

DANTE NEL MONDO

Collana diretta da ANTONIO LANZA

Dante Alighieri

Divina Commedia
Paradiso

Edizione a cura di
Nicola Fosca

ARACNE



www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Giacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3290-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2020

A Cristina, che mi è sempre stata accanto

INDICE

<i>Introduzione</i>	11
Canto I	25
Canto II	49
Canto III	63
Canto IV	77
Canto V	93
Canto VI	109
Canto VII	129
Canto VIII	147
Canto IX	165
Canto X	183
Canto XI	203
Canto XII	219
Canto XIII	237
Canto XIV	255
Canto XV	273
Canto XVI	291
Canto XVII	309
Canto XVIII	327
Canto XIX	345
Canto XX	365
Canto XXI	385
Canto XXII	401
Canto XXIII	419
Canto XXIV	437
Canto XXV	457
Canto XXVI	477
Canto XXVII	499
Canto XXVIII	519

Canto XXIX	539
Canto XXX	561
Canto XXXI	581
Canto XXXII	599
Canto XXXIII	617
<i>Elenco degli studiosi medievali e post-medievali citati</i>	641

INTRODUZIONE

1. *Neoplatonismo cristiano*. Nel Paradiso Terrestre Dante, già giustificato, è stato purificato ed ha provato l'abbraccio eucaristico con la Chiesa. Superati i due fiumi edenici, egli è in stato di innocenza: i sensi sono sotto il pieno controllo della ragione, questa in armonia con Dio, i *vulnera naturae* sono guariti. Il pellegrino, che possiede anche le virtù cardinali infuse di cui il genere umano è ormai *vedovo*, ha oltrepassato decisamente la condizione "normale" dell'umanità (è "trasumanato": I 71), per cui può volare *in corpore* in cielo, il che va ben oltre le possibilità "naturali"; vedrà gli angeli (e tutte le creature celesti) con corpo "spirituale" (come i beati dopo il Giudizio). Dopo la rigenerazione, infatti, si abbandona lo stato "innaturale" per cui l'anima dipende dal corpo, che è un "peso" e la "deprime". In altri termini Dante, al termine della purgazione, diviene degno di entrare nella stanza nuziale, ma successivamente, salendo al Regno celeste, vi entrerà effettivamente, e da vivo. Come afferma Ugo di San Vittore (*I doni della promessa divina*), «la Chiesa dei tempi presenti è simile alla sala del convito, ove le giovani, promesse spose a Dio, sono predisposte alle future nozze». In questa sala l'anima si rigenera, riceve i doni dello Spirito Santo ed il nutrimento del corpo di Cristo, accede anche alla Scrittura, che serve come uno specchio per controllare la convenienza dell'adornamento (inutile sottolineare la presenza di tali motivi nell'ultima parte del *Purgatorio*); ma lo sposalizio è celebrato nella Gerusalemme celeste, simile alla camera regale. La condizione (transitoria) di Dante si avvicina a quella dell'anima dopo la resurrezione, allorché «sia conosciamo tutto tramite illuminazione della mente, sia potremo essere ovunque grazie alla *levitas* del corpo incorruttibile. Con la mente voleremo mediante contemplazione, con il corpo grazie alla incorruttibilità. Distingueremo con la mente e, per così dire, distingueremo anche col corpo, poiché i nostri sensi corporei si muteranno in ragione ... »[1].

Adamo, prima del fatale errore, oltre che essere moralmente impeccabile, poteva vedere Dio attraverso una luce spirituale che era l'espressione della somiglianza fra la sua "luce interiore" e la luce increata. Adamo era mantenuto in condizione di incorruttibilità dalla grazia divina: se avesse avuto pazienza, sarebbe stato elevato al cielo, come è naturale per chi si trova in stato di innocenza. «Dante sta prendendo le mosse dallo stato da cui Adamo sarebbe partito, se egli avesse

mantenuto la propria integrità»[2]: Adamo agì come Lucifero, che (anch'egli per superbia) disubbidì prima della "maturazione" e dell'intervento divino (cfr. XIX 48: *per non aspettar lume, cadde acerbo*).

Ora, i concetti sono depositati nella memoria, con le loro caratteristiche peculiari; ma nel corso del viaggio celeste Dante, le cui facoltà sensitive (la vista, in primo luogo) cresceranno gradualmente di potenza ed il cui corpo diverrà "corpo di luce", vedrà solo altri "corpi di luce", dalle caratteristiche qualitative poco differenziate. Di qui un primo *deficit* mnemonico (ed in parte espressivo); poi, entrato nell'Empireo, superato cioè il varco fra finito ed infinito, fra temporale ed eterno, la sua conoscenza prescindereà completamente dalla sensibilità, che implica discrezione analitica spazio-temporale dei concetti (e delle loro tracce memoriali), e conoscerà tramite l'"occhio della mente".

