poeta fiorentino in due passi della prima Cantica, rispettivamente nel canto XXVII, 43-44 e XX, 115-117.

Persino **San Tommaso**, sulla scia del maestro, pare fosse convinto che **i corpi celesti, in qualche modo, potessero influenzare gli atti umani**, anche se, a dire il vero, egli era attento anche a **non dar loro troppa importanza**, preoccupato di evitare il determinismo, come emerge da questo passo della *Summa* in cui il teologo mette in guardia dal rischio di negare il libero arbitrio:

i corpi celesti non possono essere la causa delle azioni volute dal libero arbitrio; tuttavia possono essere la causa di una disposizione a compiere queste azioni, [...] ma **contro l'influsso dei corpi celesti l'uomo può agire per mezzo della sua ragione**³.

La ragione, dunque, funge **da tutela dall'eccessiva influenza dei corpi celesti**, e rappresenta il **mezzo sicuro** grazie al quale l'uomo dirige consapevolmente le proprie scelte comportamentali.

L'Alighieri, sulla scia di Tommaso, è conscio che **l'autonomia del libero arbitrio è minacciata su due diversi fronti**, quello dell'**astrologia**, da un lato, che riverbera sugli atti umani le influenze stellari e quello della **predestinazione**, di ascendenza **agostiniana**, e destinata ad avere fortuna nella dottrina luterana, che ritiene l'uomo incapace di compiere da sé il bene, gravato qual è, dalla propria miseria, e quindi inesorabilmente corrotto.

Lo cielo i vostri movimenti inizia;
non dico tutti, ma, ma posto ch'i 'l dica,
lume v'è dato a bene e a malizia,
e libero voler; che, se fatica
ne le prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, se ben si notrica (Purg., XVI. 73-78)

Per quanto dai cieli giunga **l'impulso iniziale al comportamento umano**, da essi **non promana alcuna coercizione**, perché l'uomo ha in sé la luce della razionalità e la facoltà di scegliere liberamente. Il che afferma implicitamente il valore **primario della persona**, un valore **squisitamente cristiano**.

E se anche Cicerone, nel noto capitolo III, 33 del *De Republica*, aveva sostenuto che la *vera lex* è la *recta ratio, diffusa in omnes, constans, sempiterna*, la ragione, a cui il retore romano allude, promuove **una libertas puramente giuridica**, non, senz'altro, **la libertà interiore** di cui parlano il Vangelo e la tradizione cristiana.

Cercatore della libertà cristiana, d'altra parte, è Dante stesso, come qualsiasi lettore accorto arguisce fin dall'inizio del poema. Le parole, scultoree come un'epigrafe, pronunciate da Virgilio, al momento dell'incontro con il poeta smarritosi nel groviglio della selva oscura, ed angosciato dinnanzi alla difficoltà dell'ascesa e all'impedimento frapposto dai tre animali, le parole, dicevo, **rappresentano l'invito, o meglio, l'ordine, a cercare la fuga da quel luogo di angoscia** e di perdizione e lo sprone ad intraprendere il sentiero della libertà: «A te convien tener altro viaggio!» (Inf., I, 91).

Dante, cioè, come ogni uomo, deve avviarsi **alla ricerca non solo della libertà**, ma anche e soprattutto deve incamminarsi sulla **via della liberazione**, deve intraprendere **la via esodica di fuga dalla schiavitù del male** e di apertura all'avvento di Dio. Un concetto implicitamente teologico.

³ Summa Theol., II-II, q.95,a.5.

Infatti, a **Catone l'Uticense**, venerando custode del Purgatorio, che, sgomento dell'arrivo dei due pellegrini reduci dall'Inferno, chiede loro chi essi siano e come abbiano potuto reperire una via d'uscita dalla profonda notte e addirittura si **domanda se forse le leggi eterne sancite da Dio siano cambiate**, a Catone, Virgilio, dopo avere fornito sufficienti credenziali della propria missione, rivolge la nota esortazione, che conferma quanto andiamo sostenendo:

Or ti piaccia gradir la sua venuta:
 libertà va cercando, ch'è sì cara,
 come sa chi per lei vita rifiuta. (Purg., I, 70-72)

Il percorso che il pellegrino sta facendo è un itinerario che non mira ad una **libertà di, ma piuttosto ad una libertà da**, un cammino che approda alla liberazione definitiva dal male.

