

45, Nuova Serie  
gennaio-giugno 2015  
anno LVI

# L'ALIGHIERI

*Rassegna dantesca*

Direttori: Saverio Bellomo, Stefano Carrai, Giuseppe Ledda



Angelo Longo Editore  
Ravenna

«L'Alighieri»  
Rassegna dantesca

45 - Nuova Serie  
2015

*Direzione*

Saverio Bellomo, Stefano Carrai, Giuseppe Ledda

*Redazione*

Luca Lombardo, Nicolò Maldina, Anna Pegoretti, Filippo Zanini

*Comitato d'onore*

Robert Hollander, Mario Marti,  
John Freccero, Karlheinz Stierle

*Comitato scientifico*

Zygmunt G. Barański, Teodolinda Barolini, Lucia Battaglia Ricci,  
Simon A. Gilson, Bodo Guthmüller, Emilio Pasquini,  
Jeffrey T. Schnapp, Luigi Scorrano, John Scott

I collaboratori sono pregati di inviare copia del loro contributo  
(sia per attachment che per posta) al seguente indirizzo:

Giuseppe Ledda - Università di Bologna

Dipartimento di Filologia classica e Italianistica

Via Zamboni 32 - 40126 Bologna - Italia (e-mail: [giuseppe.ledda@unibo.it](mailto:giuseppe.ledda@unibo.it))

I volumi per eventuali recensioni debbono essere inviati a

Giuseppe Ledda, vedi indirizzo sopra

*Abbonamenti e amministrazione:* A. Longo Editore - Via Paolo Costa 33 - 48121 Ravenna

Tel. 0544.217026 Fax 0544.217554 [www.longo-editore.it](http://www.longo-editore.it)

e-mail: [longo@longo-editore.it](mailto:longo@longo-editore.it)

***Abbonamenti***

*Abbonamento 2016 Italia* (due fascicoli annui):

CARTA € 50,00 ONLINE € 75,00 CARTA + ONLINE € 80,00

*Abbonamento 2016 estero* (due fascicoli annui):

CARTA € 70,00 ONLINE € 75,00 CARTA + ONLINE € 100,00

I pagamenti vanno effettuati *anticipatamente* con assegno

o con versamento sul ccp 14226484

oppure con carta di credito (solo Visa o Mastercard) e intestati a Longo Editore - Ravenna

I contributi pubblicati su «L'Alighieri» sono soggetti al processo di **peer review**. Ogni contributo ricevuto per la pubblicazione viene sottoposto, in forma rigorosamente anonima, alla lettura e valutazione di due esperti internazionali, esterni alla direzione della rivista.

ISBN 978-88-8063-819-3

© Copyright 2015 A. Longo Editore snc

All rights reserved

Printed in Italy

45, Nuova Serie  
gennaio-giugno 2015  
anno LVI

# L'ALIGHIERI

## *Rassegna dantesca*

fondata da Luigi Pietrobono

e diretta da Saverio Bellomo, Stefano Carrai e Giuseppe Ledda

### SAGGI

- Saverio Bellomo 5 L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero:  
«a rischio di procurarci un dispiacere»  
Franziska Meier 21 Educating the Reader: Dante's *Convivio*  
Serena Vandi 35 Dante in Gadda: lirismo "ricombinante"  
ne *La Madonna dei Filosofi*

### LECTURAE DANTIS

- Sabrina Stroppa 71 «De his qui in fine poenitent» (*Purgatorio* v)  
Roberto Rea 103 Memorie di un lussurioso.  
Lettura del canto XXVI del *Purgatorio*

### NOTE

- Giorgio Inglese 129 Prospettive dantesche. Postilla  
Veronica Albi 133 Una possibile interpretazione di *Inferno* VIII-IX:  
i canti infernali della superbia  
Roberto Rea 143 Risposta a Paola Allegretti

### RECENSIONI

- Lorenzo Dell'Oso 149 Rec. a Paola Nasti e Claudia Rossignoli, *Interpreting  
Dante. Essays on the Traditions of Dante Commentary*  
Alessandra Forte 154 Rec. a Valerio Marucci e Valter Leonardo Puccetti,  
*Lectura Dantis Lupiensis*, vol. 1  
Giulia Gaimari 157 Rec. a Justin Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*  
Vincenzo Bianco 162 Rec. a Emilio Pasquini, *Fra biografia ed esegesi:  
crocevia danteschi in Boccaccio e dintorni*  
(«Lecture classensi», vol. 42)  
Bianca Maria Da Rif 165 Rec. a *Inferno dantesco illustrato*  
da Alberto Bolzonella, testi di Giuseppe Iori

SABRINA STROPPA

(Università di Torino)

«DE HIS QUI IN FINE POENITENT» (PURGATORIO V)\*

ABSTRACT

La lettura analizza la sequenza iniziale del canto v del *Purgatorio*, contenente il rimprovero di Virgilio a Dante, per mostrare come il mutamento nella disposizione d'animo e nel modo di camminare del personaggio Dante dipenda strettamente dalla profonda coerenza di quel rimprovero con la materia del canto, ovvero il problema di coloro che si sono pentiti in punto di morte. Richiamando le fonti, rintracciate principalmente nei commenti duecenteschi alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, sullo sfondo della fissazione storica del sacramento della penitenza con il Concilio Laterano IV, l'autrice mostra come sul pentimento *in extremis* i teologi ragionassero nei termini di un'opposizione tra misericordia e giustizia divina, che è anche il tema dei canti dell'Antipurgatorio dantesco; e che prostrarre il pentimento fino all'ultima ora della vita fosse percepito come atto possibile ma *periculosissimum*. In questa prospettiva assume un nuovo senso l'insistenza di Dante sulla narrazione delle morti cruento di Jacopo del Cassero e Buonconte da Montefeltro, e diventa problematica l'interpretazione della «lagrimetta» che assicura a Buonconte la salvezza.

This paper analyses the initial sequence of *Purgatory* Canto v, which includes Vergil's reproach to Dante. The author's purpose is to explain how the change of character-Dante's mood and pace of walking depends closely on the strong consistency of that reproach with the topic of Canto v, concerning those who repented before death came upon them. In tracking down sources in thirteenth-century commentaries on Pietro Lombardo's *Sententiae*, the author cites them within the context of the formalisation of the sacrament of penance by the Fourth Lateran Council. Her intent is to point to how theologians' arguments about *in extremis* repentance were based on the opposition between mercy and God's justice, which is also the subject of the cantos of Ante-Purgatory. Furthermore, the author suggests that the act of prolonging repentance to the last moment of life was seen as possible, but also perilous. From this point of view, Dante's insistence on the story of Jacopo del Cassero and Buonconte da Montefeltro's bloody deaths acquires new meaning. Additionally, the interpretation of the «lagrimetta» ('a little teardrop') that ensures Buonconte's salvation becomes more problematic.

\* Il saggio rappresenta la versione rielaborata di una *Lectura Dantis* pronunciata presso il Dipartimento di Studi Umanistici l'8 gennaio 2014, nell'ambito delle letture dantesche torinesi *Per correr miglior acque. Purgatorio*, organizzate da un gruppo di studenti in collaborazione con il collega Donato Pirovano. Li ringrazio per avermi sollecitata a ragionare sul tema, così come ringrazio Giuseppe Ledda per avermi offerto di pubblicare il saggio in questa sede, e Giampiero Tulone per averne seguito l'elaborazione fin dalla prima stesura.

I lettori storici del canto quinto del *Purgatorio* ne hanno sufficientemente messo in luce i caratteri: da Mario Puppo, che ne rilevava la struttura eccezionalmente «salda e conclusa», con due parti di estensione equivalente suddivise in tre sezioni ciascuna, a Michelangelo Picone, che vi riscontrava un'articolazione comune ai canti dell'Antipurgatorio: nella prima metà del canto il «racconto primario», con le vicende del viaggio, i relativi problemi teologici e gli agganci strutturali in avanti e indietro, nella seconda il «racconto secondario», ovvero gli incontri con le anime, «perfettamente conclusi nei limiti testuali ad essi assegnati»<sup>1</sup>. Richiamo rapidamente la distribuzione dei versi, perché vi farò riferimento nel corso della lettura: la prima parte comprende la sosta di Dante e la conseguente rampogna di Virgilio (7 terzine, vv. 1-21); l'incontro con i morti di morte violenta, che avanzano cantando il salmo *Miserere* (8 terzine, vv. 22-45); l'autodefinizione delle anime e la richiesta di riconoscimento e intercessione (6 terzine, vv. 46-63). Nella seconda parte parlano Jacopo del Cassero, Bonconte da Montefeltro e la Pia, con narrazioni di estensione diseguale (rispettivamente 7, 15 e 2 terzine, più il verso di chiusura).

Tornare ancora su un canto che è tra i più arati della *Commedia* parrebbe inutile, se non fosse che il problema del pentimento *in articulo mortis* mi sembra passibile di ulteriori precisazioni di significato e di contesto. Si pensi alla «lagrimetta» che garantisce la salvezza di Buonconte (*Purg.* v, 107): chiara nel suo senso di opposizione tra un moto di contrizione brevissimo, eppure sufficiente alla salvezza, raffigurato nella misura scarsissima della lacrima, e la gran massa d'acqua che inutilmente il diavolo le oppone, quella lacrima resta, mi sembra, da indagare nella sua relazione con la teoria della *compunctio*, o *contritio*, che non è solo lo sfondo dottrinale, ma anche il fondamento del Purgatorio dantesco<sup>2</sup>; e nel significato esemplare incarnato dalle tre anime purganti.

Non ci si può esimere dal confrontare il destino di Buonconte con quello, rovesciato, di suo padre, Guido da Montefeltro, la cui anima era stata egualmente contesa *post mortem*. Le due cosiddette dispute – su quella infernale non addurrò la cospicua bibliografia – sono segnate dal silenzio del bene e dai discorsi del male:

<sup>1</sup> M. PUPPO, *Il canto v del «Purgatorio»*. *Lectura Dantis Scaligeri*, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 5-6; e M. PICONE, *Canto v*, in *Lectura Dantis Turicensis*, a cura di G. Güntert e M. Picone, *Purgatorio*, Firenze, Cesati, 2001, pp. 71-83. Fitti sono i riferimenti virgiliani ricorrenti in questo canto e in quelli contigui, gravitanti essenzialmente intorno alla figura di Palinuro e al problema della sua sepoltura; la situazione stessa di *Purg.* v assuona con quella in cui, nell'*Eneide*, nella folla di anime insepolti Enea ne distingue tre, con le quali parla: cfr. D. PICCINI, *Il canto dei morti «per forza»*. *Letture di «Purgatorio»*, v, in «Rivista di Studi danteschi», XII (2012), pp. 3-33, alle pp. 11 e 26. La lettura di Piccini comprende una bibliografia ampia e aggiornata sul canto, e una puntuale ricapitolazione delle posizioni critiche novecentesche su di esso: rinvio dunque a quelle pagine per una visione complessiva di *Purg.* v.