Per san Tommaso l'Empireo è un problema di ordine teologico, nel senso che è «un mondo soprannaturale, segregato dall'universo astronomico, col quale non ha rapporti fisici, sia spaziali che influenziali»[3]; Dante, invece, cerca continuità (fin dai tempi del *Convivio*) fra universo sensibile e quello soprannaturale. Per questo l'idea dell'Empireo assume elementi di quella "metafisica della luce" nata in ambito neoplatonico. Dante si pone in prospettiva emanatistica: anche san Bonaventura parla di Dio come pura luce, quindi il creato è derivazione della luce eterna, partecipando nella sua molteplicità della luce divina quanto più è presso la sua fonte (*In II Sent*, d. 13, a. 1 q. 1). L'Empireo, di conseguenza, è massimamente nobile perché è luminoso al massimo grado. La grande novità dell'Alighieri sta nel considerare l'Empireo come qualcosa di increato e di immateriale. Già nel *Convivio* la teoria era emersa, assieme all'idea che esso sia la sede di Dio e dei beati, ma con varie difficoltà, conseguenti al modo di concepirlo come particolare entità astronomica. Nella *Commedia*, il nome stesso svanisce (occorre solo a *Inf.* II 21), contemporaneamente alla messa in rilievo della sua immaterialità: ... *ciel ch'è pura luce: | luce intelletual, piena d'amore; | amor di vero ben, pien di letizia; | letizia che trascende ogni dolzore* (XXX 39-42). In questo modo la stessa visione beatifica è identificata con l'Empireo. Questo, ora, non è altro che la mente divina, il cui splendore è la luminosità del "decimo cielo". Parlare dell'Empireo come "luogo" è in effetti fuorviante, giacché esso è al di là dello spazio e del tempo: fuori del Primo Mobile (il nono cerchio) si è nell'infinito, nel puramente sovransensibile: i beati contemplan Dio dall'interno della "mente divina".

È una realtà di luce ed amore a costituire l'Empireo («*Coelum igne sive ardore flagrans, qui est amor sanctus sive charitas*»: *Epist.* X 24). *Conv.* II iii 11: «Lo Cielo Empireo è il sovrano edificio del Mondo, nel quale tutto il Mondo s'inchioda, e di fuori al quale nulla è; ed esso non è in luogo, ma formato fu solo nella prima Mente, la quale li Greci dicono Protonoe». Carroll: «Il significato consiste nel fatto che, essendo l'ultimo dei cieli corporei, esso non può essere collocato dicendo che è contenuto entro qualche sfera materiale: il suo solo Dove è la mente di Dio. In

quella mente sono accesi in primo luogo l'amore dei Serafini per cui il nono cielo è mosso, e in secondo luogo la virtù che si effonde sulle sfere inferiori. Così l'intero sistema della Natura si basa all'origine nel puro spirito» (comm. a XXVII 109-114). Tale *precinto* (XXVII 113) è inteso solo da colui che lo cinge intorno agli altri. «Dio che è luce ed amore precinge il Primo Mobile, come il Primo Mobile precinge gli altri cieli. Quel cerchio che fa Dio intorno al Primo Mobile, cerchio che in sostanza è Dio medesimo, non viene inteso che da lui solo, perchè nessun altro che Dio intende adeguatamente Dio» (Bennassuti, comm. a XXVII 113-114). «Dante is saying that only the intelligence that can encompass the “outer boundary” (*precinto*:) of the sensible world, that is, only the intelligence that can find all of reality within itself (*colui che l'cinge*) can understand *that* or *how* the world is encompassed in, created by Intellect (the divine mind). (It is to encompass the encompassing itself, so to speak). Such an intelligence can only be God or one assimilated to God (deiform): in other words, one that has reached the Empyrean, and thus passed beyond the “boundary” of the sensible world to the changeless reality (love-intellect-being) in which it consists. The *precinto* is the dividing line between the natural world, as known to the mind and senses, and its metaphysical (spiritual) foundation. Dante, by his own account in the *Comedy*, is one who has passed that boundary. That makes him, in his own estimation, one whose words reach beyond the “dividing line” to reveal the light-love-bliss in which all spatiotemporal experience ultimately consists”[4].