Sul perché il Sommo Poeta abbia scelto proprio Catone l'Uticense, pagano e suicida, per farne il custode del Purgatorio si sono scritti fiumi di inchiostro; si è anche giustamente obiettato che Catone morì giovane, mentre qui è raffigurato come «veglio degno di tanta reverenza in vista».

Non è questa la sede per lasciarsi andare al conflitto delle interpretazioni. Vanno fatte, comunque, **alcune precisazioni**.

Non c'è dubbio che Dante, anche in questo caso, come già per Virgilio, riversi sul personaggio **una intenzionalità figurale**, facendone una sorta di **profeta pagano**, e che il gesto suicida da lui compiuto, senz'altro biasimevole secondo la morale cristiana, acquisisca **una valenza etica di segno opposto**, un riscatto concesso alla nobiltà delle motivazioni.

Catone, infatti, appare come il corifeo della libertà, una libertà tanto importante da essere giudicata **degnata di redenzione dal Cristo risorto**, a seguito del quale l'Uticense è giunto nel luogo di cui è zelante custode, cioè l'isoletta su cui si erge la montagna del Purgatorio. La **naturale onestà morale** sembra avere ottenuto il crisma della grazia, anche perché, secondo l'assioma tommasiano, «gratia non tollit natura, sed perficit⁴».

La stessa **foggia del vestire e del gestire** dell'Uticense richiama, in qualche modo, **i profeti dell'Antica Alleanza** (la barba bianca, la chioma discriminata), ed esige che il pellegrino, invitato dalla propria guida, si ponga in ginocchio in segno di venerazione e di ossequio.

Catone – va detto a scanso di equivoci – **è un salvato**, un salvato dalla ragione, da cui promana il libero arbitrio, cioè dalla scelta di morire piuttosto che soggiacere alla tirannide di Cesare, e Virgilio è l'emblema di tale ragione; **ma è salvato, soprattutto, dalla grazia**, cioè **dall'azione liberante di Dio**, in **Cristo**, sceso agli Inferi nel momento della risurrezione. Si potrebbe affermare, quindi, che al conseguimento della vera libertà **non bastano le virtù cardinali** – le quattro luci sante, che fregiano il volto di luce, del verso 37 – ma occorrono anche e soprattutto quelle **teologiche**.

Lo stesso discorso possiamo fare per Dante, che, sebbene riluttante, si è affidato alla ragione, dapprima con slancio e poi con qualche esitazione⁵, nel momento più critico, quando stava *ruinando in basso loco*, e ha fatto buon uso del proprio libero arbitrio; ma, quel che più conta, **ha accettato la via catartica del viaggio oltremondano**, cioè **si è aperto alla grazia**, offertagli dalla provvidenza divina, rappresentata dall'impegno a suo favore delle **tre donne benedette**: Maria, Lucia, Beatrice.

Ne è ben conscio Virgilio, allorché chiarisce al custode del Purgatorio il motivo della singolare visita e ne lascia intendere le **ragioni teologiche**: il viaggio di Dante nell'oltretomba è voluto dall'Alto; il proprio impegno personale a favore di Dante pellegrino è una vera e propria vocazione

Poscia rispuosi lui: **Da me non venni:
 donna scese dal ciel**, per li cui prieghi
 de la mia compagnia costui sovvenni (Purg., I, 52-54)
 [...]

⁴ Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei. *Summa Th.* I, q.1, art. 8.

⁵ «S'ip ho ben la parola tua intesa»
 Rispose del magnanimo quell'ombra
 «l'anima tua è da viltade offesa»;
 la qual molte fiata l'uomo ingombra
 sì che d'onrata impresa lo rivolve,
 come falso veder bestia quand'ombra. (*Inf.*, I 43-48)

Com'io l'ho tratto saria lungo a dirti;
de l'alto scende virtù che m'aiuta
 condurlo a vederti e a udirti (*Purg.*, I, 67-69).