<sup>2</sup> Non toccherò qui il canto IX, per il quale mi limito a rinviare alla lettura storica di E. RAIMONDI, *Analisi strutturale e semantica del canto IX del «Purgatorio»* [1968], poi in Id., *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 95-122; poi E. ARDISSINO, *Tempo liturgico e tempo storico nella «Commedia» di Dante*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, sopr. pp. 81-88; G. CIAVORELLA, «Purgatorio» IX: il sogno, Lucia, e l'angelo portiere, in «L'Alighieri», XLIX n.s. 31 (2008), pp. 43-76 (sopr. p. 63 e ss.), nonché la recentissima lettura di G. LEDDA, *Sulla soglia del Purgatorio: peccato, penitenza, resurrezione*, in «Lettere Italiane», LVI (2014), pp. 3-36, con discussione della bibliografia pregressa.

sia il diavolo di *Inf.* XXVII che quello di *Purg.* V ragionano o accusano, mentre nulla dicono san Francesco, clamorosamente destinato a tornarsene a mani vuote, e l'angelo che invece si impossessa serenamente dell'anima di Buonconte (da cui il ritornare di espressioni analoghe, nelle parole dei due diavoli: «Non portar» vs «Tu te ne porti»). Nel suo commento, Charles Singleton giustamente adduceva, per il caso di Buonconte, un luogo del commento di Bonaventura al quarto libro delle *Sentenze* in cui si parla di uno «spiritus bonus» e uno «spiritus malus» che «assistunt» l'uscita dell'anima dal corpo, emettendo una sentenza secondo verità («Credendum est [...] tunc secundum veritatem ferri sententiam») in base alla quale l'anima viene recata o in cielo (o in Purgatorio) o all'Inferno; in un passo di un suo sermone *De Sanctis Angelis*, poi, Bonaventura, poggiando sul «proelium magnum in coelo» di *Apoc.* 12, 7, commenta che tale *proelium* accade ogni volta che un uomo muore, giacché i demonii tentano di «animas secum portare» (in ombra, probabilmente, al replicato «portare» dantesco)<sup>3</sup>.

Nel nostro caso, tuttavia – in entrambi i casi – è difficile ravvisare i termini esatti di una disputa, come vengono normalmente definiti i due episodi, o di un *proelium magnum*<sup>4</sup>. Non c'è contraddittorio. Anzi, nel caso di *Purg.* V, il diavolo rivolge all'angelo la domanda cruciale e si dà la risposta da sé: «O tu del ciel, perché mi privi? / Tu te ne porti [...] / per una lagrimetta». In latino sarebbe qualcosa come *quare? ... quia*<sup>5</sup>. Pare dunque la semplice affermazione di un diritto – quello

<sup>3</sup> Cfr. Singleton, commento a *Purg.* V, 104-05. Sulla lotta col diavolo per il possesso dell'anima mi limito a menzionare la lettura recente di S. SARTESCHI, *Canto di Guido da Montefeltro o di Bonifacio VIII? Lettura di «Inferno» XXVII*, in «L'Alighieri», LIII, n.s. 39 (2012) pp. 91-108, in part. 101-06, che indica la diffusione «soprattutto a livello popolare» della disputa tra demoni e angeli per il possesso dell'anima (p. 104). Il tema dei «diritti» accampati dal diavolo compare tuttavia già nei Padri e negli Atti dei martiri, e viene consegnato al medioevo ad esempio da Gregorio Magno: cfr. A.C. RUSH, *An Echo of Classical Antiquity in Saint Gregory the Great: Death [as] a Struggle with the Devil*, in «Traditio», III (1945), pp. 369-80; si parla però in genere, occorre precisare, della lotta nel momento della morte: si veda un passo delle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio, I, 12, 7, sul ricco Crisaorio che «ad extremum veniens, eadem hora qua iam de corpore erat exiturus, apertis oculis vidit tetos et nigerimos spiritus coram se assistere, et vehementer imminere, ut ad inferni claustra se raperent» (p. 372); o la preghiera contenuta nella *Passio Sancti Bonifatii*, 13: «Domine Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, adesto in adiutorium mihi famulo tuo, et mitte Angelum tuum, et suscipe in pace animam meam, ut non impediat me pestifer et interfector draco sua malignitate, et ne suadeat me in fallacia sua» (p. 375, con il commento di Rush: «The rôle of the angel was to assist the dying, ward off the attacks of the devil, and then bear the soul to heaven»); cfr. anche ID., *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, The Catholic University of America Press, 1941, pp. 36-43; J. RIVIÈRE, *Mort et démon chez les Pères*, in «Revue des Sciences religieuses», X (1930), pp. 577-621; P. BROWN, *The Decline of the Empire of God. Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages*, in *Last Things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, ed. by C. Walker Bynum and P. Freedman, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000, pp. 41-59 (e note, pp. 277-83), a p. 43. Sintetica bibliografia di riferimento per la contesa su Guido da Montefeltro in PICCINI, *Il canto dei morti "per forza"* cit., p. 25 in nota.

<sup>4</sup> Si legga ad esempio in PICONE, *Canto V* cit., p. 77: «questa volta l'angelo vince la sua battaglia col diavolo, riuscendo a strappargli l'anima di Buonconte, che altrimenti sarebbe stata destinata all'Inferno». Ma nel testo dantesco non c'è traccia di una «battaglia» in atto, bensì solo il gesto dell'angelo di «prendere» l'anima.

<sup>5</sup> Quasi la stessa cosa nell'episodio infernale: «Venir se ne dee giù [...] / perché diede 'l consiglio frodolente», con la coda dell'invalidità dell'assoluzione papale preventiva (*Inf.* XXVII, 115 ss.).

del diavolo nel primo caso, quello di Dio nel secondo –, olímpicamente esercitato di fronte a un'anima che ha già perso o vinto: i discorsi dei due diavoli non fanno che registrare uno stato di fatto già concretizzato al momento della morte dei due uomini<sup>6</sup>, tanto che si potrà dire, paradossalmente, che nel caso di Guido «il diavolo è strumento della giustizia divina»<sup>7</sup>. Nel caso di Buonconte, ciò che garantisce l'intervento dell'angelo in suo favore è, appunto, la «lagrimetta».

### 1. *La rampogna di Virgilio*

Tutto il ragionamento che faremo sulla conversione in punto di morte ha come sfondo la parte iniziale del canto, contenente una rampogna di Virgilio apparentemente «sproporzionata» rispetto al motivo che la genera, ossia il breve indugiare di Dante di fronte alle anime che lo guardano con meraviglia (*Purg.* v, 1-21). L'annotazione della sproporzione è luogo comune dei commenti moderni, a partire dal Tommaseo, mentre non sussiste presso gli antichi<sup>8</sup>. I primi canti del *Purgatorio* sono in effetti quelli in cui emerge la necessità di non *stare* più, ma di camminare senza fermarsi. La domanda di Casella, nel secondo canto, «però m'arresto; ma tu perché vai?» riecheggia nella voce del coro del canto quinto: «deh, perché vai? deh, perché non t'arresti?» (v. 51). La necessità di non fermarsi rimbalza di canto in canto e di guida in guida, trasmettendosi dalla rampogna di Catone nei confronti della *negligenza* e dello *stare* degli «spiriti lenti», che egli sprona e sferza a «correre al monte» (II, 121-22), alla rampogna di Virgilio a Dante. Si tratta del segno di una condizione ultraterrena radicalmente mutata rispetto allo scenario dell'imbuto infernale, tanto che occorre far ben capire che da qui è necessario mettere in atto un atteggiamento diverso, che faccia seguire gli atti, ovvero il camminare senza fermarsi, alla mutata disposizione di spirito. La cosa appare tanto più urgente da osservare in quanto siamo tra i negligenti, la cui pena consiste appunto tutta in questa «sosta», in questa forzata inattività<sup>9</sup>. Per questo inizia a replicarsi un termine chiave

<sup>6</sup> Implicitamente a questo si riferisce Michelangelo Picone quando nota, riferendo il senso della disputa agli ultimi atti dei due personaggi prima di morire, che Guido si perde per il ricorso *in extremis* a «una logica cavillosa e [...] a una parola falsa», mentre Buonconte si salva per «una parola vera emessa assieme all'ultimo respiro» (*Canto v* cit., p. 76).

<sup>7</sup> F. TATEO, «*La divina giustizia*»: *divagazioni su un percorso della «Commedia»*, in «L'Alighieri», XLIX, n.s. 32 (2008), pp. 17-26, a p. 22.

<sup>8</sup> Si veda M. RODDEWIG, «*Purgatorio*» *v* nella *esegesi antica e moderna*, in *Dante Alighieri 1985. In memoriam Hermann Gmelin*, hrsg. R. Baum und W. Hirdt, Tübingen, Stauffenburg Vlg, 1985, pp. 31-47, a p. 42. In realtà, i critici spesso non fanno altro che citare il termine, «sproporzione», per negargli validità: già Pasquazi, ad esempio, invocava l'autorità di Ernesto Parodi per giustificare la voce «alta e forte» di Virgilio che si innalza «a colpire la radice medesima dell'incoerenza e instabilità umana» (S. PASQUAZI, *Il canto vi del «Purgatorio»*, in ID., *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, Roma, Bulzoni, 1985 [1966], pp. 195-211, alle pp. 195-96). Nel suo commento Chiavacci Leonardi non respinge il termine, ma riprende il concetto per lavorarlo dall'interno: «La sproporzione tra il fatto minimo (*Li occhi volsi...*) e il suo discorso è evidente, ma non vi è sproporzione tra queste parole e la meta a cui Dante è diretto. E a questa soltanto guarda Virgilio. Qui nel *Purgatorio* ogni piccolo indugio è grave» (D.A. *Commedia. Purgatorio*, a c. di A.M. C.L., Milano, Mondadori, 1994, p. 140).

<sup>9</sup> K. FOSTER, *Dante's Idea of Purgatory, with special reference to «Purgatorio» XXI*, 58-66, in



per i regni “felici”, ovvero *disio*, che, dopo essere stato assegnato ai filosofi e ai poeti antichi come lutto eterno – nelle parole tragiche di Virgilio<sup>10</sup> –, compare poi, nel coro delle anime, come chiamata dall’alto (v. 57 «del disio di sé veder n’ac-cora»), e come riconoscimento del movente che spinge Dante a indirizzarsi verso la cima (vv. 85-86 «Deh, se quel desio / si compia che ti tragge a l’alto monte»)<sup>11</sup>.

Il rimprovero di Virgilio non deve essere considerato “sproporzionato” perché, oltre a essere pronunciato nel momento in cui Dante volge gli occhi indietro – ammonendolo dunque a «evitare l’errore di guardarsi alle spalle», aderendo anche solo lievemente a ciò che «i viandanti si sono lasciati ‘dietro’»<sup>12</sup> –, interviene a sanzionare, con un moto d’impazienza, la quarta sosta di Dante. La prima era coincisa con l’ascolto di Casella, che aveva coinvolto tutti, Dante, Virgilio e anche le altre anime presenti (II, 118-19 «Noi eravam tutti fissi e attenti / a le sue note»), e provocato il rimprovero di Catone (vv. 119-21) e il «rimorso» di Virgilio (inizio canto III). La seconda sosta corrisponde all’ascolto del discorso di Manfredi, al canto terzo: un ascolto i cui effetti si prolungano ben oltre il risuonare della voce<sup>13</sup>, e come tale è annotato da Dante stesso con la lunga riflessione che occupa le prime cinque terzine del canto quarto, nella quale discute, con qualche semplificazione, la teoria della pluralità delle forme sostanziali<sup>14</sup>: la topografia interiore prevede una molteplicità e distinzione delle potenze unite da continuità operativa, tale che quando una d’esse è intenta ad ascoltare e “ammirare” (cioè a prestare consenso intellettuale a ciò che ascolta), l’altra perde il contatto con la percezione e registrazione delle attività esterne: «vassene il tempo e l’uom non se n’avvede» (IV, 9). La terza sosta è segnata dall’esortazione di Virgilio al v. 137 del canto IV («Vienne omai»), con quell’*omai* detto con sfumatura di impazienza nei confronti

*Dies Illa. Death in the Middle Ages. Proceedings of the 1983 Manchester Colloquium*, ed. by J.H.M. Taylor, Liverpool, F. Cairns, 1984, pp. 97-105, a p. 100 («is all in this delay, this forced inactivity»). Ma si vedano anche le considerazioni di Pasquazi sulla diversa natura della semplice attesa delle anime alla foce del Tevere (equivalente a una “pena detentiva”) nel secondo canto, e alla attesa, presupponente una “integrazione”, dei negligenti: S. PASQUAZI, “Dove l’acqua di Tevere s’insala”, in ID., *All’eterno dal tempo* cit., pp. 169-73.