Il problema del “luogo” dell'universo è così risolto su basi neoplatoniche e cristiane, tramite la compenetrazione di fisico e metafisico, ad analogia del centrale tema dell'Incarnazione: come il Logos (parola-Amore) detta forma ed essenza, tramite la luce, dell'universo, così il mondo delle idee “risiede” nella mente di Dio, in cui si risolve l'Empireo. Se il massimo problema filosofico ed ontologico, cioè il panteismo, è evitato, questo è dovuto alla separazione, a dir poco sottile, fra metafisica e fisica, fra luce intellettuale e luce fisica. È nella *mente di Dio* che si accende quell'amore che lo fa volgere e quella virtù che esso fa discendere su tutti gli altri cieli. Siccome la luce-amore crea, spetta agli uomini ritrovare la luce e servirsene per risalire a Dio e, così facendo, ritrovare sé stessi: questa operazione è possibile, per Dante, attraverso il libero arbitrio, dote inalienabile e frutto, ovviamente, dell'amore divino. Afferma Carroll: «Il decimo cielo, l'Emoireo, è sovrannaturale, perché è assolutamente ed eternamente al di sopra di moto e mutamento. Natura e moto sono identici, - il moto nell'uso scolastico include ogni forma di alterazione, sensibile e intellettuale come anche spaziale. E poiché questo moto cerca sempre una meta finale, un *bonum* in cui quietarsi, la Natura è anche un principio di quiete. Questo *bonum* è Dio; quindi l'intero sistema della natura è un vasto movimento di desiderio di unione con Dio un quanto sua quiete finale. In quanto è la sfera più vicina all'immobile Empireo, il primo Mobile ha il più grande desiderio, perciò il movimento più celere. La ragione è che la sua forza

motrice è l'ordine angelico più alto, quello dei Serafini, il cui amore ardente li fa ruotare alla più grande velocità: cfr. XXVIII, 44-45» (comm. a XXVII 109-111).

Essenziale, comunque, il tema della luce: Dio è per Dante luce, per cui diviene difficile fare riferimento al proposito ad una prospettiva metaforica quale quella dell'Aquinate. Tutto viene irraggiato dall'alto come luce, che è così manifestazione di Dio stesso: la luce divina costituisce le cose conferendo forme. Secondo san Bonaventura la luce non è solo la chiarezza che «penetra» (*intrat: Itinerarium*, V 8) tutti gli elementi mondani, è soprattutto una realtà spirituale, che predispone la materia a ricevere le varie determinazioni o forme. In tal senso essa è la forma generale di tutti gli esseri; per questo Bonaventura, citando *Iac.* I 17, chiama Dio «Padre della luce», intendendo significare che Dio è fonte di ogni esistenza ed attività, proprio come lo è di ogni conoscenza e verità. L'Alighieri poteva agevolmente constatare presso Agostino la concezione di Dio quale luce intelligibile: Dio è la luce increata che crea sia una luce incorporea, grazie a cui conosciamo, sia una luce corporea, grazie a cui vediamo. La creazione è lo «splendore» dell'Intelletto-Luce, del suo «raggiare» in entità discrete pur restando uno. Il rischio, per un pensatore cristiano, è di cadere in un emanatismo che sfocia nel panteismo: e così Bonaventura, chiamato a risolvere il problema del rapporto tra luce immateriale e luce corporea, pur ribadendo l'idea che la luce è elemento costitutivo del composto sostanziale, ricorre alla nozione di «analogia»: la luce, pur sostanziale, si dice metaforicamente delle cose corporee, essendo la più affine alla luce eterna. L'Alighieri al proposito sembra più vicino ad Alberto Magno, il quale «trova nella luce il principio di continuità nell'universo e chiama la causa prima pura luce, aggiungendo comunque che soltanto in questa luce pura esistenza ed essenza sono uno, così radicalmente distinguendo la natura auto-sussistente della divina luce da altri tipi di luce. E tutta la scala dell'essere risulta dalla radiazione o caduta verso il basso di questa luce prima dell'essere ed è descritta in un linguaggio fortemente suggestivo di panteismo emanatistico»[5]. Nel corso della cantica noteremo che, per il poeta, le proprietà della luce fisica dei corpi celesti provengono dalla qualità immateriali della luce spirituale, specificamente dagli angeli che, strumenti di Dio, li muovono. Dante connette comunque la luce alla Sapienza, cioè al Logos, riprendendo la trattazione bonaventuriana, che approfondisce quella di Agostino, di Cristo come pura luce che splende dal centro della creazione: così il poeta può porre in massimo rilievo il tema dell'Incarnazione, il che lo distanzia da un autore certamente presente nel *Paradiso*, quale (Pseudo-) Dionigi Areopagita. In tale prospettiva la mente umana è una concentrazione di luce informativa della materia, come la luce riflessa (*lumen*) degli angeli, il che evidenzia la sua affinità al Verbo.

