

Carlota Cattermole Ordóñez

**DANTE E I FALSARI
TRA POLITICA E MEDICINA:
UNA PROPOSTA DI LETTURA
PER IL CONTRAPPASSO
DI *INFERNO* XXIX E XXX¹**

Sono note le difficoltà riscontrate da molti dei commentatori dei canti infernali dedicati alla decima bolgia nel chiarire il senso della pena comminata ai falsari; l'usuale meccanismo del contrappasso, per citare un solo esempio, appare a Giorgio Inglese «piuttosto vago». ² Esso viene comunemente spiegato, ³ sulla scia della proposta di Valerio Lucchesi, a partire dall'equivalenza tra *sincerus* e sano: «quanti furono insinceri, 'falsi' in vita, saranno insinceri, 'malati', da morti». ⁴ Essendo la malattia la pena che Dante ha assegnato ai dannati dell'ultima bolgia, si dovrà intendere questa come un elemento che svela la natura e le caratteristiche del peccato che essi hanno commesso; a fronte di questa considerazione, può essere utile partire dalla nozione medievale di malattia per provare a offrire una spiegazione più complessa (e, forse, più convincente) del contrappasso che regola il tormento dei falsari. Il mondo medievale, avendo ereditato attraverso la mediazione del mondo arabo la dottrina patologica umorale da Ippocrate e Galeno, concepisce la malattia come il risultato dell'alterazione o della corruzione dell'equilibrio quantitativo o qualitativo degli umori corporali (sangue, flegma, bile nera e bile gialla) che dovrebbe garantire lo stato di salute ottimale di un corpo; la malattia è in altri termini una variazione

¹ Le riflessioni che si espongono in questo articolo, nate nelle sessioni sulla bolgia dei falsari del Seminario Complutense di Dantologia, svolto in modalità telematica l'autunno del 2020, e poi sviluppate nell'ambito del progetto Una Europa "Dante and the Multiplicity of Cultures in Medieval Europe", sono inseparabili da quelle esposte nell'articolo di Juan Varela-Portas de Orduña pubblicato in questo stesso volume.

² Dante Alighieri, *Commedia, Inferno*, revisione del testo e commento di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016 (nella nota a *Inf.* XXIX, 57).

³ Si vedano, oltre al citato commento di Inglese, quello di Saverio Bellomo in Dante Alighieri, *Inferno*, a cura di S. Bellomo, Torino, Einaudi, 2013 (nell'introduzione al canto XXIX).

⁴ V. Lucchesi, *Giustizia divina e linguaggio umano. Metafora e polisemia del contrappasso dantesco*, in «Studi Danteschi», 1991 (LXIII), pp. 53-126, a p. 124.

della loro perfetta proporzione e della loro naturale mescolanza. Questa nozione è trasmessa in termini molto limpidi da Isidoro di Siviglia (*Etym.* IV, v, 1-4): «Sanitas est integritas corporis et temperantia naturae [...]. Morbi omnes ex quattuor nascuntur humoribus, id est ex sanguine et felle, melancholia et phlegmate. [Ex ipsis enim reguntur sani, ex ipsis laeduntur infirmi. Dum enim amplius extra cursum naturae creverint, aegritudines faciunt]».

La teoria della complessione corporea e la nozione di malattia come discrasia sono rintracciabili in modo ampio e trasversale nell'opera dantesca.⁵ Al concetto di malattia come squilibrio degli umori corporali e delle loro qualità primarie sembra alludere anche l'aggettivo *sconcia*, utilizzato ben due volte per descrivere la pena dei falsari. Nel canto XXIX, è Dante stesso a definire in questo modo la particolare patologia che affligge gli alchimisti quando si rivolge a due di loro per conoscere la loro identità e la loro provenienza: «ditemi chi voi siete e di che genti; / la vostra sconcia e fastidiosa pena, / di palesarvi a me non vi spaventi» (vv. 106-108). Nel canto successivo, con l'atteggiamento di superiore e sprezzante distacco che lo caratterizza,⁶ è il falsificatore di denaro maestro Adamo a definire «gente sconcia» (*Inf.* XXX, 85) gli altri dannati della bolgia. In entrambi i casi l'aggettivo si riferisce in modo esplicito alle conseguenze fisiche della pena che subiscono i falsari, che deforma e deturpa la loro materia corporale, forse da interpretare in senso specifico: la malattia determina sproporzioni e disarmonie nelle membra e negli umori vitali.⁷

Qualche ulteriore chiave interpretativa sul modo particolare in cui la malattia illustra e spiega la natura del crimine di falsificazione così come Dante lo concepisce si trova poi nelle due similitudini analitiche che aprono la triste visione de «l'ultima chiostra / di Malebolge» (*Inf.* XXIX, 40-41). Nella prima comparazione, costruita

⁵ Per una sintetica visione d'insieme sulla *Vita nova* e la *Commedia*, è utile il recente articolo di Natascia Tonelli, *Medicine*, in M. Gragnolati, E. Lombardi, F. Southerden (a cura di), *The Oxford Handbook of Dante*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 227-241. Per quanto riguarda il *Convivio* e la *Monarchia*, si rimanda, rispettivamente, a P. Ureni, *Aspetti eterodossi del pensiero medico. Una filigrana galenica nella scrittura di Dante*, in C. Cattermole Ordóñez, C. de Aldama Ordóñez, C. Giordano (a cura di), *Ortossia ed eterossia in Dante Alighieri*. Atti del convegno di Madrid, 5-7 novembre 2012, Madrid (Alpedrete), La Discreta, 2014, pp. 303-324 e P. Ureni, *Medicine and Dante's Political Thought*, in M.L. Ardizzone (a cura di), *Dante as Political Theorist. Reading Monarchia*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2018, pp. 209-222. Si veda anche M.C. Iglesias Rondina, *El «accidioso fummo» y «la belletta negra» en «Inferno» VII, vv. 100-124: Posible influencia de la teoría de los humores*, in «Tenzone», VII (2006), pp. 51-69.

⁶ Sulla volontà del dannato di allontanare da sé la realtà che lo circonda, e, più in generale, sul carattere mistificatore degli interventi del falsario di monete si è soffermato Enrico Fenzi in *Il canto XXX dell'«Inferno»*, in «Quaderns d'Italia», X (2005), pp. 171-193, in particolare a p. 185.