<sup>10</sup> Tragiche, nel senso chiarito da R. HOLLANDER, *Il Virgilio dantesco: tragedia nella «Commedia»*, Firenze, Olschki, 1983, sopr. pp. 129-31.

<sup>11</sup> Per il tema è ovviamente d’obbligo il rinvio al libro di L. PERTILE, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella «Commedia»*, Firenze, Cadmo, 2005; ma cfr. anche P. BOYDE, *Desire*, in ID., *Perception and Passion in Dante’s «Comedy»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 275-301; e il recente *Desire in Dante and the Middle Ages*, ed. by M. Gragnolati et al., Leeds, Legenda, 2012.

<sup>12</sup> F. TATEO, *Il politico dell’Antipurgatorio («Pg» v)*, in ID., *Simmetrie dantesche*, Bari, Palomar, 2001, pp. 107-35, a p. 108. Il monito sarà ripetuto all’ingresso del Purgatorio: cfr. *Purg.* IX, 132 (con il monito di *Lc.* 9, 62 a non *respicere retro* per essere degni del regno dei cieli); cfr. LEDDA, *Sulla soglia del Purgatorio* cit., pp. 31-32.

<sup>13</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *Canto IV*, in *Lectura Dantis Turicensis* cit., pp. 59-69, a proposito dei due gerundi di *Purg.* IV, 14 (con riferimento al commento Bosco-Reggio): «il colloquio (“udendo”) con Manfredi sarebbe [...] durato poco, mentre sarebbe rimasta a lungo la meraviglia (“ammirando”) di Dante nel vedere la differenza tra il giudizio della Chiesa (che scomunicò Manfredi) e quello di Dio (che gli concede l’espiazione dei peccati e la salvezza)» (p. 59).

<sup>14</sup> Per la discussione e la sua collocazione nell’elaborazione filosofica duecentesca rimando al saggio di Alessandro Ghisalberti appena citato, in part. pp. 60-62.

dell'indugiare di Dante accanto a Belacqua<sup>15</sup>, "caricatura del contemplativo"<sup>16</sup> (o meglio suo forzato e passivo imitatore, se si pensa a Rachele che «siede tutto il giorno», vaga «d'i suoi belli occhi», in *Purg.* XXVII, 105-06), quasi il tempo debito fosse 'ormai' abbondantemente trascorso. La quarta sosta è appunto quella dell'inizio del canto quinto: ma a questo punto Virgilio, che mostrava già con la celebre sentenza del canto III (v. 78: «ché perder tempo a chi più sa più spiace») di aver «imparato la lezione» (Singleton), ha ormai potuto percepire un'attitudine di Dante che essendo troppo spesso reiterata rischia di mutarsi in *habitus*, e va dunque sanzionata con durezza: entrando nel vivo del tema del tempo.

Al "desio" dato *eternamente* per lutto nel canto III si oppone, nel canto V, il "desio" soddisfatto, in *extremis*, da una "lagrimetta". La differenza sta primariamente nell'essere nati prima o dopo l'Incarnazione, come Virgilio stesso dirà a Sordello nel canto VII («per null'altro rio / lo ciel perdei che per non aver fè»), vv. 7-8), incarnando forse colui che «perde» nel gioco della zara<sup>17</sup>; ma anche nel buon uso del tempo che il cristiano fa in vita: anche nel momento estremo della vita. Pentirsi in *extremis*, indugiare, rinviare, può avere eccezionalmente un esito positivo, come mostreranno le anime nella seconda parte del canto; ma è atto *periculosissimum*, come dicono i teologi (lo vedremo). Dante è stretto dunque, nel canto V, tra due moniti circa il buono o malo uso del tempo: l'apostrofe severa di Virgilio, e l'indugio dei negligenti, i quali tuttavia hanno avuto la forza di volgersi a Dio negli ultimi istanti di vita.

<sup>15</sup> Cfr. PICCINI, *Il canto dei morti "per forza"* cit., p. 4.

<sup>16</sup> R.M. DURLING, *Belacqua and the Horizon of Purgatory (Canto 4)*, in *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, ed. and transl. by R.M. Durling, intr. and notes by R.L. Martinez and R.M. Durling, vol. II, *Purgatorio*, New York, Oxford University Press, 2003, *Additional Notes*, pp. 594-97, a p. 595. L'Anonimo Fiorentino narra di un'ironica risposta data in vita da Belacqua a Dante, citando Aristotele: «Sedendo et quiescendo anima efficitur sapiens».

<sup>17</sup> È la tesi di M. FRANKEL, *La similitudine della zara («Purg.» VI, 1-12) e il rapporto fra Dante e Virgilio nell'Antipurgatorio* (in *Studi americani su Dante*, a c. di G.C. Alessio e R. Hollander, intr. di D. Della Terza, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 113-43, alle pp. 115-16), che aggiunge a questa la citazione di *Purg.* VII, 25-26 («Non per far, ma per non fare *ho perduto* / a veder l'alto sol che tu disiri»), cui si somma il «dolente regno» del v. 22, che riprenderebbe il «riman dolente» dell'immagine del perdente nel gioco della zara) e di *Inf.* IV, 40-41 («Per tai difetti, non per altro rio / *semo perduti*»), dove però è forse in gioco un'aggregazione troppo ampia di voci intorno al verbo "perdere" (che comprende dunque, nella prospettiva della studiosa, anche le «perdute genti»). Anche nel resto dell'argomentazione (fondata essenzialmente su HOLLANDER, *Il Virgilio dantesco* cit., sopr. pp. 112-15, e 127) ci sono parti che non convincono: si vedano ad esempio le considerazioni sulla reazione di Dante di fronte alle parole tragiche di Virgilio e al suo chinare la fronte «turbato», che difficilmente potrà qualificarsi di «indifferenza» (p. 120): il silenzio che cala dopo il discorso di Virgilio, letteralmente inconsolabile, è la più adeguata rappresentazione dello stato d'animo del personaggio Dante, e l'incontro con una «roccia sì erta» da risultare invalicabile a chi va «sanz'ala» (III, 47 e 54) è la risposta che il regno stesso del Purgatorio dà all'estraneità di Virgilio alla salvezza, appena delineata, e quanto dolorosamente, dalle sue parole. Sulla "perdita" del cielo da parte di Virgilio si veda anche G. LEDDA, *Canti VII-VIII-IX. Esilio, penitenza, resurrezione*, in *Esperimenti danteschi. Purgatorio 2009*, a cura di B. Quadrio, Genova, Marietti 1820, 2010, pp. 71-103, alle pp. 82-83.

## 2. «Perché l'animo tuo tanto s'impiglia?»

Il rimprovero di Virgilio ha immediate conseguenze strutturali, riverberandosi nel «ritmo veloce» proprio del canto<sup>18</sup>; la sequenza dei tre racconti delle anime che si rivolgono a Dante avviene «senza interruzioni e quasi [senza] didascalie»<sup>19</sup>: Dante ha imparato la lezione. Non si ferma, non si intenerisce, non indugia. Non si ritira dal suo ruolo, né lascia che sia Virgilio a parlare<sup>20</sup>; ma ascolta e parla (brevemente) con atteggiamento nuovo, o rinnovato. Le transizioni tra i discorsi avvengono senza interventi da parte del personaggio Dante, per semplice «continuazione» di un discorso all'altro (cfr. v. 85 «Poi disse un altro»; v. 132 «seguitò 'l terzo spirito al secondo»). Dante accetta di ascoltare, per poi svolgere la funzione di intermediazione che gli è stata richiesta; ma non si ferma più<sup>21</sup>. Virgilio stesso, dopo la rampogna, gli consente di ascoltare, ma continuando a camminare (v. 45). Il celebre inizio del canto VI – su cui, ancora, la critica ha dovuto affrontare antiche perplessità su un'immagine che sembrava, come a Momigliano, «lavorata come un pezzo a sé, con una scarsa aderenza al contesto»<sup>22</sup> – si incaricherà di spiegare questo principio con l'im-

<sup>18</sup> PUPPO, *Il canto v del «Purgatorio»* cit., p. 12 (e cfr. anche a p. 9 l'elenco delle espressioni «a carattere dinamico», e a p. 20 quello di «immagini e vocaboli di movimento e di azione» ricorrenti nel canto). Poi TATEO, *Il politico dell'Antipurgatorio* cit., p. 114: «L'insistenza sulla insolita celerità di questi spiriti», ecc.

<sup>19</sup> PICCINI, *Il canto dei morti "per forza"* cit., p. 11. Che i tre racconti si svolgano «senza interruzioni» non è in realtà del tutto vero, perché a Bonconte Dante chiede notizia della sorte del suo corpo, di cui è restato ignoto il luogo della sepoltura; ma la domanda viene fatta senza accenno alcuno alle passioni civili che avevano diviso i due in vita, ovvero senza riattivare un coinvolgimento personale di Dante. Si vedano, su questo punto, le considerazioni di Michelangelo Picone sul fatto stesso che Dante «finga» di non riconoscere Jacopo e Buonconte, fatto strettamente implicato con uno dei «principi costruttivi della seconda cantica, il bisogno cioè della distanziazione dalle esperienze terrene» (PICONE, *Canto v* cit., p. 74). La voce del nemico si potrà tuttavia forse ravvisare nella descrizione della propria sorte, da parte di Bonconte, come di una fuga (cfr. v. 99): e dunque «Bonconte muore fuggendo: [...] il comandante abbandona il luogo dello scontro», lui che, a dire dei cronisti, prima della battaglia – che si combatteva con forze ghibelline troppo inferiori alle guelfe –, aveva detto al settantenne vescovo di Arezzo Guglielmo degli Ubaldini: «Se vi spingerete fin dove andrò io, voi non tornerete indietro» (F. QUARTIERI, *Un lume del cielo sui "morti per forza" [v canto del «Purgatorio»]*, in Id., *Analisi e paradossi su «Commedia» e dintorni*, Ravenna, Longo, 2006, pp. 125-31, alle pp. 130-31). La fine paradossale di colui che muore fuggendo, pur essendo condottiero valoroso e figlio di condottiero, allevato da sempre per essere uomo d'arme, corrisponde a quanto dice Dino Compagni della battaglia di Campaldino, durante la quale si videro molte inversioni della fama conosciuta: «Molti quel dì, che erano stimati di grande prodezza, furono vili; e molti, di cui non si parlava, furono stimati» (*Cronica* I.X, 43; cfr. DINO COMPAGNI, *Cronica*, intr. e commento di D. Cappi, Roma, Carocci, 2013, p. 38).