Dionigi conferisce massima importanza alla luce in quanto si riflette nelle diverse gerarchie angeliche e nei cieli che formano l'universo, ma opta, analogamente a Bonaventura, per l'approccio «analogico». Ricordiamo qui che per Dionigi la trascendenza di Dio (da lui detto «manenza») è sempre inalterabile ed

inesauribile, malgrado l'emanazione della sua potenza. L'uscita fuori di sé (la "processione"), cioè l'emanazione, ha luogo per traboccamento causato dalla pienezza, non per libera decisione (cfr. *De coel. hier.* IV 1, *De Div. Nom.* IV 1, XI 2); essa è la moltiplicazione della potenza infinita, che man mano si allontana dalla fonte, origina tutti gli esseri, penetra nell'universo (*De coel. hier.* XIII 3; *De Div. Nom.* VIII 3), lo tiene insieme (*De Div. Nom.* VIII 2; VIII 5), causa l'armonia. Della "processione" fanno parte tutte le manifestazioni della divinità: essere, amore, luce, sapienza, bello, buono. Invece la "conversione" è la tendenza di ogni essere a ritornare alla fonte, la quale richiama a sé come amore e oggetto di desiderio (*De Div. Nom.* IV 14) tutti gli esseri e tende a riunirli (cfr. *Phil. Cons.* IV vi m. 44-48). Dionigi intende stabilire un rapporto fra la rivelazione biblica di Dio e la concezione neoplatonica del processo dall'Uno verso il Molteplice. Il concetto cristiano di creazione, come causalità unica e totale di Dio rispetto alle creature, non è compromesso, ma è evidente il proposito di esprimere questo rapporto secondo lo schema neoplatonico della processione del molteplice dall'Uno e della sua manenza nell'Uno. I concetti di attitudine e di misura (e proporzione), tanto frequenti nel poeta, nascono dall'incontro tra il libero atto creativo di Dio, che dispone gli esseri in un certo ordine, e gli esseri che liberamente lo riconoscono e lo valorizzano. Il ritorno dell'uomo a Dio è un ritorno al Creatore, il quale ha infuso in ogni individuo un'anima razionale che non solo contiene i principi basilari in campo gnoseologico ed etico, ma anche il desiderio di vedere Dio come realizzazione della felicità, pur se in modo non uniforme. Ciò vuol dire che il corretto processo conoscitivo non può essere in contraddizione con il campo assiologico: essenziale è naturalmente il costante aiuto di Dio, la cui grazia sollecita, giustifica e sostiene l'uomo affinché la morte non lo colga in stato di peccato (conosciamo il prioritario compito etico del poema: *Epist.* XIII 39). Dante fonde al riguardo la teoria agostiniana del *pondus amoris* con la dottrina aristotelica del luogo naturale (per l'uomo, il Cielo). Boezio loda Dio perché crea anime che sono in grado di tornare a Lui: la teoria platonica assume così veste cristiana. Per i Neoplatonici la teoria del ritorno era associata con l'idea della pre-esistenza dell'anima umana: per Boezio ed Agostino, l'anima non pre-esiste, ma ritorna al suo Creatore. In tal modo si evitano (almeno si tentano di evitare) conseguenze panteistiche: il desiderio del ritorno è infuso da Dio stesso alla creazione dell'anima (assieme al grado di felicità raggiungibile). Però l'anima dell'uomo, essendo libera, ha potuto deviare dalla propria strada (peccato); il *pondus* naturale dell'anima tende sempre verso la beatitudine, ma ha perso la strada: c'è quindi bisogno di qualcuno, un maestro, che la insegni (cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, I 1).

2. *Beatitudine e libero arbitrio.* Dante sale attraverso i cieli a velocità incommensurabile; egli non si rende nemmeno conto della salita: «il non accorgersi del passare da un cielo all'altro fa parte della generale invenzione del *Paradiso* dantesco, dove

quel salire è un fatto spirituale, anche se corporeo. Mai si descrive infatti materialmente il volo, la salita: solo il diverso aspetto del nuovo cielo che Dante vede intorno a sé, e un maggiore splendore o bellezza di Beatrice, segnano questi passaggi che non hanno misura né di spazio né di tempo. Il farsi più bella di Beatrice è il segno dell'ascesa. Come sempre, Beatrice è lo specchio dell'anima di Dante: non è lei in realtà che cresce, ma lui. La trasposizione dell'evento interiore nella luce di un volto – e del volto amato – è invenzione basilare cardine del *Paradiso* dantesco» (Chiavacci Leonardi, comm. a VIII 13-15). In realtà, la salita all'8° cielo, delle stelle fisse, non è inavvertita: Beatrice “spinge” il suo pupillo con un cenno, forse degli occhi, e Dante corre su per la stessa scala aurea per la quale erano discesi e ora risalgono i beati; il poeta va dietro a essi, ormai quasi beato egli stesso. La salita è velocissima ma non istantanea; non è uguale ad alcun moto naturale, neppure a quello con cui si ritrae immediatamente un dito dal fuoco, ma può essere a questo paragonato; ha dunque una durata, sia pure infinitesima.