⁷ Si veda la prima accezione del termine in I. Fallaci, s.v. *sconcio*, in *Tesoro della lingua italiana delle origini* (consultato on-line).

secondo lo schema dell'accumulo e del superamento iperbolico⁸ (come già nel canto precedente – *Inf.* XXVIII, 7-21 – a cui questo è strettamente legato), Dante afferma che il fetore di carne in decomposizione e i lamenti che si odono nella bolgia superano di gran lunga i miasmi e le espressioni di sofferenza che si avverirebbero se tutti i malati degli ospedali della Valdichiana, della Maremma e della Sardegna fossero riuniti nella stessa fossa:

Qual dolor fora, se de li spedali
di Valdichiana tra 'l luglio e 'l settembre
e di Maremma e di Sardigna i mali
fossero in una fossa tutti 'nsebre,
tal era quivi e tal puzzo n'usciva
qual suol venir de le marcite membre (*Inf.* XXIX, 46-51).

Si tratta, come giustamente hanno notato molti dei commentatori del canto, di zone paludose e, particolarmente d'estate, infestate dalla malaria, malattia allora attribuita agli effluvi nocivi prodotti dalle acque stagnanti e dunque, più in generale, alla putrefazione e corruzione della materia. Alla corruzione della materia naturale rinvia anche la similitudine della peste di Egina che, sul modello della lunga narrazione ovidiana (*Met.* VII, 523-660), stabilisce una relazione, anch'essa di superamento, tra la «tristizia» (v. 58) prodotta dalla visione dei corpi malati e putridi dei dannati, che languiscono ammutoliti e sofferenti sul fondo della bolgia, e quella causata dal terribile spettacolo della strage causata sull'isola di Egina dalla fulminante pestilenza che infettò e uccise gli animali e gli esseri umani sotto lo sguardo sofferente del re Eaco:

Non credo ch'a veder maggior tristizia
fosse in Egina il popol tutto infermo,
quando fu l'aere sì pien di malizia
che li animali, infino al picciol vermo,
cascaron tutti, e poi le genti antiche,
secondo che i poeti hanno per fermo
si ristorar di seme di formiche;
ch'era a veder per quella oscura valle
languir li spiriti per diverse biche (*Inf.* XXIX, 58-66).

È stato osservato che nel testo dantesco rimane sottintesa l'informazione sull'origine divina dell'epidemia contagiosa, provocata dall'ira di Giunone per un tradimen-

⁸ Un'accurata analisi delle due similitudini si trova in G. Ledda, *Il bestiario dell'aldilà. Gli animali nella Commedia di Dante*, Ravenna, Longo, 2019, pp. 121-123.

to di Giove (cfr. *Met.* VII, 523-525). Viene esplicitata invece la causa naturale della piaga, i letali miasmi che si espandono velocemente e senza ostacoli attraverso l'aria (v. 60). A distruggere l'isola di Egina è infatti una «pestilenza per corrompimento d'aere», per citare l'espressione usata da Dante in *Conv.* IV, xxvii, 17, là dove, a detta di Palumbo, «l'interesse maggiore si appunta non sulla morte e sulla malattia, ma sul rinnovamento del popolo, falcidiato dalla peste». ⁹ Tale rigenerazione, segnata dalla trasformazione, per intervento divino, delle formiche sopravvissute al contagio in essere umani da cui nascerà il popolo dei mirmidoni (*Met.* VII, 615-670), è solo annunciata nella similitudine del canto XXIX (vv. 62-64), in evidente contrapposizione con la realtà infernale, dove non c'è invece nessuna possibilità di scampo o di rinascita per i dannati in essa puniti.

Nonostante Dante riduca qui all'essenziale i contenuti della lunga narrazione ovidiana, a cui si ispira da vicino anche dal punto di vista delle scelte lessicali, ¹⁰ nel testo dantesco è evocato implicitamente tutto l'episodio delle *Metamorfosi*. Ovidio descrive in modo dettagliato il processo naturale che conduce dalla putrefazione dell'acqua dei laghi e dei fiumi avvelenati dai serpenti (*Met.* VII, 533-535), alla diffusione del potente morbo attraverso l'aria, con il conseguente contagio delle diverse specie di animali (vv. 536-548: i cani, gli uccelli, le pecore, i buoi, i tori, i cavalli, i cinghiali, i cervi, gli orsi), ¹¹ i cui corpi, putrefacendosi e corrompendosi, contribuiscono ulteriormente alla propagazione della micidiale pestilenza: «dilapsa lique-scunt / adflatuque nocent et agunt contagia late» (vv. 550-551). Di conseguenza, dalla campagna l'epidemia arriva velocemente in città (vv. 552-553: «Pervenit ad miseris damno graviore colonos / pestis et in magnae dominatur moenibus urbis»), infettando anche gli esseri umani e producendo una situazione di completa decomposizione etico-politica del tessuto sociale (vv. 563-581): gli uomini perdono ogni speranza nella guarigione e, di conseguenza, l'interesse nell'utile (vv. 566-567: «et nulla, quid utile, cura est: utile enim nihil est»), e, ignari della causa della malattia che li affligge, sono portati dalla disperazione a fuggire dalle proprie case e a vagare moribondi per le strade (vv. 574-577: «corpora devolvunt in humum fugiuntque

⁹ M. Palumbo, *Canto XXIX. La metamorfosi imperfetta: alchimia e bestiario danteschi*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. I. Inferno*, Roma, Salerno Editrice, 2013, pp. 912-938, a p. 926.

¹⁰ Si veda E. Draskóczy, *Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e la scabbia dei falsari di metallo*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, cit., pp. 271-288, in particolare a pp. 273-274.

¹¹ Per quanto riguarda la riduzione operata da Dante dell'enumerazione ovidiana delle specie contagiate (*Met.* VII, 536-537) ai versi 61-62, e le due opposte interpretazioni dell'espressione «infino al picciol verme» ('fino al piccolo verme incluso' o 'fino al piccolo verme escluso') si rinvia a G. Ledda, *Il bestiario dell'aldilà. Gli animali nella Commedia di Dante*, cit., pp. 122-123, dove l'autore si mostra incline alla seconda lettura, la quale implica un'interpretazione generica del termine *vermo*, che alluderebbe alle formiche sopravvissute della fonte latina.

penates / quisque suos, sua cuique domus funesta videtur, / et quia causa latet, locus est in crimine; partim / semianimes errare viis, dum stare valebant»), con la conseguente distruzione di tutti i vincoli sociali. La degenerazione agisce anche in ambito religioso e annulla il legame della popolazione con il divino (vv. 602-614): i cadaveri rimangono spesso insepolti e abbandonati alle porte degli altari privati ormai della loro funzione sacrale oppure vengono bruciati in roghi senza onori funebri (vv. 606-610: «corpora missa neci nullis de more feruntur / funeribus [neque enim capiebant funera portae]: / aut inhumata premunt terras aut dantur in altos / indotata rogos; et iam reverentia nulla est, / deque rogis pugnant alienisque ignibus ardent»)»).