<sup>20</sup> Come accadeva nel canto XIII dell'*Inferno*, che ha numerose connessioni con il nostro (cfr. ad es. PUPPO, *Il canto v* cit., p. 21, e poi PICCINI, *Il canto dei morti "per forza"* cit., p. 14 e *passim*).

<sup>21</sup> In questa prospettiva, è da respingere l'interpretazione di Margerita Frankel secondo la quale Dante, ascoltando i racconti di Jacopo, Buonconte e Pia, «non appare toccato da nessuna di queste anime», e che anzi provi «una certa avversione per loro» (FRANKEL, *La similitudine della zara* cit., p. 131); la studiosa interpreta come distacco i silenzi di Dante, che rientrano invece in una strategia comunicativa.

<sup>22</sup> È una nota del suo commento al *Purgatorio*, richiamata da Silvio Pasquazi all'inizio della lettura *Il canto vi del «Purgatorio»* cit., p. 195, nota 1. Ancora la Frankel, nelle prime righe del suo saggio dedicato all'immagine, doveva sgombrare il campo dalla sua illustrazione come di «scenetta della vita quotidiana, ritratta con vivace realismo» (Sapegno), per poterla studiare in rapporto al contesto (FRANKEL, *La similitudine della zara* cit., p. 113).

magine di chi ha perso al gioco della zara, e «*si riman dolente*», mentre la folla se ne va col vincitore. Colui che rimane rappresenta la via scartata, la possibilità di indugio e di arresto che Dante non abbraccia più, essendo stato spronato ad agire invece come colui che «non s'arresta» (VI, 7: a ripresa definitiva della diade «deh, perché vai? deh, perché non t'arresti?») che abbiamo già citato), e, cosa ancora più importante, *si scioglie* dalla folla (v. 12), a dar compimento all'esortazione virgiliana a non lasciarsi *impigliare* da essa (v. 10). Il raccoglimento e l'avanzata, dunque, in luogo della dispersione e dell'indugio.

Ma perché il tono di Virgilio è così fermo, e che cosa gli pare inaccettabile? Il suo rimprovero riprende e colpisce, in realtà, ciò che Dante ha appena osservato in sé all'inizio del canto quarto, cioè l'esistenza di più potenze che in determinate circostanze possono essere non collaborative, ma antagoniste: all'immagine della torre che non crolla (v. 13-15) segue infatti quella del “rampollare” di un pensiero su un altro, a metaforizzare la dispersione, la moltiplicazione, la sovrapposizione dei pensieri stessi, ovvero delle volontà e dei desideri: «ché sempre l'omo in cui pensier rampolla / sovra pensier, da sé dilunga il segno» (vv. 16-17). Il “dilungar del segno” va bene inteso: è vero che Virgilio vuol far allontanare Dante da queste anime, ma non tanto perché loro caratteristica sia quella di «passare dall'uno all'altro pensiero, dall'uno all'altro interesse, rimanendo fermi senza operare»<sup>23</sup>. Questa è semmai la caratteristica dei pigri, secondo *Prov.* 13, 4: «vult et non vult piger».

Il lungo commento dall'inizio del canto quarto ci dice quale sia il vero punto, ovvero che questo ripullulare di pensieri uno sull'altro induce lo spreco del tempo, del tempo prezioso della vita: «vassene 'l tempo e l'uom non se n'avvede» (*Purg.* IV, 9)<sup>24</sup>. Da cui il richiamo di Virgilio alla fermezza, che è anche ricostituzione di sé, di un sé indiviso, frutto di potenze interiori collaborative e concorrenti, contro la dispersione: perché *periculosissimum est* non far buon uso del tempo, “non avvedersi” di come esso trascorra, e rinviare la decisione della conversione, del “ben fare”, *in finem*. La ripresa del verbo *impigliare* nel racconto di Jacopo del Cassero dall'inizio del canto (vv. 10 e 83) mostra che il rimprovero di Virgilio è motivato dalla necessità di distogliere Dante da un “impigliarsi” che può sembrare poca cosa in sé, ma che può implicare, invece, la morte. Del corpo, ma soprattutto dell'anima.

Gran parte delle anime purgatoriali, in realtà, si trova nella condizione di essersi “rivolta” a Dio al termine della vita: come faceva notare Anna Maria Chiavacci, ciò che distingue in effetti i salvati dai dannati, e che di conseguenza conferisce alla cantica il suo carattere peculiare, «non è il peccato né la sua qualità, [...] e neppure la virtù propriamente detta, ma una cosa diversa: è quello che Dante chiama *il rivolgersi a Dio*, cioè la *conversione* del cuore». E sebbene formalmente all'Antipurgatorio sia destinata l'anima «ch'attende, / pria che si penta, l'orlo de la vita», molte di queste conversioni sono “tarde”, compiute appunto sull'orlo o

<sup>23</sup> TATEO, *Il politico dell'Antipurgatorio* cit., p. 111. L'osservazione discende dalla contestazione del semplice rinvio alla fonte virgiliana (la *rupes immota*) come bastevole a giustificare l'uso dell'immagine della “torre ferma”: «Perché, infatti, se la colpa è nell'indugio, nella negligenza, l'antidoto dovrebbe essere quello della fermezza [...]?» (p. 109).

<sup>24</sup> Alla sosta di fronte a Manfredi, in effetti, Virgilio non aveva reagito; è Dante stesso a ragionarci su, indicando la responsabilità di aver fatto trascorrere il tempo senza una sua esatta commisurazione alla necessità.

lo «stremo» della vita (come nei casi di Provenzan Salvani, di Sapia, di Adriano v), e quasi eccezionalmente «prima ch'a lo stremo» (Oderisi, Guinizzelli)<sup>25</sup>. Ma diversa è la condizione di chi, pur sul limitare dell'esistenza, *decide* per la *revolutio* interiore *ad Deum*, come Sapia (*Purg.* XIII, 124-25: «Pace vollì con Dio in su lo stremo / de la mia vita»), da quella di chi improvvisamente non ha più tempo, né quasi lo spazio per decidere, per effetto di una morte violenta.

### 3. La lacrima

Veniamo al punto che più ci interroga. I commenti assegnano in genere alla lagrima di Bonconte il valore di prova dell'avvenuto pentimento dell'uomo, il segno che da solo è sufficiente a meritargli il perdono di Dio<sup>26</sup>. A commento del passo, Singleton ricordava una predica di Giordano da Pisa secondo la quale «solo una lagrima che vegna di buon cuore» riesce a spegnere e “disfare” il peccato commesso<sup>27</sup>; ma si può rinviare anche al «pentimento che lagrime spanda» di *Purg.* XXX, 145.

La lacrima sarebbe dunque il segno di un atto di contrizione, o di compunzione, secondo un'oscillazione ricorrente negli autori spirituali del XII e XIII secolo, prima che, nella teologia della penitenza, la *contritio* venga posta come prima fase della sua articolazione sacramentale, e definita come «confractio et comminutio et quasi ad pulverem redactio veteris hominis»<sup>28</sup>. Ugo di San Vittore parla ancora della *compunctio* come di ciò che, pur capace di sciogliere la durezza del cuore, è però incapace di assolvere dalla pena<sup>29</sup>; nella teologia più tarda il medesimo argo-

<sup>25</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Le beatitudini e la struttura poetica del «Purgatorio»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLXI (1984), pp. 1-29, alle pp. 10-11.

<sup>26</sup> Si veda ad esempio PUPPO, *Il canto v del «Purgatorio»* cit., p. 15: «è quell'attimo [del pentimento], è quell'invocazione che scatena la furia del demonio [...]. Una “lagrimetta” gli ha tolto l'anima»; e PICONE, *Canto v* cit., p. 77: «Ad operare il miracolo della salvezza in *extremis* di Buonconte è stata “una lagrimetta” (v. 107), che non potrà essere controbilanciata dal terribile uragano scatenato dal diavolo».

<sup>27</sup> Singleton, commento a *Purg.* v, 106-07, con citazione delle *Prediche inedite*: «E qui, cioè in questo mondo, solo una lagrima che vegna di buon cuore, di contrizione di suoi peccati, è di grande vertude; ché spegne e disfa il peccato, e quanti n'avessi, e scampati dalle pene del nInferno, e merita vita eterna».

<sup>28</sup> GUILLAUME D'Auvergne, *De sacramento poenitentiae*, cit. in C. CASAGRANDE, *Le emozioni e il sacramento della penitenza*, in *La Penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, a c. di M. Sodi e R. Salvarani, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 213-31, alle pp. 215 (con una trattazione molto efficace del concetto di contrizione nel medioevo, pp. 215-26). I due termini non sono in effetti esattamente sinonimi. La *compunctio* ha un rapporto diretto con la “puntura” del cuore che fa scaturire il pianto, secondo *Eccl.* 22, 24 («Pungens oculum deducens lacrimas»), come si può vedere nel sermone pseudoagostiniano citato sotto. Sulla fissazione di *contritio* - *confessio* - *satisfactio* come parti del sacramento si veda ad es. N. BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983, pp. 73-93.

<sup>29</sup> *De sacramentis* XIV, 1: «Impietas namque peccati ipsa rectissime obduratio cordis accipitur, quae primum in compunctione solvitur, ut postmodum in confessione peccatum ipsum, id est debitum damnationis, absolvitur»; cit. in J.-C. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médié-*

mento riguarderà la *contritio*. La compunzione è un moto spirituale strettamente associato alle lacrime nella spiritualità medievale, tanto da poter considerare come tautologia l'espressione "compunctio lacrymarum"<sup>30</sup>. La speculazione teologica riguardante la *compunctio* ha vita lunga, e non la si può qui ricordare che per sommi capi<sup>31</sup>. Tralasciando il mondo greco, tra le prime trattazioni latine si possono ricordare la lettera di Fulgenzio a Proba *De oratione ad Deum et compunctione cordis*, secondo la quale le lacrime che sgorgano dalla compunzione possono vincere il Nemico (come accade, apparentemente, per Bonconte) e acquistare all'uomo il gaudium del trionfo celeste («Lacrymae quae ex compunctione cordis veniunt, et inimicum vincunt, et nobis donum laetitiae triumphalis acquirunt»)<sup>32</sup>; e la sistemazione di Isidoro di Siviglia nel secondo libro delle *Sententiae*, che ne tratta al capitolo XII («Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrymis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii»)<sup>33</sup>. Nella *Summa de arte praedicatoria* di Alano di Lilla si trova una sovrapposizione dei termini nel capitolo *De compunctione, seu contritione*, che dopo aver ripreso la definizione di «humilitas mentis cum lacrymis» ne svolge il tema: la compunzione è uno «spirituale lavacrum internae regenerationis», un'acqua che purifica la mente, feconda l'intenzione, irriga la confessione e sazia l'anima; è uno «spirituale diluvium» che uccide la carne, cioè estingue ogni considerazione secondo la carne<sup>34</sup>. Si pensi infine, sulla scia della *amplificatio*, al sermone pseudoagostiniano del XIII secolo *De lacrymis, compunctione et poenitentia*, che esorta il monaco a coltivare la lacrima della compunzione, «aqua salutaris, felix lavacrum», nuovo battesimo<sup>35</sup> che apre il Paradiso e chiude le porte dell'Inferno:

O monache, punge oculum mentis, ut lacryma prodeat compunctionis. [...] O compunctio lacrymosa! O lacryma mentem purgans, intentionem fecundans, confessionem irrigans, animam sanctificans! Haec est lacryma sanctae compunctionis soror, quae motus illicitos exstinguit, paradisum aperit, infernum claudit, mundumque despiciere in cunctis facit. O felix lacryma! [...] O felix tabula, o vitalis navicula, per quam naufragus redire

vale (des origines à 1230), Genève, Droz, 1967, p. 68; la prima parte del volume contiene un'ampia allegazione di fonti sulla penitenza e sul contrizionismo.