«I cieli», scrive B. Nardi, «servono all'uomo, regolando coi loro movimenti la periodica generazione delle cose di quaggiù, predisponendo il corso della vita umana, iniziando i moti dell'animo, provvedendo colle varie influenze alla varietà degli ingegni e delle indoli, e perfino apparecchiando l'ottima disposizione del mondo a ricevere il Redentore. A ragione quindi Beatrice può dire che le schiere dei beati, celebranti il trionfo di Cristo, son tutto il *frutto raccolto delle spere celesti*. Dopo il giudizio finale, raggiunto lo scopo al quale il moto degli astri era ordinato, ogni movimento corporeo cesserà: solo il moto circolare dell'intelletto e della volontà durerà eterno”[6]. Dante fa sì che le anime gli appaiano nel cielo di cui esse subirono l'influenza principale, influenza che, secondo le convinzioni del tempo, può essere sia positiva sia negativa: nel cielo della Luna gli appaiono le anime che mostrarono difetto di volontà, nel cielo di Mercurio le anime che furono attive per desiderio di gloria mondana, in quello di Venere si mostrano le anime che sentirono fortemente gli impulsi dell'amore, nel cielo del Sole gli spiriti che dimostrarono grande Sapienza, in quello di Marte compaiono gli spiriti combattenti, nel cielo di Giove le anime amanti della giustizia e in quello di Saturno gli spiriti che anteposero la vita contemplativa a quella attiva. Come vedremo, nella dislocazione degli angeli motori c'è un cambiamento rispetto al *Convivio*, ove il poeta segue Gregorio Magno: nella *Commedia* è probabile l'influenza dello pseudo-Dionigi (*De coelesti hierarchia*), ma soprattutto quella del commento a Dionigi di Alberto Magno, il quale è in sede angelologica la vera *auctoritas* di Dante. L'analisi dei testi in cui si sviluppa l'angelologia albertiana fa emergere l'importanza e la novità del suo commento a *De coelesti hierarchia*[7].

Ma se è così, non c'è differenza nel grado di beatitudine fra anima ed anima, nel senso che quelle poste più in alto più usufruiscono della beatitudine? Grazie soprattutto alle spiegazioni di Piccarda Donati e di Giustiniano, Dante comprende che le cose stanno diversamente. Tutti i Santi, qualunque sia il grado della loro gloria,

s'acquietano nella giustizia di Dio, conformandovi il proprio volere: I Santi non altro amano che Dio, non altro cercano che la sua volontà, la sua giustizia, come fine (cfr. *Epist.* VIII 7); ma Dio, nella sua giustizia, dà loro differente grado di gloria. Essi, amando sopra tutto Iddio, non possono non amare ciò che Dio fa, perchè tutto ciò ch'Egli fa è giusto (e tanto è giusto quanto alla sua giustizia consuona: XIX 88). Il criterio generale è ancora la Giustizia: ognuno ha ciò che ha avuto la potenzialità di avere ed in funzione dei meriti conseguiti. Si tratta qui del delicato problema del rapporto fra libero arbitrio e predestinazione: l'Alighieri adotta una soluzione "francescana", tale da rendere conto anche della giustizia della dannazione, della *reprobatio*. Allora Dante capisce che dovunque in cielo c'è paradiso, anche se la grazia divina non è uniforme. La grazia, da cui dipendono i meriti, è diversamente distribuita, quindi in sé anche la beatitudine è oggettivamente eterogenea; ma ciò non eclissa la beatitudine, cioè l'appagamento, perché il *lumen gloriae*, cioè la *consummatio* della grazia, implica la consonanza tra volere umano e volere divino e in quanto tale presiede alla visione divina. Ogni «mansione» è la felicità di ogni beato: egli non ha ragione di volerla cambiare, quindi è perfettamente appagato.

La spiegazione presuppone quale fattore chiave la giustizia, mentre Piccarda aveva accentuato soprattutto l'amore: in prospettiva ultraterrena, sono due facce della stessa medaglia. Procurando lo stato di gloria la *consummatio* del *lumen gratiae iustificantis* (e dell'*habitus* della carità), «rectitudo iustitiae limitat appetitum naturale, ut non ultra appetat quam gratia promeruit» (Bonaventura, *In Sent.* II, d. 9 a. un. q. 3). Se ne conclude che la beatitudine si fonda sull'atto conoscitivo (che soppianta l'*obscuritas* della fede), ma esige anche la piena concordanza di volere: Dio è conosciuto «quantum est ex parte videntis» (non *totaliter*), ma ciò non genera insoddisfazione, in quanto l'appetito umano è determinato e definito da quello stato di giustizia che soltanto «in patria» è conseguibile. «Nullus participat [Deum] in summo simpliciter, sed in summo sibi; quilibet enim tantum participat, non quin possit participare plus, sed non plus ab ipso, quia non potest ultra proficere et contentus est omnino eo statu, quem habet» (*In Sent.* IV, d. 49 p. I a. un. q. 6).