Come anticipato, tutta questa narrazione è svolta dalla prospettiva del re Eaco che osserva con orrore l'annientamento dell'isola: da qualsiasi parte egli rivolga lo sguardo, la visione è quella del popolo che giace afflitto a terra, «quo se cumque acies oculorum flexerat, llic / vulgus erat stratum» (*Met.* VII, 584-585), così come nella bolgia appaiono a Dante i corpi accalcati dei falsari (v. 66). La ripresa dantesca del modello latino e, in concreto, l'esplicito riferimento al fatto che a infermare sia tutto un popolo (v. 59), suggerisce che la falsificazione è concepita da Dante come un reato che ha effetti micidiali sulla comunità politica nel suo insieme, effetti di disgregazione sociale come quelli prodotti a Egina dall'epidemia contagiosa. Che entrambe le similitudini analizzate identifichino nella corruzione della materia naturale l'origine dei morbi che colpiscono la popolazione, corrompendo a sua volta i corpi dei malati, incoraggia poi ulteriori considerazioni, anch'esse di natura politica, relative al contrappasso cui sono sottoposti i falsari. Si potrebbe infatti ipotizzare che, al di là delle caratteristiche specifiche di ognuno dei quattro tipi di dannati riuniti nella decima bolgia (falsari di metalli o alchimisti, falsari di persona, falsari di moneta e falsari di parole), le anime sono punite nel loro insieme con la corruzione dei loro umori, della materia corporale, trasformata dalla malattia in «materia nauseante» e «decomposta»,¹² così come loro stessi, con i loro delitti di natura fraudolenta hanno corrotto, alterato e squilibrato le basi materiali del corpo sociale, e più precisamente: i beni materiali, l'identità giuridica, la moneta e il linguaggio.

In definitiva, si direbbe che i falsari della decima bolgia soffrono nei loro corpi malati e sfigurati le conseguenze dannose che i loro delitti hanno per la salute del corpo sociale e politico nel suo insieme.¹³ Questa ipotesi accoglie un'interpretazio-

¹² M. Palumbo, *Canto XXIX. La metamorfosi imperfetta: alchimia e bestiario danteschi*, cit., p. 924.

¹³ Si veda R.M. Durling, *Dante among the Falsifiers*, in A. Maldelbaum, A. Oldcorn, C. Ross, R.M. Durling (a cura di), *Lectura Dantis. Inferno: A Canto-by-Canto Commentary*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 392-405, a p. 397. Per quanto riguarda le concezioni organicistiche della società nel Medioevo e l'uso frequente della metafora corporea per designare la comunità politica (sia essa in salute o malata), si rinvia a J. Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Roma, Laterza, 2005; G. Briguglia,

ne del contrappasso dei falsari analoga a quella proposta, tra gli altri, da Anna Maria Chiavacci Leonardi¹⁴ nella sua introduzione al canto XXIX – «i falsari [...] sono dunque puniti con la malattia, che altera e corrompe il loro aspetto fisico come essi alterarono la natura di ciò che falsificarono» – ma la sviluppa in termini organicistici e, dunque, da una prospettiva che mette in luce le conseguenze politiche e sociali del peccato di falsificazione. Mentre i seminari di discordia e di scisma della bolgia precedente – secondo l'interpretazione offerta da Juan Varela-Portas de Orduña nel suo commento al canto –¹⁵ distruggono la forma del corpo politico, cioè la concordia e l'amore per il prossimo, sembra che i falsari abbiano colpito direttamente le basi materiali della società, gli elementi che garantiscono, per così dire, la salute della sua «anima vegetativa». E questo sia per quanto riguarda la natura in generale (si pensi agli alchimisti e ai falsari di moneta), sia per quanto riguarda la natura specificamente umana (si pensi ai falsari di persona e i falsari di parola).

Ha un'importanza decisiva, in quest'ottica, che gli elementi falsati dai quattro tipi di dannati della decima bolgia siano precisamente gli stessi citati da Aristotele nel primo libro della *Politica*, là dove, ragionando sugli aspetti costitutivi della *polis* – gli elementi cioè che ne fondano la natura e garantiscono la sopravvivenza materiale della famiglia, del villaggio e della città –, il filosofo si sofferma in modo esplicito sui beni materiali necessari alla vita (*Pol.* I, 8-9), sui rapporti di autorità e subordinazione che si instaurano naturalmente tra i membri della comunità domestica – padrone-schiavo (rapporto di padronanza), marito-moglie (rapporto di coniugalità), padre e figli (rapporto di paternità): I, 3, 1253b; I, 4-7; I, 13-14 –, sulla moneta come mezzo di scambio di beni (I, 9, 1257a) e sul linguaggio inteso come strumento di comunicazione tra gli esseri umani (I, 2, 1253a).¹⁶ Effettiva-

Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica, Milano, Mondadori, 2006 e E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante tra teologia e politica*, Roma, Carocci, 2012, in particolare pp. 215-222, dove la studiosa identifica nella simbologia del corpo malato uno dei campi metaforici impiegati da Dante per la rappresentazione di Firenze come *civitas diaboli*.

¹⁴ Dante Alighieri, *Divina Commedia. Inferno*, commento di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 2016 (nell'introduzione al canto XXIX).

¹⁵ D. Alighieri, *Divina Comedia. Inferno*, edición anotada bilingüe de R. Arqués Corominas, C. Cappuccio, C. Cattermole Ordóñez, R. Pinto, J. Varela-Portas de Orduña, E. Vilella Morató, traducción de R. Pinto, Madrid, Akal, 2021 (nel cappello introduttivo al canto XXIX).