<sup>30</sup> P. ADNÈS, s.v. *Larmes*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IX, coll. 287-303, col. 295; nell'opera, la voce *Contrition* rimanda a *Pénitence* (dello stesso P. ADNÈS, XII, coll. 943-1010, in part. 971-72: *La notion de contrition*); cfr. anche J. PEGON, s.v. *Componction*, ivi, II, coll. 1312-21. Sul tema cfr. P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Age. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, préf. d'A. Boureau, Paris, Michel, 2000, sopr. pp. 376-81 (*Pénitence et pleurs: de nouvelles questions*); sulle lacrime come visibile segno atteso del rimorso interiore cfr. K. WAGNER, "Cum aliquis venerit ad sacerdotem": penitential experience in the central Middle Ages, in *A New History of Penance*, ed. by A. Firey, Leyden, Brill, 2008, pp. 202-18, alle pp. 209 ss.

<sup>31</sup> Rimando a R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>32</sup> S. FULGENTII EPISCOPI RUSPENSIS *Epistola IV*, in *Patrologia Latina* LXV, col. 342.

<sup>33</sup> S. ISIDORI HISPALENSIS *Sententiae* II, 12, 1 (*PL* LXXXIII, col. 613); cit. in ADNÈS, s.v. *Pénitence* cit., col. 971.

<sup>34</sup> ALANUS DE INSULIS, *Summa de arte praedicatoria*, cap. XXX, in *PL* CCX, col. 170; cfr. A. BARTOLA, "Lacrymae" et "planctus" in Alano di Lilla, in *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 145-89, alle pp. 160 ss.

<sup>35</sup> Cfr. ADNÈS, s.v. *Larmes* cit., col. 298.

potest ad portum salutis! O aqua salutaris, per quam omne peccatum destruitur! O via, per quam ad paradisum gradimur! [...] O felix lavacrum poenitentiae lacrymarum, quod toties valet ad purgandum, quoties purgatione indiget cor humanum<sup>36</sup>!

Per restare ai fondamenti, la *Distinctio XVII* del quarto libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, riguardante appunto la confessione, richiama una delle sue fonti principali, il pseudoagostiniano *De vera et falsa poenitentia* (ci torneremo), per citarne l'attacco del paragrafo 25 sul tema dell'ostensione visibile del dolore: «Quem poenitet, omnino poeniteat, et dolorem lacrymis ostendat»<sup>37</sup>; la necessità di *ostendere ora*, secondo una peculiare lettura di *Lc 17, 14*, attraverso l'*erubescencia* o le lacrime, è del resto uno dei punti fermi del *De vera et falsa poenitentia*<sup>38</sup>. Quanto ai commenti alle *Sentenze*, nella *Quaestio V* intorno alla *Distinctio XX* del quarto libro, che come vedremo è il fondamento di ogni discorso circa il pentimento tardivo, Bonaventura si chiede *Utrum poena purgatorii ministerio daemonum infligatur*, e risponde, *contra*, che quando il diavolo comprende «certis signis» che quelle anime giuste «suae non sunt», rinuncia a vessarle e torturarle<sup>39</sup>; e tra i «segni certi» potremmo annoverare ovviamente la nostra famosa lacrima.

Ma è veramente così? Il diavolo – perché è lui che adduce il motivo della «lagrimetta» – sta emettendo un parere *pro veritate*? Si ricordi, ancora, Bonaventura: al momento della morte, «secundum veritatem ferri sententiam [credendum est]». La diminuzione spregiativa della cosa in sé, nell'ipocristico «lagrimetta», pur articolandosi poi in un contrasto paradossale con la tempesta d'acqua – non lavacro purificante, ma solo irosa acqua di natura –, induce a pensare che essa sia considerata come segno di un pentimento avvenuto *in extremis*, ma fa evidentemente

<sup>36</sup> Ps.-AUGUSTINUS, *Ad fratres in eremo*, Sermo XI: *De lacrymis, compunctione et poenitentia*, in *PL XL*, coll. 1253-55, col. 1254. Pietro di Dante, ad esempio, citava una sentenza che attribuiva ad Agostino, rintracciabile nella *Glossa ordinaria*: «Oratio Deum lenit, lacrima cogit, lacrimae faciunt Deum oblivisci iniquitatem nostrarum». Sebbene il riferimento possa legarsi alla discussione sulla possibilità di *flectere fata precando*, che sarà affrontata nel canto VI del *Purgatorio*, occorre notare che nel testo di riferimento si tratta di lacrime che intervengono durante l'orazione, dunque di lacrime che segnano l'attivarsi di un pentimento, certo, ma in un momento lungo, qual è quello dedicato appunto al rivolgimento mentale verso Dio che si compie nella preghiera.

<sup>37</sup> Mi avvalgo del testo delle *Sentenze* e della traduzione compresi nell'edizione del commento di san Tommaso: cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, e testo integrale di Pietro Lombardo*, libro IV, distinzioni 14-23, *La Penitenza e l'Unzione degli infermi*, trad. di R. Coggi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1999, p. 440. Per il *De vera et falsa poenitentia*, leggibile nel Migne tra gli opuscoli *subdititia* di Agostino, cfr. *PL XL*, coll. 1113-30, si veda C. FANTINI, *Il trattato ps. agostiniano «De vera et falsa poenitentia»*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», I (1954), pp. 200-09, ma soprattutto la recente edizione di A. COSTANZO, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»: verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, Roma, Studia Anselmiana, 2011 (e p. 267 per il passaggio citato) con attribuzione ad Anselmo.

<sup>38</sup> Sul punto cfr. C. DELCORNO, *Letture di Purgatorio XXXI*, in «Studi danteschi», LXXI (2006), pp. 87-120, a p. 101.

<sup>39</sup> BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in lib. IV, dist. XX, qu. V, *Contra*, 3: «ergo, cum sciat [diabolus] certis signis, quod illae animae iustae suae non sunt, et quod ex poena sunt meliorandae; videtur, quod eas amplius nullatenus vexet». Cito da S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. III, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi), Ex Typ. Collegii, 1887, p. 524.

parte della retorica del demonio: l'aveva intuito Singleton, che nel suo commento scriveva che ovviamente le lacrime accompagnano il pentimento sincero, ma la contrizione è solo una parte della conversione finale, attraverso la quale l'anima si riconcilia con Dio: cosa che verosimilmente il diavolo sa, ma sceglie di non ammettere<sup>40</sup>.

Ma qual è il significato di quella lacrima, al di là di quello che le viene attribuito dal diavolo? Occorre considerare il contesto intero, il racconto delle due morti traumatiche, la rampogna iniziale di Virgilio a Dante: tutto concorre a far pensare che nel canto quinto, pur tenendolo come sfondo, non si stia ripetendo esattamente il tema di Manfredi, ovvero la scoperta che, per quanto *orribili* possono essere stati i peccati, una sola lacrima sincera può essere sufficiente a ripararli («io mi rendei, / piangendo, a quei che volontier perdonan»: *Purg.* III, 119-20). Qui il problema non è più quello di un giudizio umano, in particolare quello della scomunica, emesso e recepito in terra, e poi rovesciato nella prospettiva della Provvidenza, bensì quello, sottilmente distinto, che il giudizio terreno di condanna venga emesso in assenza di un'informazione circa le circostanze della morte. Per questo i racconti dei tre personaggi del canto quinto, pur riprendendo l'impostazione di quello di Manfredi, ne mutano sensibilmente i termini. Manfredi riconosce l'enormità delle proprie colpe: «Orribili furon li peccati miei»; ma ha anche sperimentato, come scrive Agostino e annota Singleton, che «non peccati quantitas, nec vitae enormitas» escludono il peccatore dal perdono. I tre morti «per forza» del canto v nulla dicono sulla propria condizione di peccatori. Il problema è un altro.

#### 4. *La definizione delle anime*

La prima precisazione da avanzare è relativa all'autodefinizione dei “morti per forza”, formulata coralmmente nella terza sezione della prima parte del canto. Quei versi devono essere ben tenuti presenti per leggere poi correttamente i discorsi dei tre solisti. Michelangelo Picone, ad esempio, designando come *a*, *b* e *c* i racconti di Jacopo, Bonconte e Pia, e notando che in *a* e *c* manca la narrazione del pentimento finale del personaggio, che solo giustifica la collocazione ultraterrena di queste anime, affermava che essa «va integrata servendosi di *b*»<sup>41</sup>. La cosa mi pare scorretta, giacché la narrazione di Bonconte delinea una scena troppo particolarmente individuata per poter fungere da modello alle altre; le lacune di *a* e *b* andranno invece integrate in base all'autodefinizione iniziale delle anime, che possiamo considerare alla stregua di un testo-base, un archetipo: *x*. L'archetipo potrà poi fungere da guida per capire più esattamente la natura delle richieste rivolte dalle tre anime a Dante. Non credo infatti che i vv. 49-50 («Guarda s'alcun di noi ququa vedesti, / sì che di lui di là novella porti») si possano interpretare solo

<sup>40</sup> Singleton, commento a *Purg.* v, 106-07: «Tears would of course accompany sincere repentance, as Manfred indicated (*Purg.* III, 119-20). But true contrition for one's sins and the pardoning of those who offend us is an essential part of the final “conversion” by which the soul is reconciled with God – as perhaps the devil knows, but chooses not to acknowledge».

<sup>41</sup> PICONE, *Canto v* cit., p. 76.



come richiesta «ovviamente funzionale al bisogno che le anime hanno di essere ricordate dai vivi, i quali poi pregheranno per loro, rendendo così più celere il loro processo di purgazione»<sup>42</sup>, perché, di nuovo, occorre distinguere: la semplice richiesta di intercessione vale forse per Jacopo, il quale era stato seppellito a Fano con tutti gli onori, come attesta la lapide posta nella chiesa di San Domenico, dove molto probabilmente era stato depresso il suo sarcofago; e Jacopo chiede, del resto, che «ben» per lui si preghi, quasi a eco del monito di Belacqua (cfr. *Purg.* IV, 135)<sup>43</sup>. Per le altre due anime si tratta invece, primariamente, di dare notizia del loro *status* di salvati, a contraddizione del giudizio dei viventi che avendo assistito alla loro morte priva di sacramenti, o addirittura alla dispersione dei corpi, non potevano che pensarli dannati<sup>44</sup>: Bonconte lamenta che *nessuno* si rammenti di lui nella preghiera. Solo secondariamente, come fatto strettamente connesso e dipendente dal primo, il loro intervento è volto a chiedere suffragi<sup>45</sup>. La cosa ha un riflesso indiretto sulla struttura dei tre discorsi: per Jacopo, il corpo del quale era stato riportato in patria e al quale, evidentemente, era stato amministrato un rito funebre, si trattava di spiegare le circostanze della morte, e – ci torneremo – il tempo lungo del decesso, coincidente con il tempo della *contritio*; il racconto di Bonconte è più lungo e dettagliato perché deve integrare due fatti sconosciuti a Dante e ai lettori, ovvero la sorte del corpo e quella dell'anima; quello della Pia è brevissimo perché la sorte del corpo è affidata alla memoria del colpevole della sua uccisione, mentre nulla si dice del momento estremo.