Ciò significa che Dante esprime perfettamente il senso della libertà cristiana (soggezione a Dio): la facoltà di scelta (libero arbitrio) è indiscutibile, ma è sempre soggetta all'errore, che diviene inevitabile se il peccato originale è determinante. I beati, invece, non sbagliano più, anzi non *possono* sbagliare, essi che oramai godono della condizione ottimale del *non posse peccare*. Dante definisce il libero arbitrio quale massimo dono conferito agli uomini da Dio. Il dono è gratuito, e più conforme alla bontà divina; la libertà è la dote divina per eccellenza, che nemmeno Dio può togliere all'uomo. Dopo la Caduta, l'uomo ha perso la libertà effettiva, cioè la capacità di agire senza condizionamenti materiali, ma ha mantenuto, sia pure in modo stentato, la libertà dell'arbitrio, la capacità di scelta, che può talora condurre alla salvezza: una cosa è la libertà *a coactione*, altra quella *a servitute*. L'Aquinate dichiara: «Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non

quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem, quae est a culpa et a miseria» (ST I, q. 83 a. 2). Premessa importante del ragionare dantesco qui è *De gratia e Libero Arbitrio* di Bernardo di Chiaravalle. *Mon.* I xii 6: «hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum – sicut in Paradiso *Comedie* iam dixi – quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii». Si tratta comunque di una dura conquista, a pochi disponibile, che nell'aldilà porterà il volere umano ad essere coincidente con quello divino, *sì come rota ch'igualmente è mossa* (XXXIII 144): così giungeremo alla vera libertà, quella basata sul *non posse peccare*, distinta sia dalla condizione adamitica (*posse non peccare*) sia da quella terrena (*non posse non peccare*). Data questa condizione, è necessario risalire per i gradi dell'essere per giungere alla giustificazione. È facile cadere, ed ogni volta è indispensabile, tramite contrizione e soddisfazione, ritornare allo stato di assoluzione: è ciò che ha fatto Dante, usufruendo dell'aiuto della grazia. Nel trattato politico, si parla della libertà effettiva, che si ha grazie al proficuo utilizzo dell'arbitrio come libertà di scelta. Il fattore politico è talmente importante, per l'Alighieri (come si evince dal *Paradiso* stesso), che egli escogita il "suo" Limbo: la soggezione alla legge politica è una condizione, ma solo una condizione, della vera *subiectio Dei* che si ha soltanto con la giustificazione. È tuttavia una condizione che consente di evitare per l'eternità le pene fisiche, come attesta il caso di Virgilio, "poeta inconsapevole".

3. *Ineffabilità*. Da tutto ciò deriva che il poeta non può che esprimersi per metafore, colmando l'inevitabile penuria linguistica: nella *Epistola XIII* (84) si parla appunto di *assumptio metaphoris* (cfr. *Par.* IV). Anche quando il contenuto della visione non può tornare alla mente, resta tuttavia la sua enorme carica emotiva. Solo convertendo in immagini le divine specie intelligibili il pellegrino potrà ricordare e poi esprimere a parole le impressioni superstiti di un'esperienza vissuta al di là del sensibile. La metafora è così l'unico strumento per fissare i labili dati sensibili della memoria abbandonata dall'intelletto. Spesso il poeta parla del tema dell'ineffabilità del Paradiso: insieme ad esso ha luogo l'invito al lettore a credere nella realtà di questo mondo ultraterreno "visto" dal poeta. Egli è consapevole che, malgrado tutte le sue risorse di poeta, il lettore non potrà mai immaginarlo, cioè raffigurarlo con i consueti schemi percettivi e linguistici. Questo perché il poeta gode di una capacità visiva superiore, che rende la sua impotenza non impari allo scopo (ammirare la realtà), ma incapace di rappresentarla con mezzi oggettivi e condivisi: è l'effetto del *trasumanare*, che tuttavia suppone ancora schemi spazio-temporali, al contrario della "divinizzazione".