¹⁶ Che Dante conoscesse, se non la *Politica*, almeno il commento che scrisse Tommaso d'Aquino, è confermato dalle citazioni o riformulazioni del pensiero in essa contenuto che si ritrovano nella sua opera, a partire dal citatissimo passo del quarto trattato del *Convivio* che, sul modello esplicito di Aristotele, definisce l'uomo come «compagnevole animale» (*Conv.* IV, iv, 1), in quanto essere dotato di bisogni che per essere soddisfatti richiedono necessariamente l'esistenza di una comunità familiare e politica («umana civiltade») che garantisca la «sufficienza» economica, e riassume poi il primo capitolo del primo libro del trattato di Aristotele, con l'aggiunta del regno come ultima tappa della progressione naturale dei rapporti politico-sociali (famiglia-villaggio-città-regno). Si veda il commento al passo di Fioravanti in Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, canzoni a

mente, se procediamo nell'ordine in cui Dante incontra le diverse categorie di falsari che accoglie la bolgia, si può osservare che i falsificatori di metalli (o alchimisti) del canto XXIX, rappresentati nella bolgia da Capocchio e da Griffolino d'Arezzo, falsificano con la loro arte perversa la natura dei beni materiali necessari alla sopravvivenza materiale degli esseri umani, quelli che, aristotelicamente, fanno parte dell'economia della città perché coprono i bisogni essenziali di sussistenza, e li trasformano in merci prive di qualsiasi tipo di utilità per la vita.¹⁷

Particolarmente nocivo per la salute della comunità sociale e politica nel suo insieme è anche il reato di falsificazione della persona commesso dalla seconda categoria di dannati della bolgia, da intendere, come suggerisce il falso testamento dettato da Gianni Schicchi a proprio vantaggio e a vantaggio di suo cugino Simone Donati (*Inf.* XXX, 42-45), come una falsificazione dell'identità giuridica altrui (in questo caso di quella di Buoso Donati nel letto di morte), un reato molto comune nel Medioevo che poteva effettivamente mettere in crisi il sistema delle relazioni personali e giuridiche. È poi da notare che il peccato commesso dal «folletto» (v. 32) si configura come un attentato contro «i legittimi diritti ereditari altrui»,¹⁸ come un'interruzione, dunque, del processo di naturale trasmissione del patrimonio di Buoso Donati ai figli e, di conseguenza, come un grave stravolgimento dei vincoli familiari e dell'economia domestica nel suo insieme. Essendo la malattia che colpisce Gianni Schicchi (e gli altri impostori della persona) una forma di pazzia furiosa generata dalla rabbia canina, può essere interessante ricordare che secondo un principio giuridico medievale ereditato dal diritto romano, i furiosi – detti anche frenetici – compaiono tra le categorie di individui escluse dalla *facultas testandi*, come ben ricorda lo stesso Dante citando il *Digesto* in *Conv.* IV, xv, 17, proprio in un passo commentato da Paola Ureni¹⁹ a conferma dell'ipotesi della presenza di nozioni di medicina di tradizione galenica nel trattato:

E secondo malizia o vero difetto di corpo, può essere la mente non sana: quando per difetto d'alcuno principio della nativitate, sì come [sono] mentecatti; quando

cura di C. Giunta, Milano, Mondadori, 2019. Per un'analisi accurata del modo in cui sia Tommaso d'Aquino sia Dante accentuano la dimensione economicista già presente nella riflessione aristotelica sulla naturale sociabilità dell'essere umano si rinvia a M. Pérez Carrasco, *Animal domesticum et civile: orden económico y orden político en Tomás de Aquino, Jacobo de Viterbo, Juan Quidort y Dante Alighieri*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», XXVII /1 (2020), pp. 47-66.

¹⁷ Argomenta in modo più approfondito la questione Varela-Portas in questo stesso volume, chiamando in causa per la sua interpretazione il passo del *De vulgari eloquentia* (II, ii, 6-7) in cui la salute (*salus*) corporale è messa direttamente in relazione con il concetto di utile (*utilitas*).

¹⁸ M. Finzi, *I falsari nell'Inferno dantesco*, Firenze, Olschki, 1965, p. 19.

¹⁹ P. Ureni, *Aspetti eterodossi del pensiero medico. Una filigrana galenica nella scrittura di Dante*, cit., p. 315.

per l'alterazione del cervello, sì come sono i frenetici. E questa infertade intende la legge quando lo Inforzato dice: In colui che fa testamento, di quel tempo nel quale lo testamento fa, sanitate di mente, non di corpo, è da domandare.

Anche il peccato di «Mirra scellerata» (*Inf.* XXX, 38), nonostante il suo legame con quello commesso da Gianni Schicchi sia sembrato a Saverio Bellomo «estrinseco» e ad esso non «pacificamente assimilabile»,²⁰ mi sembra possa essere interpretato come uno stravolgimento del sistema delle relazioni interpersonali che, sulla scia di Aristotele, fondano la comunità domestica e, quindi, la città.²¹ Effettivamente, l'impostura dell'appropriazione di una falsa identità, effettuata da Mirra «falsificando sé in altrui forma» (*Inf.* XXX, 41) al fine di diventare amante («amica», v. 39) del padre Cinira, è da considerarsi, come spiega al personaggio di Dante l'alchimista Griffolino d'Arezzo (vv. 37-41), una violazione del corretto vincolo di amore («dritto amor», v. 39) paterno e filiale. Già nell'episodio ovidiano cui Dante si ispira per la costruzione del personaggio (*Met.* X, 298-502), il crimine commesso da Mirra è esplicitamente presentato come un'infrazione di tale vincolo dalla donna stessa, che, ancor prima di aver giaciuto con il padre, implora gli dèi consapevole della gravità del reato che si appresta a compiere: «di, precor, et pietas sacraque iura parentum, / hoc prohibete nefas scelerique resistite nostro» (*Met.* X, 321-322). La disperazione porta Mirra a lamentarsi addirittura delle leggi umane che proibiscono l'incesto, in opposizione alle leggi della natura che permetterebbero invece a molti animali di procreare con i propri padri o le proprie madri (vv. 323-340), considerazione anch'essa fraudolenta se intesa da una prospettiva come quella su cui è costruita la bolgia dei falsari, che, sul modello di Aristotele, vede nella comunità domestica e nelle loro relazioni interne, tra cui quella paterno-filiale, il primo nucleo della naturale sociabilità e politicità dell'essere umano.²²

Che il peccato di Mirra sia da intendere in senso essenzialmente politico mi pare poi confermato dall'Epistola VII, dove Dante, rivolgendosi a Enrico VII che

²⁰ Nell'introduzione al canto XXX, in Dante Alighieri, *Inferno*, a cura di S. Bellomo, cit.

²¹ E si potrebbe forse interpretare in questa direzione anche la doppia e complessa similitudine mitologica che apre il canto XXX (vv. 1-27) e paragona la rabbia violenta che punisce Gianni Schicchi e Mirra a due esempi classici di insania. Entrambi di origine ovidiana – per cui si veda M. Picone, *L'Ovidio di Dante*, in Id., *Scritti danteschi*, a cura di A. Lanza, M. Ciccuto, Ravenna, Longo, 2017 pp. 193-221 – gli episodi di Atamente ed Ecuba contengono difatti anch'essi elementi che rimandano alla distruzione dei vincoli intrafamiliari. Per un'analisi completa della similitudine si rimanda a E. Rebuffat, *Furie d'uomini, di bestie e di dannati* («*Inf.*» XXX 22-27), in «*Rivista di Studi Danteschi*», XI/2 (2011), pp. 374-396.