Il quale momento estremo, nella sua articolazione, è già perfettamente descritto nella definizione delle anime incontrate da Dante e Virgilio all'inizio del canto:

«Noi fummo tutti già per forza morti,  
e peccatori infino a l'ultima ora;  
quivi lume del ciel ne fece accorti,  
sì che, pentendo e perdonando, fora  
di vita uscimmo a Dio pacificati,  
che del disio di sé veder n'accora». (*Purg.* V, 52-57)

<sup>42</sup> È osservazione comune ai commenti, ma la cito qui sempre con le parole di PICONE, *Canto V* cit., p. 73.

<sup>43</sup> La chiesa di San Domenico era stata fondata tra il 1235 e il 1240 e dedicata alla Beata Vergine del Rosario. Rinvio al volume *La chiesa di san Domenico a Fano. Dalle origini all'ultimo restauro*, a c. di G. Volpe, Fano, Fondazione Cassa di Risparmio, 2007, consultabile anche in separati documenti .pdf all'indirizzo <http://www.fondazioneclarifano.it/Progetti/PinacotecaSanDomenico/PinacotecaSanDomenicoVolume.htm>. Per la lapide di Jacopo, cfr. G. FALLANI, *Nota storica su Jacopo del Cassero*, in «L'Alighieri», I (1960), pp. 40-43 (poi in *Id.*, *Dante e la cultura figurativa medievale*, Bergamo, La Minerva Italiana, 1976<sup>2</sup>, pp. 185-88), con trascrizione e traduzione del testo dell'iscrizione.

<sup>44</sup> Quello che Michelangelo Picone chiamava “il complesso di Palinuro”, lo ricordiamo (ovvero il problema dell'insepolto), attraverso l'Antipuratorio, da Manfredi a Bonconte e oltre. Cfr. PICONE, *Canto V* cit., pp. 77-79; ma molti sono gli studi su questo tema: cfr. almeno R. STEFANINI, *Bonconte and Palinurus: Dante's re-working of a classical source*, in *Dante: Summa medievales*, ed. by C. Franco and L. Morgan, Stony Brook, NY, «Forum Italicum», 1995, pp. 100-11.

<sup>45</sup> Anche le altre anime del gruppo, enumerate all'inizio del canto successivo, chiedono sì suffragi (*Purg.* VI, 26-27), ma spiegando le circostanze della loro morte: «Vidi conte Orso e l'anima divisa / dal corpo suo per astio e per invidia, / com'è dicea, non per colpa commisa» (VI, 19-21).

Contro la tentazione di leggere questi versi alla luce di ciò che dice Manfredi nel canto terzo (e finendo per annotare un po' frettolosamente, dunque, che queste anime «sono passate nell'aldilà pentendosi e perdonando, necessaria premessa alla grazia»)<sup>46</sup>, occorre scandirli con precisione. Proverò a darne una schematizzazione per punti:

1. siamo tutti morti di morte violenta e improvvisa (*ergo*: senza confessione, né sacramenti);
2. siamo stati peccatori fino all'ultimo istante della vita;
3. in quell'ultimo istante («quivi») il lume della Grazia ci ha resi coscienti del bene e del male;
4. così che, pentendoci del male commesso e perdonando chi ci aveva offeso,
5. morimmo in pace con Dio,
6. che ci trae a sé e ci consuma con il desiderio di vederlo.

La lettura scandita e precisa di questo passaggio ci ricorda che non solo Jacopo e Buonconte, ma anche la Pia era stata peccatrice «infino a l'ultima ora», cosa che la dolcezza del suo eloquio, nonché il suo leggendario fiorito nei secoli, tendono a far dimenticare<sup>47</sup>. Le circostanze del pentimento finale dei personaggi vi si trovano delineate nei loro tempi esatti, il primo dei quali a dover essere rilevato è quello che prevede la priorità temporale del «lume del ciel» rispetto al moto di pentimento e di perdono; e il secondo, altrettanto importante, è che al moto di pentimento e perdono segue l'accertata pacificazione con Dio. Ci torneremo.

Le narrazioni dei tre solisti riguarderanno quasi solo il primo verso di questa definizione, cioè il loro essere «per forza morti». Il fatto di essere stati peccatori fino *in extremis* sta *in re ipsa*, cioè nel fatto di appartenere a questo gruppo di anime, e viene loro perennemente rammentato dal salmo *Miserere* cantato in coro («quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum *contra me est semper*»); quasi niente è detto del pentimento finale (solo Buonconte accenna ai gesti che lo accompagnano), forse solo accennato nel discorso della Pia è il perdono («salsi colui»), nulla sappiamo di come il «lume del ciel» si rivelò loro, inducendoli a volgersi a Dio. È evidente dunque che è questa definizione a integrare ciò che i solisti non dicono; e altrettanto evidente, e rilevante, è il fatto che nelle parole di tutti domini l'indugio sul momento traumatico della morte: già anticipato, nella definizione generale, da quell'inarcatura *fora / di vita* che proietta quasi fuori dai confini del verso il termine, «fora», che indica il momento della morte, ed è replicato come tale nel verso successivo dal verbo «uscimmo». La morte, per queste anime, non è stata la logica conseguenza finale di un percorso di vita che si è concluso a tempo debito, ma un "uscire" forzato dalla vita stessa.

<sup>46</sup> TATEO, *Il polittico* cit., p. 116.

<sup>47</sup> La cosa può essere interpretata anche dal punto di vista della costruzione dei personaggi: cfr. ad es. RODDEWIG, «*Purgatorio*» *v nella esegesi antica e moderna* cit., p. 38: «Dante, accusando gli uccisori, tace i peccati dei tre penitenti, i quali devono la loro forza proprio al silenzio del poeta sulla loro colpa».

Quanto poi all'essere morti «per forza», si noterà che nella presentazione dei tre personaggi solo Jacopo brevemente ragiona sull'eccesso d'«ira» del marchese Azzo VIII, causa della sua persecuzione e morte, mentre Buonconte non accenna a chi l'ha «forato ne la gola», e la Pia rinvia alla memoria del responsabile («salsi colui [...]») a proposito del suo essere stata “disfatta”. Questa menzione complessivamente paziente delle circostanze della loro morte rientra naturalmente nella logica delle anime salvate, ma ha anche un corrispettivo nel ragionamento compiuto da Tommaso d'Aquino nella *Distinctio XX* del quarto libro delle *Sentenze* che abbiamo già citato, secondo il quale la morte naturale non purga dal peccato attuale, ma la morte infera sì, se la si sostiene con pazienza e la si accompagna con la contrizione: «et ideo per mortem naturalem non purgatur aliquis de peccato actuali, sed per mortem illatam bene potest purgari. Unde si aliquis mortem illatam patienter sustineat, etiamsi pro aliis criminibus sit illata, valet ad diminutionem poenae, et ad liberationem a tota poena, secundum quantitatem culpae, et patientiae, et contritionis»<sup>48</sup>.

Il fatto che l'autodefinizione dei negligenti sia più ampia, e invece la narrazione dei tre personaggi consista nel racconto del solo momento della morte, ci conduce a una riflessione sullo stato “liminare” dell'Antipurgatorio, che è soglia di una soglia, coincidente con la focalizzazione dell'attenzione delle anime, appunto, sul *limen* rappresentato dalla morte, che ha garantito loro l'accesso, benché ritardato, al Purgatorio<sup>49</sup>. La morte improvvisa si configurava ovviamente come evento traumatico – fino a toccare il tabù linguistico – per il fatto di negare all'uomo la necessaria preparazione, e soprattutto la somministrazione dei sacramenti. La rubrica *Confessio* dell'*Alphabetum narrationum* di Arnold de Liège, una raccolta di *exempla* redatta tra il 1297 e il 1308, comprendeva casi di uomini tornati in vita, per effetto dell'intercessione dei santi, per potersi confessare ed evitare le pene infernali<sup>50</sup>. Nei poemi epici o cavallereschi, a morire all'improvviso sono solo le masse, oppure i nemici infedeli; al cavaliere è sempre data la possibilità di morire confessandosi, foss'anche al suo compagno, ovvero a un laico (secondo il pseudoagostiniano *De vera et falsa poenitentia*, il *desiderium sacerdotis* può rendere efficace anche la confessione fatta al *socium*: IX, 25), ma anche al suo cavallo o

<sup>48</sup> *In IV librum Sent.*, dist. XX, art. 1, *Solutio III, Ad obiecta* («[La morte naturale è una pena conseguente al peccato originale, entrata ormai a far parte della natura come il peccato originale:] e così con la morte naturale uno non può essere purificato dal peccato attuale, mentre può esserlo convenientemente con la morte infera. Per cui se uno sopporta pazientemente la morte infera, anche se è stata inferita per altri crimini, può ottenere una diminuzione della pena, e anche la liberazione da tutta la pena, secondo la quantità della colpa, e della pazienza, e della contrizione»: TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze* cit., pp. 786-87, mio il corsivo).

<sup>49</sup> La posizione stessa del morto, nella pastorale altomedievale, veniva guardata come “liminale”: cfr. F.S. PAXTON, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, con la focalizzazione di BROWN, *The Decline of the Empire of God. Amnesty, Penance, and the Afterlife* cit., pp. 44-45.

<sup>50</sup> J. BERLIOZ avec la coll. de C. RIBAUCOURT, *Images de la confession dans la prédication au début du XIV<sup>e</sup> siècle. L'exemple de l'«Alphabetum narrationum» d'Arnold de Liège*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession* cit., pp. 95-115, a p. 101. Da segnalare che l'autore stesso sottolineava l'eccezionalità delle situazioni (p. 102): *periculosissimum*, come vedremo sotto, è rinviare pentimento e confessione all'estremo della vita.

alla sua spada, e morire con lunghi discorsi di rammemorazione e di perdono<sup>51</sup>. La confessione diventa così il momento fondamentale della preparazione alla morte; storicamente, una volta esaurita l'epoca dell'imposizione di uno "stato" penitenziale al peccatore, è la confessione auricolare a imporsi, e la necessità stessa del sacramento: il canone 21 del Concilio Laterano IV, nel 1215, fissa la nascita della confessione moderna<sup>52</sup>.

Il primo verso della definizione di queste anime, «Noi fummo tutti già per forza morti», non va dunque letto come mera registrazione delle circostanze del trapasso, ma come fatto che *implica* l'assenza dei sacramenti – confessione, e relativa assoluzione – *in fine*. La differenza tra la dannazione o l'accesso alle pene purgatoriali si misura in questo istante: non sarà inutile ricordare quanto definito dal Secondo Concilio di Lione nel 1274, che chiedeva come elemento necessario per accedere al Purgatorio il fatto che l'uomo morisse in atto di pentimento e "nell'amore di Dio", cioè nel desiderio di riconciliarsi con lui<sup>53</sup>.

##### 5. «*De his qui in fine poenitent*»

Il testo di riferimento per la questione è la *Distinctio XX* del quarto libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che all'interno del più ampio capitolo *De Poenitentia* affronta il tema del pentimento in punto di morte: *De his qui in fine poenitent*. L'avvio della *distinctio*, nel testo del Magister, è chiarissimo:

Sciendum est etiam, quod tempus poenitentiae est usque in extremum articulum vitae. Unde Leo Papa (Epist. 167, *ad Rustic. episc. Narbon.*, inq. 7): «Nemo est desperandus, dum in hoc corpore constitutus est: quia nonnunquam quod diffidentia aetatis differtur, consilio maturiore perficitur»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Sul tema si vedano C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1969, e A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle*, Bruges-Paris 1926, citati da BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion* cit., p. 77. Per l'efficacia della confessione fatta ai compagni da Orlando mentre muore, nella *Chanson de Roland*, cfr. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale* cit., p. 116. Sulla morte improvvisa, si pensi a come viene definita la *mort sobite* in un testo oggi molto famoso, i *Vers de la mort* di Hélinand de Froidmont: «Mort sobite est a droit nomee / Quant la vie n'est ordenee / Ançois que l'ame isse del cors»; si pensi a come Petrarca risarcisce Laura della sua morte improvvisa, già citato, *L'ordine dei peccati*. La confessione tra Medioevo ed età moderna.