Ad un certo momento Dante comprende di stare oltrepassando le capacità naturali: gli occhi gli si accendono di una *novella vista* (XXX 58), Questa non acuisce semplicemente la *virtute* di Dante, non la "trasumana", ma la sostituisce. È il *lumen gloriae*, che contraddistingue tutti i beati: grazie a tale luce, il viatore entra in un

nuovo mondo, ove la conoscenza è intellettuale e trasvaluta l'apparenza sensibile, la quale quindi è difficilmente rappresentabile con i comuni mezzi linguistici. La *nuova vista* consente a Dante di vedere con l'occhio della mente cose invisibili ed intelligibili, e di vederle in maniera immediata. Ora egli vede un raggio di luce immateriale che si materializza in un punto della superficie del nono cielo: il raggio emanato dal punto divino si riflette sul Primo Mobile e questa riflessione trasmette ad esso vita e potenza. Qui ha luogo il nesso tra il corporeo e l'incorporeo e l'incorporeo si fa visibile: lo stesso punto luminoso comunica l'essere a tutto l'universo. L'Empireo, quindi, è la stessa luce divina che si riflette sul nono cielo. La luce tramite la quale il creatore divino si manifesta alle creature non può essere altro che il *lumen gloriae*, l'essenza della visione beatifica. Tale luce, infusa nell'intelletto creato (ottenuta mediante amore e desiderio) lo rende deiforme, conforme all'essenza divina. L'Empireo è al di fuori dello spazio e del tempo, non è toccato dalle leggi fisiche: mentre entro il Primo Mobile, cioè nello spaziotempo, la visione del pellegrino è ancora limitata da un *mezzo* (XXVII 73-75), nel canto XXXI, nell'Empireo, l'immagine di Beatrice, per quanto incommensurabilmente "distante", *non discendea a me per mezzo mista* (v. 78). Siamo infatti nell'ambito della conoscenza *per species*, in cui l'immagine non è costruita attraverso gli organi corporei, ma immediatamente presente all'intelletto; i sensi sono quindi spiritualizzati, le immagini sono in primo luogo prodotto intellettuale.

Dante, come è noto, ha nell'ultima fase del viaggio un "cicerone" d'eccezione: san Bernardo; questi gli dice (XXXII 142-144): rivolgeremo gli occhi al primo amore, a Dio, ponendo in primo piano il lato affettivo dell'esperienza, penetrando *quanto è possibil* nel suo fulgore. È grazie alla *caritas*, perciò, che è possibile penetrare in Dio, seguendo o risalendo il suo raggio, secondo motivo bernardino e bonaventuriano: è la *caritas* che segna caratteristiche e limiti, compresi quelli cognitivi (e linguistici), della creatura. Scrive il Dottore Serafico: «Rectitudo enim mentis consistit radicaliter in amore» (*In Sent.* II, d. 3 p. II a. 3 q. 1). Come detto, la rettitudine della giustizia limita l'appetito naturale, quindi i limiti di conoscenza non impediscono la beatitudine, anzi è il tipo di questa che caratterizza quella. L'espressione limitativa *quanto è possibil* è resa obbligata dalla persistente divaricazione tra finito ed infinito, che segna la differenza tra uomo e Dio.

Nell'ultimo canto, Dante dice:

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che 'l parlar mostra, ch'a tal vista cede,
e cede la memoria a tanto oltraggio. (VV. 55-57)

Ciò che vidi – chiarisce il poeta – supera ciò che posso dire, che così viene meno, come la memoria viene meno a qualcosa che le è superiore (*oltraggio*). Dante vuol dire che ormai il suo linguaggio è incapace di riferire; durante l'ascesa dei

cieli esso ha avuto materiale su cui lavorare, oggetti visibili da rappresentare, anche se si tratta di oggetti che superano le capacità normali, essendo adeguati a facoltà “trasumanate”. Ma ora, nell’Empireo, risalito il raggio divino, sensi e memoria sono inutili e vuoti: non c’è nulla da raffigurare, anche se resta il gusto della dolce sensazione, per cui le metafore risultano indispensabili a chi vuol continuare in qualche modo a narrare. Ciò pone nel massimo rilievo il ruolo della poesia, che lavora per metafore, conferendole di conseguenza un’importanza che neanche filosofia e teologia possono avere (è una nota polemica di Dante contro l’approccio tomista). L’esperienza di “vedere Dio” è quindi inesprimibile.

Prima dell’ultima visione, quella suprema, una duplice dichiarazione di ineffabilità: in primo luogo le parole sono inadeguate al *concetto* che si vorrebbe esprimere; in secondo luogo, questo è a sua volta insufficiente (non basta dire “poco”) rispetto alla realtà contemplata. Il classico nesso *vox-intellectus-res* è così distrutto: dalla parola al concetto c’è un abisso, ed altrettanto abissale è la distanza fra il concetto e la “cosa”. Solo la poesia è in grado di dire qualcosa, ma il poeta non può che riferire quanto ricorda, che è ben poca cosa. Nell’intelletto di Dante è rimasto un vago ricordo non riducibile a una precisa formulazione logico-razionale, sufficiente tuttavia a dargli la misura della incommensurabile distanza da ripercorrere per arrivare alla verità speculativa allora “intelletta”. C’è, insomma, l’idea della cosa, ma la cosa in sé, nel suo vero essere, è «cessante» (XXXIII 61).