²² È forse utile ricordare, per capire la gravità del peccato di Mirra, che il termine «padre» ricorre spesso in Dante nel senso giuridico-politico di *pater familias* (cfr. *Dve* I, xviii, 1: «quod quidem vere paterfamilias esse videtur» e *Mon.* I, v, 5: «Si consideremus unam domun, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt pater familias»).

indugia in Lombardia, invita l'imperatore a scendere in Toscana e a concentrare tutti gli sforzi a Firenze, vero centro della rivolta antighibellina. Nella lunga requisitoria contro la città, ai paragrafi 23-28 dell'epistola, Firenze è personificata precisamente in Mirra «scelestis et impia in Cinare patris amplexus exestuans» (24), colpevole come lei di aver sedotto il padre (qui il pontefice Clemente V). E tra le altre immagini utilizzate per rappresentare negativamente Firenze nell'epistola c'è anche quella della pecora malata («languida pecus», 24) che esalando i suoi miasmi infetta tutto il gregge con il suo atteggiamento ribelle («vere fumos, evoparante sanie, vitiantes exhalat, et inde vicine pecudes et inscie contabescunt», 26). Quest'ultima immagine, in quanto chiara manifestazione testuale dell'uso politico della metafora del corpo sociale malato, potrebbe appoggiare ulteriormente l'interpretazione in senso politico del contrappasso dei falsari nel suo insieme.²³ Un ultimo aspetto della costruzione dantesca della decima bolgia conferma la dimensione politica del loro peccato, dal momento che la patologia specifica a loro assegnata come pena – la rabbia canina o idrofobia che li condanna alla follia e alla corsa forsennata e violenta attraverso la bolgia (*Inf.* XXX, 26-27): «mordendo correvan di quel modo / che 'l porco quando del porcil si schiude» – richiama spesso nel lessico dantesco, come ha osservato Elisa Brilli, «l'autodivorazione politica»²⁴ e, dunque, l'atteggiamento autodistruttivo delle città degenerate e corrotte, e segnatamente della città di Firenze.

Anche la contraffazione del fiorino d'oro, di cui è responsabile maestro Adamo, l'ultima anima di Malebolge con cui il viaggiatore dialoga, corrompe le basi materiali del corpo sociale. Il suo reato colpisce in effetti un elemento socialmente utile e fondativo di comunità, essendo la moneta, se ci si attiene alle considerazioni aristoteliche, lo strumento utilizzato dai cittadini come necessario mezzo di scambio, da loro inventato, nei termini di Tommaso d'Aquino, «pro commutatione rerum necessarium» (*Sententia libri Politicorum* 1, I 7 6), per garantire cioè la proporzionalità e la giustizia dello scambio di beni necessari alla sussistenza materiale:

per facilitare gli scambi si convenne di dare o di accettare un qualche cosa che, essendo utile esso stesso, possedesse il vantaggio di essere utilmente impiegabile

²³ Per quanto riguarda la metafora della città-donna in Dante si rinvia a E. Brilli, *Firenze e il profeta*, cit., pp. 223-229. Si veda anche il commento di M. Baglio in Dante Alighieri, *Epistole – Egloghe – Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi, intr. di A. Mazzucchi, nuova edizione commentata delle *Opere di Dante*, vol. V, Napoli, Salerno Editrice, 2016. Un'analisi del linguaggio metaforico dell'epistola in G. Tomazzoli, *Funzioni delle metafore nelle epistole arrighiane*, in A. Montefusco, G. Milani (a cura di), *Le lettere di Dante, ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, pp. 147-164.

²⁴ E. Brilli, *Firenze e il profeta*, cit., p. 222.

per le necessità della vita, come il ferro o l'argento o anche qualche altro materiale, dapprima definito semplicemente nella sua dimensione e nel suo peso, poi con l'impressione di un carattere, che potesse dispensare dall'effettuare la misurazione, e che servisse di marchio indicante la quantità (*Pol. I, 9, 1257a*).²⁵

Basta rinviare all'articolo di Paola Ureni e Vittorio Bartoli sulla malattia specifica che punisce il monetiere per cogliere la precisione con cui Dante fa riferimento alle conoscenze mediche del suo tempo relative ai meccanismi fisiologici e alla sintomatologia dell'idropisia-ascite che punisce la falsificazione della moneta, le cui caratteristiche il poeta avrebbe appreso nei loro termini essenziali, come suggerì già Contini e hanno poi confermato altri studiosi,²⁶ dal settimo libro del *De Proprietatibus Rerum* dell'enciclopedista Bartolomeo Anglico.²⁷ Dalla descrizione dettagliata della malattia, causata da una disfunzione del fegato nella seconda digestione che ostacola la corretta conversione del succo alimentare in umori («l'omor che mal converte», *Inf. XXX, 53*), con la conseguente corruzione del flegma e l'infarcimento di materiale acquoso flegmatico nelle varie parti del corpo, si può evincere che «il dannato è punito dal suo stesso peccato: i falsificatori hanno aggiunto metalli vili al pregiato e qui hanno il corpo invaso di cattivi umori». ²⁸ Si potrebbe aggiungere, da questo punto di vista, che la sproporzione delle membra del corpo («che 'l viso non risponde alla ventraia», v. 54) che a conseguenza di tale patologia permette di equiparare il corpo del falsario a un liuto (vv. 49-51), con la degenerazione dell'aspetto umano che ciò implica, riproduce e castiga a un tempo l'adulterazione della natura del fiorino nel suo preciso aspetto tecnico: la sostituzione di tre dei ventiquattro carati di oro puro con «tre carati di mondiglia» (v. 90) che lo stesso maestro Adamo confessa di aver operato, scaricando le proprie colpe sui conti Guidi di Romena che a suo dire lo «indussero a batter li fiorini» (v. 89), altera infatti il rapporto di equivalenza, ovvero la proporzione, tra la materia della moneta contraffatta (l'oro) e la sua forma (il sigillo del santo patrono di Firenze che ne garantisce pubblicamente l'autenticità e il valore). Non a caso il monetiere definisce il fiorino come la «lega suggellata del Batista» (v. 74), con una perifrasi che, come ha notato Enrico Fenzi, denuncia a sua insaputa «il carattere sacrilego

²⁵ Le citazioni sono tratte da Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano, Mondadori-BUR Rizzoli, 2002, p. 109. Si veda anche *Et. Nic. V, 5, 1133a e 1133b*.

²⁶ G. Contini, *Sul XXX dell'«Inferno»*, in Id., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 159-170. Ad esso Dante si ispira presumibilmente anche per le caratteristiche delle altre malattie della bolgia, che sono ancora da analizzare in modo esaustivo per trarre delle conclusioni sul contrappasso specifico di ogni categoria di falsificazione.