Sono terzine, queste, in cui è riproposta in compendio e in anamnesi, la vicenda **della chiamata di Virgilio** – meglio sarebbe dire della *vocazione* –, lyricamente narrata nel **secondo canto dell'Inferno**, terzine che definiscono come, agli occhi dell'Alighieri, **la libertà vera coincide con la redenzione dal male** realizzata da Dio a favore dell'uomo.

Io era tra color che son sospesi
E donna mi chiamò beata e bella,
 tal che di comandare io la richiesi (*Inf.*, II, 52-54)

Anzi, non vorrei esagerare, io sono persuaso che **il tema della liberazione** costituisca, tra i tanti, il *Leit Motiv* più marcato espresso dal poema, la cui istanza di fondo, come è noto, è squisitamente **anagogica**, sebbene intrisa di terrestrità, come ha bene evidenziato il già menzionato Erich Auerbach.

Quando il poeta viandante, ormai giunto alla meta celeste e fatto consapevole che, **senza l'intercessione di Beatrice e di chi l'ha inviata, egli non sarebbe mai approdato all'autentica libertà**, avverte il dovere di ringraziare la donna dell'impegno da lei profuso in suo favore, si abbandona ad una **bellissima effusione del cuore**, ad un cantico, che culmina nel riconoscimento che solo grazie a lei egli ha conseguito la libertà autentica.

Cantico che ha **la struttura della preghiera**, dal momento che, strutturalmente, **consta di invocazione, ringraziamento, supplica**, ma che è anche il commiato definitivo da colei, che, dopo Virgilio gli è stata guida nell'al di là, dopo essere stata per lui l'oggetto d'amore nell'al di qua; un congedo gravido di emozione, che tradisce contemporaneamente la vicinanza e la lontananza dell'uomo nei confronti della donna beata, da cui gli è giunta salvezza.

O donna in cui la mia speranza vige
 e che soffristi per la mia salute
 in inferno lasciar le tue vestige
 di tante cose quant'io ho vedute,
 dal tuo podere e da la tua bontade
 riconosco la grazia e la virtude. (Par., XXXI, 79-84)

L'apostrofe, tra l'altro riconosce a Beatrice **il fatto di essere fonte sicura di speranza**, di una speranza forte, intensa, come ben esprime il verbo *vige* (si tratta di una speranza piena di vigore).

E' proprio l'ammissione, franca e schietta, che dalla grazia e dalla virtù di lei **deriva la speranza del poeta**, che riveste la donna di un significato più ampio di quello implicito nella sua persona.

Grazie a lei, non solo il poeta ha ripreso la determinazione necessaria ad arrivare sulla cima del colle, che era andata perduta ("*ch'io perdei la speranza dell'altezza*" (Inf I, 54: cos'è questa altezza? Solo l'arrivare sul monte o l'arrivare a contemplare il volto di Dio?), ma ha, al presente, il cuore pieno di speranza che la meta del viaggio oltremondano sia vicina, l'auspicio di poter contemplare il volto di Dio.

Se, poi, pensiamo che **egli sta parlando di fronte alla immensa folla di beati**, l'*Ecclesia triumphans*, che costituisce la *Candida Rosa* – testimoni gli angeli che volano sul capo dei santi – in **un clima di fulgore** tale, che apre di fatto uno squarcio di eternità, e che nella tradizione cristiana **la speranza è virtù teologale**, possiamo facilmente immaginare che la speranza a cui Dante allude sia di ordine **soprannaturale e teologico** e che, pertanto, **nella figura di Beatrice** occorra intravedere un *quid* ulteriore rispetto alla semplice connotazione umana.