<sup>52</sup> La bibliografia al riguardo è ovviamente vastissima: mi limito a rinviare a BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215)* cit., pp. 73-93 (con il testo del canone 21); *Handling Sin: Confession in the Middle Ages*, ed. by P. Biller and A.J. Minnis, York, York Medieval Press, 1998; e i saggi di Roberto RUSCONI raccolti nel volume, già citato, *L'ordine dei peccati*.

<sup>53</sup> Cfr. FOSTER, *Dante's Idea of Purgatory* cit., p. 98.

<sup>54</sup> «Bisogna anche sapere che il tempo della penitenza è fino all'ultimo istante della vita. Per cui Papa Leone: "Non si deve disperare di nessuno, finché si trova nel corpo: poiché talvolta ciò che è differito per l'incredulità dell'età viene portato a compimento con una più matura decisione"»: *Sentenze IV*, dist. XX, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, e testo integrale di Pietro Lombardo* cit., p. 766.

Vi si delineano dunque un tempo della penitenza che può arrivare fino al limite estremo della vita, nonché il monito di non disperare per nessuno, «finché si trova nel corpo». L'ultima parte della sentenza di Leone Magno è però problematica per noi, perché vi si parla di una decisione dettata da maturazione interiore, indotta evidentemente dall'età avanzata, che non può essere applicata al caso dei morti per forza. Sottolineo tuttavia le parole «dum in hoc corpore constitutus est», perché da questa precisazione si può desumere il motivo di fondo per cui le morti di Jacopo e Bonconte sono narrate con dettagli così insistiti, e tempi così rallentati: per entrambi era stato essenziale fare frutto di penitenza in un momento, quello della prossimità alla morte, apparentemente brevissimo, fino a essere istantaneo, ma prodigiosamente rallentato e amplificato dal *lumen gratiae*, e dalla coscienza capace di ricevere tale lume (il «lume del ciel» di cui parla il coro delle anime). Ogni istante dell'ultima vicenda del corpo è narrato dunque con pausati e scanditi dettagli, perché contemporaneamente al disfarsi delle membra si compie la *revolutio ad Deum*, a sua volta possibile “finché l'anima si trova nel corpo”: anche fino all'ultimo istante.

La prosecuzione della *distinctio* mette però in campo, con un «tamen», l'argomento *e contra* su cui poi si svolgerà il resto della trattazione, ovvero il pericolo insito nel fatto di protrarre appunto *usque in finem* l'atto di pentimento:

Augustinus tamen de poenitentiam differentibus ita scribit (Sermo 393): «Si quis positus in ultima necessitate, voluerit accipere poenitentiam, et accipit, et mox reconciliatur, et hinc vadit; fateor vobis, non illi negamus quod petit; sed non praesumimus quia bene hinc exit. Si securus hinc exierit, ego nescio. Poenitentiam dare possumus, securitatem vero non»<sup>55</sup>.

Le *Sentenze* dunque, sull'autorità di Agostino, avanzavano un dubbio sulla sorte delle anime che desiderano riconciliarsi con Dio in punto di morte, «in ultima necessitate», *anche* quando la penitenza venga accordata dalla Chiesa (il “noi” su cui si chiude il periodo). Il motivo, specificato nelle righe seguenti, è che la penitenza deve essere compiuta quando ancora si può peccare: «Si vis agere poenitentiam quando iam peccare non potes», obietta Agostino, sono i peccati a lasciare te, non tu i peccati («peccata te dimiserunt, non tu illa»). Così in effetti, nitidamente, delinea la propria conversione, pur “tarda”, Oderisi da Gubbio: «e ancor non sarei qui, se non fosse / che, *possendo peccar*, mi volsi a Dio» (*Purg.* XI, 89-90).

Ma perché Agostino dice così, continua Pietro Lombardo, apparentemente contraddicendo con questo argomento quel “sacrificio vespertino” che il salmo 140 dice accettabile dalla legge? nonché il passo di Ezechiele che afferma che *quacumque hora e in quacumque die* uno gema e chiami Dio, egli giunge? (*Ps.* 140, 2 e *Ez.* 33, 12 e 15). Perché, risponde invocando l'autorità del *De vera et falsa poenitentia*, dunque lasciando che Agostino risponda a se stesso, sembra che coloro

<sup>55</sup> *Ibidem*: «Tuttavia S. Agostino così scrive a proposito di quanti differiscono la penitenza: “Se qualcuno posto nell'estrema necessità vorrà ricevere la penitenza, e la riceve, e viene subito riconciliato, e parte di qui, vi confesso: non gli neghiamo ciò che chiede, ma non pensiamo che esca bene da qui. Se uscirà da qui sicuro, non lo so. Possiamo dare la penitenza, ma non la sicurezza”».

che protraggono la penitenza «usque in finem vitae», si pentano «non ex Dei amore, [...] sed timore mortis, quasi ex necessitate»: non per amor di Dio ma per timore della morte, spinti dalla necessità.

I commentatori sottolineano ovviamente il passaggio: nel secondo dei *Dubia circa litteram Magistri*, Bonaventura, sulla scorta già almeno di Alberto Magno, oppone alla citazione del passo del libro di Ezechiele un altro luogo veterotestamentario, da Michea, che recita «Tunc clamabunt ad Dominum, e non exaudiet eos» (*Mich.* 3, 4), aggiungendo che la *Glossa* interlineare spiega quel *clamabunt* con «sera poenitentia». Dunque non sempre Dio accorre: «ergo videtur, quod Dominus non semper adsit»<sup>56</sup>. Come si può rispondere a questa obiezione? sempre con la distinzione già evidenziata: l'invocazione può venire da un duplice principio, dal timore della pena o dall'amore per la divina misericordia. Dio non esaudisce la prima, che viene dallo schiavo, ma esaudisce la seconda invocazione, che è quella del figlio, pronunciata in verità<sup>57</sup>.

Il problema era stato sollevato da Abelardo, che nel *Scito te ipsum* aveva affermato efficace solo la contrizione proveniente dall'amore per Dio e non dal timore<sup>58</sup>; ma nelle *Sentenze* la fonte dell'argomentazione risiede nel trattatello *De vera et falsa poenitentia*, testo che, forte anche dell'attribuzione storica ad Agostino, finì per fungere da fondamento teologico per la parte del *Decretum Gratiani* relativa alla penitenza, nonché per le relative distinzioni delle *Sentenze*, come abbiamo già in parte visto: in entrambi veniva citato con larghezza<sup>59</sup>. Il capitolo che affronta il tema della *Poenitentia sera*, il diciassettesimo, è tanto denso che ne segnerò i passaggi con lettere, per riprenderne poi i temi:

Nullus itaque exspectet quando iam non potest peccare. (a) Arbitrii enim quaerat libertatem, ut delere possit commissam, non necessitatem. Qui itaque prius a peccatis relinquitur, quam ipse relinquat, ea non libere, sed quasi necessitate condemnat. (b) Licet enim latro veniam meruisset in fine de omni suo crimine, non tamen dedit baptizatis peccandi et perseverandi auctoritatem. [...] (c) Poenitentia enim si in extremo vitae hiatus advenierit, sanat et liberat in ablutione Baptismi: ita quod nec purgatorium sentiunt qui in fine baptizantur [...]. (d) Illi autem qui cum potuerunt, nunquam converti volue-

<sup>56</sup> BONAVENTURA, *Commentaria in Sent.*, lib. IV, dist. XX, *Dubia circa litteram Magistri* II (ed. cit., p. 527). E si veda anche il Commento di Alberto Magno allo stesso luogo, art. III, *An Deus seram poenitentiam exaudiat?*, con la precisazione che la penitenza tarda obbedisce a due moti, il «timor servilis» e l'«amor», e che la penitenza proveniente dal timore non è ascoltata da Dio (cito da B. ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, vol. XXIX, Parisiis, Vivès, 1894, p. 832).

<sup>57</sup> BONAVENTURA, ivi: «Respondendum: Dicendum, quod invocatio potest venire ex duplici principio, scilicet ex timore poenae, vel ex amore divinae misericordiae. Primum est *servitutis*, et hanc invocationem Dominus non exaudiet; secundum est *filiationis* et *veritatis*, et hanc invocationem exaudit, secundum illud Psalmi: *Prope est Dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate* [Ps 144, 18]» (corsivi nel testo).

<sup>58</sup> Luogo citato da CASAGRANDE, *Le emozioni e il sacramento della penitenza* cit., p. 223.

<sup>59</sup> Per il ruolo ricoperto dal *De vera et falsa poenitentia* cfr. R. RUSCONI, *Immagini della confessione sacramentale (secoli XII-XVI)*, in *\*Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale, Spoleto, CISAM, 1996, pp. 263-85 e tavv., a p. 272 (poi in ID., *L'ordine dei peccati* cit., pp. 161-81, alle pp. 167-68); l'ampia trattazione nei capitoli iniziali di COSTANZO, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»* cit., pp. 76-82; e DELCORNO, *Lettera di Purgatorio XXXI* cit., p. 105.

runt, confitentes cum iam peccare nequeunt, non sic facile acquirunt quod volunt. Oportet enim peccatorem, ut in poenitentia fructificet, ut mortuo vitam impetret. Scriptum est enim, sine charitate neminem salvum esse (1 Cor 13, 2). [...] Quem ergo sero poenitet, oportet non solum timere Deum iudicem, sed et iustum diligere: (e) non timeatur pro poena, sed ametur pro gloria<sup>60</sup>.

Se le *Sentenze* si aprivano con l'affermazione della speranza di una conversione "finché si è nel corpo", il *De vera et falsa poenitentia* si appunta in principio sul pericolo di un'attesa che privi l'uomo della possibilità di riparare, in vita, ai peccati commessi. Deve dunque essere (a) la libertà a condurre al pentimento, non la *necessitas*, giacché – l'abbiamo visto riprendere in Pietro Lombardo – deve essere l'uomo a lasciare i peccati, non i peccati a lasciare lui. L'esempio del ladrone (b), ovvero del buon ladrone crocifisso con Gesù, primo fra gli uomini a entrare nel regno dei cieli (richiamato dai commentatori odierni a proposito di *Purg. v*: si veda ad esempio la Chiavacci Leonardi)<sup>61</sup>, non dà ai battezzati la giustificazione della loro perseveranza nel peccato. Si fa eccezione (c) per gli infedeli che si fanno battezzare *in articulo mortis* (e potremmo ricordare la morte di Clorinda nella *Libe-rata*). Ma coloro che potevano, e non hanno voluto convertirsi (d), non acquisiranno *sic facile* ciò che desiderano. La conclusione è quella che abbiamo visto nelle *Sentenze* e in Bonaventura: la conversione non deve venire dal timore, ma dall'amore (e). Il che ribadisce la sentenza d'apertura, dandole fondamento: «Nullus itaque exspectet quando iam non potest peccare», nessuno aspetti il momento estremo per convertirsi.