²⁷ V. Bartoli, P. Ureni, *La malattia di Maestro Adamo*, in «Studi danteschi», LXVII (2002), pp. 1-28. Si veda anche V. Bartoli, *L'idropisia di maestro Adamo in «Inferno» XXX. Importanza della dottrina umorale di Galeno nel medioevo*, in «Tenzione», VIII (2007), pp. 11-29.

²⁸ V. Bartoli, P. Ureni, *La malattia di Maestro Adamo*, cit., p. 14.

della sua azione, diretta contro un oggetto ch'era posto sotto la diretta sorveglianza e protezione del santo»²⁹ e, pertanto, la gravità di un peccato che corrompendo il legame (*la lega*) dei cittadini con il loro santo corrompe anche quello che unisce in comunità i cittadini tra di loro.

Che in virtù di un diffuso *topos* di origine oraziana l'idropisia, e l'intensa sete da essa provocata, fosse comunemente associata all'avarizia, è poi stato notato ripetutamente dalla critica.³⁰ Sono infatti molto numerosi i riferimenti all'insopportabile sete patita da maestro Adamo a causa della malattia che lo affligge: ai vv. 55-57 Dante attribuisce all'idropisia la sete che obbliga il dannato ad aprire le labbra – «come l'etico fa, che per la sete / l'un verso 'l mento e l'altro in sù rinverte» –; ai vv. 62-63, citando la parabola evangelica di Lazzaro e il ricco epulone (*Luc.* 16, 24), è lo stesso monetaire a lamentarsi della sua condizione infernale e a rimpiangere un passato di abbondanza – «io ebbi, vivo, assai di quel ch'io volli / e ora, lasso!, un gocciol d'acqua bramo» –; nella “tenzone” con Sinone, la sete appare sia nelle battute del greco, al verso 121, «E te sia rea la sete onde ti crepa», sia in quelle di Maestro Adamo, «ché, / s' i' ho sete e omor mi rinfarcia» (v. 126). Non si dimentichi l'allusione alla sete che si trova nel richiamo alla «Fonte Branda» (v. 78), alla cui acqua il dannato sarebbe felice di rinunciare se potesse in cambio godere della visione dei conti Guidi di Romena puniti come lui nell'inferno (vv. 76-78).

Su questo aspetto, e più in generale sulla forte presenza dell'acqua nell'episodio – non a caso l'elemento naturale che secondo la dottrina medica umorale a cui si rifà Dante per la costruzione delle malattie della bolgia è legato all'umore flegmatico, la cui corruzione è, per l'appunto causa di idropesia –³¹ mi sembra ci sia ancora un ampio margine di approfondimento, soprattutto alla luce degli interessanti spunti per la riflessione che offre a tale proposito Giacomo Todeschini in un libro di recente pub-

²⁹ E. Fenzi, *Il canto XXX dell'Inferno*, cit., p. 188.

³⁰ Si veda, per esempio, G. Contini, *Sul XXX dell'«Inferno»*, cit. La sete è associata all'avarizia anche nel celebre passo di *Conv.* IV xii 1 in cui si ragiona sull'imperfezione delle ricchezze, «false traditrici» che promettono di «tòrre ogni sete e ogni mancanza» e invece poi «recano sete di casso febricante intollerabile». Da vincolare all'avarizia potrebbe essere anche l'immobilità fisica che impedisce a maestro Adamo di ripercorrere, come vorrebbe, la bolgia (v. 81), per cui si rimanda al saggio di Raffaele Pinto sugli avari del purgatorio: *La accidia degli avari. Dante e Pietro di Giovanni Olivi*, in Id., *Pensiero e poesia in Dante. Esercizi di filologia dantesca*, Roma, Aracne, 2021, pp. 177-196.

³¹ «Sicut autem quattuor sunt elementa, sic et quattuor humores, et unusquisque humor suum elementum imitatur: sanguis aerem, cholera ignem, melancholia terram, phlegma aquam» (*Etym.* IV, v, 1-4). Nel suo contributo su questo stesso volume Juan Varela-Portas de Orduña mette in luce come l'elemento terra sia predominante invece nella descrizione degli alchimisti colpiti dalla lebbra serpentina, causata precisamente dalla corruzione dell'umore vincolato alla terra, la bile nera. Da esplorare ancora con attenzione, per ottenere un quadro complessivo della bolgia, gli umori e gli elementi naturali a loro associati che entrano in gioco nella rabbia canina che castiga i falsari di persona e nella «febbre aguta» (*Inf.* XXX, 99) che punisce i falsari di parola.

blicazione: *Come l'acqua e il sangue. Le origini medievali del pensiero economico*.³² Lo studioso sostiene, sulla base di una grande quantità di fonti e riscontri, che il pensiero economico moderno faccia uso di metafore di origine medievale per la raffigurazione dello sviluppo economico come processo organico e, in concreto, per la concezione stessa del benessere del corpo economico in termini di flusso costante e di circolazione ininterrotta di beni. Gran parte del suo saggio è centrata dunque nell'analisi dell'origine e della diffusione di tale metafora, particolarmente attiva tra il XII e il XIV secolo. La concezione medica galenica dell'equilibrio corporeo come risultato di una circolazione calibrata e costante degli umori vitali diventa il paradigma della salute economica del corpo sociale, garantita dalla circolazione razionale e controllata del denaro e delle ricchezze. Di conseguenza, tutti coloro che con i loro abusi economici, dall'usura alla svalutazione della moneta, ostacolano il bene comune arrestando o alterando tale circolazione corrompono l'organismo sociale. È poi decisivo, per apprezzare la presenza dell'elemento acquatico nell'episodio di maestro Adamo, che l'immagine dell'acqua che scorre e fertilizza la terra occorra spesso nei testi patristici per illustrare il flusso regolare e controllato del denaro, ossia la distribuzione razionale della ricchezza necessaria per la sopravvivenza materiale della società.³³ La metafora idrica serve anche a denunciare tutti quegli usi illegittimi del denaro che non irrigano il territorio sociale; l'acqua che stagna viene spesso assimilata a quelle forme di avarizia, come l'usura o l'accumulazione di ricchezze dettata dall'avidità, che ostacolano, alterano o rallentano la salutare e razionale circolazione di beni e monete. E di un uso pervertito del denaro, che trasforma il mezzo in fine, è chiara manifestazione anche il grave peccato di maestro Adamo, la cui contiguità con l'usura, tra l'altro, è suggerita da Dante attraverso una serie di affinità testuali con il canto XVII, come ha notato Andrea Fassò:³⁴ si pensi per esempio alla posizione liminare che occupano entrambi i peccati nella topografia infernale – l'usura si trova punita sull'orlo del precipizio che separa la violenza dalla frode e la falsificazione chiude lo spazio delle Malebolge –, oppure alla ricorrenza del verbo *leccare* in XVII, 74-75, quando l'usurario della famiglia degli Scrovegni chiude il suo intervento con una smorfia «Qui distorse la bocca e di fuor trasse / la lingua, come bue che 'l naso lecchi», e nell'intervento del monetiere che chiude l'alterco con