Il poeta sente il dovere della gratitudine anche perché lei, fedele alla missione d'amore che le era data, non ha esitato a porre i piedi nell'Inferno⁶, riconosce la grazia e la forza del suo intervento, che gli ha con-

⁶ Beatrice, come sappiamo, è scesa nell'inferno a spronare Virgilio, ma lo ha potuto fare sicura anche di non essere toccata dal mondo dei dannati. «Io son fatta da Dio, sua mercé, tale, / che la vostra miseria non mi tange, / né fiamma d'esto inferno non mi assale» (Inf., II, 91-93)

sentito di percorrere prodigiosamente i regni dell'oltretomba. Ma soprattutto, e qui è il vertice, non potrà mai dimenticare che ella **lo ha fatto libero**, in tutti i modi che le erano concessi.

Tu m'hai da servo tratto a libertade (85)

Ero schiavo – dice l'orante – e tu mia hai reso libero! E lo hai fatto con tutti i mezzi che erano a tua disposizione (*per tutte quelle vie, per tutti i modi/ che di ciò fare avei la potestade*).

La via **di liberazione dalla schiavitù** su cui il viandante è stato indirizzato richiama in anamnesi **il cammino dell'esodo**⁷, che, come noto, rappresenta la transizione **dalla servitù al servizio**, come ebbe a sostenere un noto biblista belga in suo fortunato saggio negli anni Settanta del secolo scorso

Sono convinto che l'itinerario percorso da Dante nell'oltretomba sia un *iter libertatis per viam relevationis*. La vera libertà dell'uomo, consiste, sì, nella facoltà di scelte e di autodeterminazione, ma anche nel ritenere che tra le possibilità il **dono che viene dall'alto**, che venga offerta una gratuità., quella che solitamente chiamiamo grazia, e che nella dogmatica cristiana coincide con il Figlio incarnato, il **vero ed unico liberatore**, come ebbe a sostenere il tanto discusso teologo latino americano Leonardo Bof⁸.

Il lungo itinerario dantesco è stato **una continua occasione di rivelazione**, ora sotto la guida di Virgilio, incaricato da Beatrice, ora sotto la custodia di Beatrice stessa.

Per i motivi suddetti, ritengo che Beatrice possa essere ritenuta a buon diritto icona della rivelazione, emblema del disvelamento, sia della realtà divina sia di quella umana, non tanto nel senso che ella aggiunga qualcosa al dato biblico, ma «come approfondimento del mistero di Dio e della sua parola»⁹.

Soprattutto ha aperto una squarcio sulla bruttura a può pervenire l'uomo se non cammina alla luce di Dio, ma anche quale capacità di recupero egli abbia quando sappia pentirsi, e quale capacità di amare raggiunga, se soltanto sa lasciarsi plasmare da Dio. La libertà vera consiste nell'adesione alla verità e all'amore di Dio.

Ecco perché il poeta conclude chiedendole di custodire in lui tanta magnificenza, perché sa che egli dovrà tornare sulla terra.

La tua magnificenza in me custodi,
 sì che l'anima mia, che fatt'hai sana, (liberata)
 piacente a te dal corpo si disnodi (Parad. XXXI, vv.88-90)

⁷ L'importanza dello schema dell'Esodo come schema di conversione è sottolineato con particolare vigore dal Ch SINGLETON, *La poesia della Commedia*, cit., p. 495 ss. Anche l'Auerbach, presentando la differenza tra il concetto di allegoria e quello di figura, si sofferma sul fatto che in ambito medievale il salmo *In exitu Israel de Aegypto* venisse interpretato in chiave figurale, cioè come *umbra futurorum*. E. AUERBACH, *Studi su Dante*, cit., p. 210 ss.

⁸ L. BOF, *Gesù Cristo Liberatore*, Cittadella, Assisi 1973.

⁹ E. CORSINI, *L'Apocalisse nella Divina Commedia*, Aosta 1990, p. 87. Che nella Commedia siano presenti dei sensi secondi lo suggerisce il poeta stesso in due diversi passi del poema, in cui allude proprio al tema del vero presente sotto il velo: «O voi ch'avete li'ntelletti sani./ mirate la dottrina che s'asconde/ sotto il velame del li versi strani» (Inf., IX, 61-63) e «Aguzza qui, lettor, bel li occhi al vero, / che 'l velo è ora ben tanto sottile, / certo che 'l trapassare dentro è leggero» (Purg., VIII, 19-21).