Dopo la visione dell’universale *nodo* del creato, Dante ha finalmente l’ultima visione, quella dell’Incarnazione: tre cerchi si interconnettono.... *Tre giri | di tre colori e d’una contenenza, | e l’un dal’altro come iri da iri | pareo riflesso* (XXXIII 116-119). Il secondo cerchio sembrava avere dipinta al suo interno, col suo stesso colore, la sembianza umana. Riccardo di san Vittore: «Certe radius solis de sole procedit et de illo originem trahit, et tamen soli coevus existit. Ex quo enim fuit, et de se radium producit et sine radio nullo tempore fuit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coevum, cur non habeat lux illa spiritualis et inaccessibleis radium sibi coaeternum?» (*De Trinitate* I 9). E Bonaventura nell’*Itinerarium*: «Illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaequalem, consubstantialem et coaeternalem». Quindi «ille qui est imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura suae substantiae eius, qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum» (II 7). È la rappresentazione di un mistero: una immagine che ha il medesimo colore del fondo è infatti indistinguibile e dunque non rappresentabile; tuttavia è vista dal pellegrino, le cui facoltà eccedono di gran lunga quelle comuni, e si spingono dunque a contemplare la *similitudo* tra uomo e Dio: *Phil.* II 7: «Formam servi accipiens» (Scartazzini). La innocenza conduce perciò alla deificazione: l’uomo non è Dio, ma è tuttavia ciò che Dio è, donde la raffigurazione paradossale del Verbo incarnato.

Dante si sente come il *geomètra* che si concentra tutto nel problema di misurare il cerchio, ma non riesce a trovare il principio di cui ha bisogno. Il problema era noto agli studiosi medievali: il *principio* che mancava era l'esatta misura del fattore per cui bisognava moltiplicare il diametro per avere la circonferenza (il π , anche oggi numero indefinito); conoscere tale rapporto voleva dire poter costruire un quadrato di superficie identica a quella del cerchio dato. *Convivio* II xiii 27: «lo cerchio per lo suo arco è impossibile a quadrare perfettamente, e però è impossibile a misurare a punto»; e cfr. *Mon.* III iii 2: «geomètra circuli quadraturam ignorat». Si tratta in sostanza di un problema epistemologico, cioè del modo in cui il cerchio, figura dell'eternità o del divino, potrebbe essere correlato al quadrato, figura della finitezza o dell'umano. Si tratta di un rapporto solubile soltanto superando l'ambito terreno e della scienza terrena, a favore di una comprensione o intuizione non definibili razionalmente, ma solo capaci di cogliere (grazie alla volontà) l'infinito. Di fronte ad un dato "impossibile", perciò, intelletto e fantasia devono cedere: la contraddizione può essere superata solo col silenzio della ragione (del linguaggio).

La fine del poema registra il fallimento dell'*alta fantasia*, la quale non può perciò fornire all'intelletto alcuna rappresentazione. Rotto il vincolo con la *fantasia*, l'intelletto opera allo stato puro, come quello degli angeli, «sustanze separate da materia». Si legga *Conv.* III iv 9: «nostro intelletto, per difetto della virtù dalla quale trae quello ch'el vede, che è virtù organica, cioè la fantasia, non puote a certe cose salire (però che la fantasia nol puote aiutare, ché non ha lo di che), sì come sono le sustanze partite da materia; le quali, *etsi* alcuna considerazione di quelle avere potemo, intendere non le potemo né comprendere perfettamente». Cessazione di fantasia vuol dire cessazione di memoria, e documento del fatto non è il distinto ricordo, ma la "passione". Tuttavia il viaggiatore ha ormai raggiunto il suo scopo, che è quello di entrare in piena sintonia con Dio: il suo desiderio e la sua volontà sono mosse, come una ruota che si muove di moto uniforme, da quello stesso amore che muove sole e stelle, cioè dall'amore dell'universo che lo fa muovere verso Dio. In tal modo Dante non si identifica con Dio, ma è divino: la sua volontà è una con quella divina, il suo sapere è realizzato e posto entro questi limiti.

[1] Ugo di San Vittore, *De arca Noe morali* 1 3.

[2] John Carroll, ad *Par.* I 49-64.

[3] B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967², p. 200).

[4] C. Moevs, *The Metaphysics of Dante's Comedy*, Oxford UP, 2005, p. 26).

[5] J.A. Mazzeo, *Structure and Thought in the Paradise*, Cornell UP, 1958, p. 72.

[6] *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1940, p. 334.

[7] D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Firenze, Olschki, 2006.