³² G. Todeschini, *Come l'acqua e il sangue. Le origini medievali del pensiero economico*, Roma, Carocci, 2021, in particolare i capitoli 1. *La circolazione del sangue e del denaro. Il cerchio e il flusso*, alle pp. 19-36; 2. *Le funzioni corporee e gli equilibri. La circolazione e la crescita*, alle pp. 37-56; 4. *Patologie della crescita. Ostacoli allo sviluppo e nemici del corpo*, alle pp. 77-100.

³³ G. Todeschini, *Come l'acqua e il sangue. Le origini medievali del pensiero economico*, cit., pp. 26-29. Si veda anche M. Karp, *Dante's Coins: Currencies of Justice in the Three Kingdoms*, in «Dante Studies», 138 (2020), pp. 97-127.

³⁴ A. Fassò, *Inferno XXX*, in E. Pasquini, C. Galli (a cura di), *Lectura Dantis Bononiensis*, Bologna, Bononia University Press, 2015, vol. V, pp. 21-43. Sull'usura come causa di disgregazione sociale in Dante si veda anche D. Stocchi-Perucchio, *Il maledetto fiore. Dante e il denaro alle origini del capitalismo*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», XXVII, 1 (2020), pp. 121-140, a p. 135.

Sinone con un nuovo riferimento alla sete: «e per leccar lo specchio di Narciso / non vorresti a 'nvitar molte parole» (XXX, 128-129). Per tornare al crimine di maestro Adamo, l'adulterazione della sostanza della moneta, e, dunque, l'alterazione del suo valore intrinseco, ha come conseguenza un'alterazione del valore dei beni materiali che il denaro serve a quantificare e al cui scambio giusto e determinato la moneta è finalizzata, come illustra Aristotele sia nel V libro dell'*Etica Nicomachea* sia nel primo libro della *Politica*, già citato.³⁵ L'acqua stagnante che marcisce nel ventre gonfio del monetiere per effetto dell'idropisia («l'acqua marcia / che 'l ventre innanzi a li occhi si t'assiepa», XXX, 122-123)³⁶ punisce precisamente l'anomalia circolatoria provocata dal suo peccato, e, in altre parole, illustra con estrema plasticità le nefaste conseguenze che ha per la salute del corpo economico nel suo insieme l'attentato da lui commesso contro l'utilità sociale che ha la moneta in quanto unità di misura che garantisce la giustizia dello scambio di beni necessari alla vita.³⁷ Acquista in quest'ottica un nuovo significato, al di là del «valore diversivo»³⁸ che essa assume all'interno del discorso ingannevole e perverso di maestro Adamo, la nostalgica rievocazione dei «ruscelletti» del Casentino ai versi 64-69, da interpretare non solo come un riferimento a quella realtà edenica ormai irraggiungibile dal dannato il cui nome e peccato replicherebbero addirittura, rispettivamente, quelli del primo uomo e del peccato originale,³⁹ ma forse anche, più semplicemente, come l'immagine di un organismo sociale sano e incorrotto dove l'acqua/denaro scorre e si distribuisce razionalmente, in dolorosa contrapposizione alla patologia che deforma il corpo del dannato e al corpo economico corrotto e malato che esso rappresenta.

³⁵ Sul rapporto tra la malattia di maestro Adamo e il danno arrecato alla salute della società dalla sua illeggitima manipolazione della moneta offre ancora spunti interessanti per la riflessione il saggio di R. Dragonetti, *Dante et Narcisse ou les fauz-monnayeurs de l'image*, in «Revue des Études Italiennes», IX (1965), pp. 85-146, in cui l'analisi parte dalla nozione di *morbus numericos* sviluppata da Nicole d'Oresme. L'articolo è poi stato puntualmente ripreso da A. Bruni, *Duello di parole, duello di mano nel diverbio tra Maestro Adamo e Simone*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. I. Inferno*, cit., pp. 939-960.

³⁶ Forse non è del tutto inutile ricordare a questo punto che un riferimento implicito all'acqua stagnante si trova anche nella già citata similitudine del canto XXIX che apre la rappresentazione della decima bolgia (vv. 46-51).

³⁷ Sull'apparente ambivalenza nella considerazione dantesca della moneta, da una parte, strumento necessario allo scambio di beni, e dunque, alla sopravvivenza materiale della società, dall'altra, oggetto di critiche in quanto spesso sottoposto a pratiche che ne pervertono l'utilità, si rimanda, tra altri a K. Olson, *Dante's monetary language*, in «Dante Studies», 138 (2020), pp. 195-202; G. Todeschini, *Lessico economico dantesco*, in «Dante Studies», 138 (2020), pp. 232-239; R.L. Martinez, *Real and Figurative Assets: Mixed Economies in Dante's «Commedia»*, in «Dante Studies», 138 (2020), pp. 269-285.

³⁸ E. Fenzi, *Il canto XXX dell'«Inferno»*, cit., p. 187.

³⁹ Hanno trattato questo aspetto del canto, e messo in rapporto con l'allusione all'acqua battesimale implicita nel riferimento a Giovanni Battista del v. 74, S. Musseter, «*Inferno» XXX: Dante's Counterfeit Adam*, in «Traditio» 34 (1978), pp. 427-435; R.M. Durling, *Dante among the Falsifiers*, cit.

Anche i reati dell'ultima categoria di peccatori che Dante incontra nella decima bolgia, i falsari di parola rappresentati da un personaggio di origine biblica, la moglie di Putifarre, e da uno di origine classica, il Sinone dell'*Eneide*, corrompono le basi materiali del corpo sociale. La funzione fondativa di sociabilità che svolge il linguaggio umano, oggetto della loro falsificazione, è affermata esplicitamente da Aristotele nel primo libro della *Politica* (I, 2, 1253a), e ribadita da Dante stesso nel primo libro del *De vulgari eloquentia*, là dove la *locutio* è definita come la facoltà, esclusivamente umana, di dare espressione materiale e di comunicare ad altri quanto concepito razionalmente, e quindi come uno strumento, in senso politico, di comunicazione intersoggettiva:

nam eroum que sunt omnium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit. Non angelis, non inferioribus animalibus necessarium fuit loqui, sed nequicquam datum fuisset eis: quod nempe facere natura aborret. Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nichil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum (*Dve. I, ii, 2-3*).

È stato più volte notato che l'argomentazione dantesca è qui fortemente modellata su un passo chiave del commento di Tommaso d'Aquino alla *Politica* di Aristotele dove si insiste sulla funzione civile del linguaggio e dove la *locutio* umana diventa addirittura la conferma della naturale politicità dell'essere umano. Attraverso la parola l'uomo riesce infatti a comunicare con altri sul bene e il male, sul giusto e sull'ingiusto, sull'utile e il nocivo e, dunque, a condividere con altri i principi etici costitutivi di comunità:⁴⁰

Et ideo locutio est propria hominibus; qui hoc est proprium est in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile (*Sententia libri Politicorum I 1 1 29*).

⁴⁰ Per tale questione si rinvia al commento di Tavoni – Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di M. Tavoni, Milano, Mondadori, 2017 – e di Fenzi – in Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, nuova edizione commentata della Opera di Dante, vol. III, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, Napoli, Salerno Editrice, 2012. Ulteriori chiarimenti in I. Rosier-Catach, *Solo all'uomo fu dato di parlare, Dante gli angeli e gli animali*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», III (2006), pp. 435-465 e R. Zanni, *Il «De vulgari eloquentia» tra linguistica, filosofia e politica*, in «Critica del testo», XVI/1 (2011), pp. 279-465.

Si capisce allora il grave danno arrecato alla salute del corpo sociale dai reati di falsificazione di parola commessi dalla moglie di Putifarre, «la falsa ch'accusò Giuseppe» (*Inf.* XXX, 96) di averla sedotta carnalmente dopo essere stata lei a tentare di sedurre, senza successo, il servo del marito (*Gen.* 39, 7-20), e dal greco Sinone che, secondo la narrazione virgiliana, ingannò i troiani con un eloquente discorso e, fingendo di essere scappato dai suoi compatrioti, indusse i nemici ad aprire le mura di Troia al cavallo di legno che avrebbe provocato la distruzione della città (*Aen.* II, 57-198). Il linguaggio umano perde infatti completamente la sua funzione comunicativa e la sua utilità sociale quando, come nei casi puniti nella bolgia, esso diventa oggetto di falsificazione e veicolo di informazioni non vere: quando, in altre parole, a corrompersi è il rapporto che lega i significati ai significanti, ovvero, in termini danteschi, il legame tra i contenuti razionali interiormente elaborati da ogni essere umano e il mezzo sonoro che li esprime ad altri a beneficio della comunità (*Dve* I, iii, 2). Ed è forse rilevante, da questo punto di vista, la reazione severa di Virgilio di fronte al fascino morboso che esercita sul pellegrino la spettacolare e violenta contesa fisica e verbale tra maestro Adamo e Sinone: «Or pur mira / che per poco che teco non mi risso!» (XXX, 131-132), situazione per certi versi parallela a quella che chiude la bolgia dei seminatori di scandalo e di scisma all'inizio del canto XXIX (vv. 4-6), quando Virgilio rimprovera Dante e lo invita a distogliere lo sguardo dai corpi mutilati dei dannati. Tale reazione, oltre a configurarsi verosimilmente, com'è stato ribadito più volte dalla critica, come una palinodia del genere poetico della tenzone, su cui è chiaramente modellato il divario tra i due falsari, è anche da interpretarsi, come ha proposto Fenzi nella sua suggestiva lettura del canto, come una critica della tenzone in quanto «esercizio di falsificazione verbale»,⁴¹ nel senso che le battute e i vituperi che, seguendo lo schema della ritorsione, si scambiano i due dannati per un totale di trenta versi (100-129) non aggiungono nessuna informazione nuova sulla natura della falsificazione e sui peccati concreti delle anime punite nella bolgia, e, di conseguenza, non hanno nessuna utilità per il percorso di apprendimento del *viator*:

Il piacere o l'interesse non sta nella cosa ma nella parola ingiuriosa che torna semplicemente a ridirla [...]. Sì che il gioco incrociato del vituperio [...] ha una natura consapevolmente ludica che, in quanto tale, mette inevitabilmente tra parentesi i fatti e insomma, altera il corretto rapporto tra le parole e le cose, esaltando quelle su queste.⁴²

⁴¹ Fenzi, *Il canto XXX dell'«Inferno»*, cit., p. 193.

⁴² *Ibidem*. E credo non si possa non mettere in relazione questa tipologia di falsificazione verbale, e la degenerazione della parola in vaniloquio che essa comporta, con il «parlare a gioco» a cui l'alchimista Griffolino d'Arezzo attribuisce la sua condanna terrena in *Inf.* XXIX, 112, aspetto analizzato da Juan Varela-Portas in questo stesso volume.

Una tale esaltazione delle parole implica l'annullamento della dimensione razionale del linguaggio in quanto strumento di comunicazione, uno svuotamento, per così dire, del mezzo materiale che lo esprime e, di conseguenza, una distruzione del valore proprio del segno linguistico, che per Dante è «rationale signum et sensuale» (*Dve* I, iii, 2). La zuffa tra i due falsari è dunque manifestazione di un parlare che rinuncia alla specificità del linguaggio umano per diventare semplice espressione sonora, quasi imitazione, priva di contenuto razionale, della voce umana, al modo delle ovidiane gazze parlanti a cui Dante nega la facoltà del linguaggio nel *De vulgari eloquentia*: «quia, talis actus locutio non est, sed quedam imitatio soni nostre vocis, vel quod nituntur imitari nos in quantum sonamus, sed non in quantum loquimur» (I, ii, 7).

In definitiva, anche il peccato di falsificazione di parola appena analizzato, come gli altri tre reati di falsificazione puniti nella decima bolgia, contribuiscono alla distruzione delle viscere del corpo sociale, alle fondamenta stesse della vita civile a cui l'uomo tende per natura: l'autosufficienza materiale è garantita attraverso lo scambio di beni necessari alla vita, ostacolato sia dagli alchimisti sia dal falsificatore di monete; le relazioni interpersonali su cui si fondano la comunità domestica e la città vengono ostacolate invece dall'impostura e dalla falsificazione del linguaggio. Questo rilievo, al di là degli approfondimenti ancora da realizzarsi su ognuna delle malattie che puniscono i diversi peccati e sullo squilibrio umorale da esse provocato (sia nel corpo personale sia in quello sociale), permette di cogliere, mi sembra, nuovi aspetti del contrappasso inscenato nell'ultima zona di Malebolge.