## 6. La morte di Buonconte: il dolore e la parola

Nel *Decreto* di Graziano, il trattato *De poenitentia* comprende la questione *Utrum sola cordis contritio, et secreta satisfactione, absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere*; Raimondo di Peñafort dedica a sua volta una questione della sua *Summa de poenitentia* al problema *An sola contritio sine confessione tollat peccata*<sup>62</sup>. La risposta a entrambe le questioni è negativa, e non poteva essere diversamente dopo le deliberazioni del Concilio Laterano IV. Nel caso di Buonconte, tuttavia – pur ricordando sempre che egli si trova nell'Antipurgatorio –, si po-

<sup>60</sup> Cfr. *De vera et falsa poenitentia* xvii, 33, in *PL* xl, col. 1127; e COSTANZO, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»* cit., pp. 283-84.

<sup>61</sup> Cfr. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al Canto v*, ed. cit., p. 134. L'esempio era costantemente richiamato nei commenti alle *Sentenze*: si veda ad es. Tommaso, qu. 1, art. 1, sulla *Distinctio xx*: «Videtur quod in extremo vitae suae aliquis poenitere non possit. [...] Sed contra est, quia latro in fine vitae suae poenitens misericordiam invenit, audiens "Hodie mecum eris in paradiso" (Lc 23, 43)» (ed. cit., p. 780). La questione tuttavia non era semplice: Alberto Magno disquisiva con sottigliezza sul fatto che al ladrone fosse stato concesso o meno un *ingressus* in Paradiso (loc. cit., art. XIII, ed. cit., p. 845). Per la più tarda introduzione, nell'iconografia relativa al buon ladrone, di un frate che impartisce l'assoluzione sacramentale, rispetto alla quale «le parole del Salvatore sulla croce diventavano [...] una mera ratifica», cfr. RUSCONI, *L'ordine dei peccati* cit., p. 181. Si veda anche H.J. SIEBEN, s.v. *Larron (le bon)*, in *DSp* ix, coll. 307-13.

<sup>62</sup> DELCORNO, *Lettura di Purgatorio xxxi* cit., p. 95.

trebbero ricordare i due *signa* esteriori, l'invocazione di Maria e la croce fatta di sé, a rappresentare le tappe, pur brevissime, di una confessione segreta.

Si passa dunque all'altro problema, esposto sempre nel quarto libro delle *Sentenze*, ovvero *Si sufficit soli Deo confiteri* (secondo articolo della *Distinctio XVII*). Le autorità radunate sono funzionali a spiegare che, anche se le lacrime del penitente non lavano la colpa, estinguono però le fiamme del fuoco eterno; e che la confessione può essere fatta anche «non con la lingua, ma con la memoria della tua coscienza». Il *Magister* inizia dai Salmi per argomentare come «ad alcuni parve sufficiente che ci si confessi solo a Dio, senza il giudizio sacerdotale e la confessione della Chiesa»; cita poi il commento di Ambrogio al vangelo di Luca sul tema delle lacrime di Pietro – luogo difficile, perché le lacrime, in quel caso, sostituiscono le parole («Non invenio quid dixerit; invenio quod flevit; lacrymas eius lego, satisfactionem non lego»); passa poi a un'omelia di Giovanni Crisostomo, che ammette la possibilità di non compiere una confessione in pubblico, se si obbedisce all'ingiunzione salmica «Revela viam tuam ante Dominum» (*Ps.* 36, 5). «Apud verum iudicem», dunque, occorre proclamare nella preghiera i peccati: «non lingua, sed conscientiae tuae memoriae»; con le lacrime che sgorgano da una vera contrizione del cuore si estinguerà il fuoco eterno della punizione, sostituito da pene temporali<sup>63</sup>.

La ripresa in blocco dell'argomentazione e delle autorità nel *De fide catholica contra hereticos* di Alano di Lilla, che qualifica di eretica l'opinione secondo la quale *sufficit* confessarsi a Dio per ottenere la remissione dei peccati, mostra quanto il tema fosse urgente per la definizione della confessione sacramentale. La *Summa confessorum* di un contemporaneo di Dante come Johannes Friburgensis, Jean de Fribourg (1250-1314), enumera una confessione interiore, *coram Deo*, e una esterna, che può avvenire *coram Dei vicario* o *coram iudice*, ammettendo come unica confessione legittima quella che apre completamente l'anima di fronte al sacerdote<sup>64</sup>. In un quadro storico che prevede ormai la sola confessione sacramentale, Dante pare riprendere dalle questioni affrontate dai teologi soprattutto a partire dalle *Sentenze* il problema difficile della possibilità di un accesso personale e “segreto”, interiore, al perdono divino, in condizioni di assoluta eccezionalità com'è quella dell'*articulum mortis*.

La condizione eccezionale di chi si pente in punto di morte era infatti affrontata nei commenti alle *Sentenze*: si veda in particolare Alberto Magno, che riguardo alla solita *Distinctio XX* del quarto libro si chiede, all'art. IV, se coloro che si pentono tardi conservano la libertà d'arbitrio necessaria per poter compiere un atto di contrizione che venga effettivamente da amore e non da timore: *An sero poenitens habeat libertatem arbitrii?* La prima soluzione del dubbio tende a riaffermare la possibilità dell'uomo di usare del libero arbitrio fino all'estremo della vita: «Ex hoc enim vi-

<sup>63</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, e testo integrale di Pietro Lombardo* cit., lib. IV, dist. XVII, pp. 436-38.

<sup>64</sup> JEAN DE FRIBOURG, *Summa confessorum*, lib. III, *De confessione et absoluteione*, qu. XXX: la confessione può avvenire «aut in foro anime interius coram Deo; aut in foro penitentie exterius coram Dei vicario; aut in foro contentioso coram iudice». L'autore e il passaggio si trovano sottolineati in PAYEN, *Le motif du repentir* cit., p. 89.



detur, quod sero poenitentes non habent libertatem arbitrii, quod non est verum: quia *quamdiu homo vivit*, tamdiu habet libertatem arbitrii et potestatem bene faciendi»<sup>65</sup>. Finché l'uomo è vivo, nulla può togliergli la possibilità di volgersi al bene. Ma c'è una restrizione, avanzata subito dopo. La *Responsio* dice infatti che spesso la *infirmas* toglie il libero arbitrio «quoad usum»: viene impedita, ad esempio,

quando violentia morbi avertitur et trahitur: et hoc semper fit in infirmis: haec enim est natura potentiarum animae, quod quando una est in actu vehementi, altera abstrahitur ab actione. Cum igitur in infirmis sit vehemens dolor in sensu, impeditur liberum arbitrium a iudicio discretionis peccatorum. Et hoc modo intelligit: unde dicit, quod quaerendum est tempus quando habet liberum arbitrium, supple, expeditum est et non impeditum a violentia morbi dolore sensibili<sup>66</sup>.

La questione riguarda, evidentemente, il problema dell'amministrazione dei sacramenti a chi si trovi in una condizione di grave malattia e in punto di morte; ma il modo in cui è articolata la *responsio* ci riconduce direttamente alla lunga digressione sulle potenze dell'anima che aveva occupato l'inizio del canto IV del *Purgatorio*. Tale è la natura delle potenze dell'anima, dice qui Alberto, che quando una si trova impegnata intensamente in un atto, l'altra si astraie dall'azione («quando una est in actu vehementi, altera abstrahitur ab actione»); e Dante: «questa è quasi legata e quella è sciolta», v. 12). Ma, certo, in Dante la legatura delle potenze proveniva dall'esclusività dell'ascolto; qual è invece qui, nello specifico, il motivo? Il *dolore*: il «vehemens dolor» sensibile può impedire il *iudicium* del peccatore, rendendo l'anima intenta esclusivamente al male del corpo; dunque il fatto che la penitenza sia tardiva certo non toglie che l'uomo conservi il libero arbitrio fino al tempo estremo, *ma* occorre valutare se tale libero arbitrio non venga impedito dalla violenza del dolore sensibile.

Lo stesso problema si ritrova nel commento di Bonaventura, che nell'esposizione del terzo dubbio sulla *Distinctio* del Magister riconosce che la libertà d'arbitrio dell'uomo dura finché egli è vivo («Item, libertas arbitrii durat, quamdiu homo vivit»), ma poi precisa anch'egli che si deve pensare non alla *facultas* del libero arbitrio in sé, ma alla sua *expeditio*, alla sua libertà d'esercizio, che spesso è impedita *in morte* perché l'anima si trova intenta a percepire il dolore del morbo e della morte stessa, cosa che le può impedire di riuscire a pensare a ciò che deve in ordine alla salvezza:

RESPONDEO: Dicendum, quod hic appellat Augustinus arbitrii libertatem non ipsam potentiae *facultatem*, sed *expeditionem*, secundum quam dicitur *libere facere*, quando non habet retardationem; hoc autem requiritur quantum ad *bene esse* conversionis. Hoc autem frequenter non habetur in morte, pro eo quod anima adeo intenta est dolori mortis et aegritudinis, quod minus potest ad eam ipsam redire et cogitare, quae spectarent ad hoc, ut haberet aliquis sufficiens remedium verae poenitentiae<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> ALBERTI MAGNI *Opera omnia* cit., p. 833, mio il corsivo.

<sup>66</sup> *Ibidem* (mio il corsivo).

<sup>67</sup> BONAVENTURA, *Commentaria in Sent.*, lib. IV, dist. XX, *Dubia circa litteram Magistri* III, ed. cit., p. 528 (corsivi nel testo).

E questo ci riconduce al tempo della morte di Buonconte, e della croce fatta di sé «quando il dolor mi vinse» (*Purg.* v, 126): «il dolore del pentimento o il dolore della morte?»<sup>68</sup>. Le fonti suggeriscono che qui Dante voglia alludere al punto fondamentale della conversione *in extremis*, ovvero se l'uomo conservi fino alla fine la possibilità *bene faciendi*. La croce che Buonconte fa di sé – in opposizione al *gibetto* fatto «a me» dal fiorentino suicida, nel canto di Pier della Vigna – si aggiunge probabilmente alla “fine” nel nome di Maria (v. 101): questo, l'estremo pensiero o forse soffio di voce formulato con l'ultima facoltà intellettuale ancora a disposizione; quello, l'ultimo gesto, l'ultima affermazione della possibilità di *bene faciendi*, compiuto da un corpo che sta per cadere a terra. Un tempo sembra dunque essere designato dal «quando il dolor mi vinse»: il tempo in cui l'uomo ha coscienza indubitata di star per morire, ma conserva la potestà del libero arbitrio contro la veemenza del dolore, non cedendo alla sofferenza se non quando diventa invincibile, per compiere un ultimo gesto che è resa al dolore fisico che strazia il corpo, e, forse, anche pieno riconoscimento e accoglienza di un dolore morale per il male commesso. La replicazione insistita dei pronomi e dei possessivi negli ultimi versi del discorso di Buonconte (vv. 126-29: «sciolse al *mio* petto la croce», «i' fe' *di me*», «[i]l dolor *mi* vinse», «voltò*mmi*», «*mi* coperse e cinse»), oltre alla solidarietà dell'anima con quel corpo abbandonato e offeso, indica la volontà del personaggio di sottolineare la *potestas* del libero arbitrio esercitata con l'ultimo respiro, il gesto di penitenza che l'uomo può ancora compiere mentre, come attestava Pietro Lombardo, «in hoc corpore constitutus est»: proprio in quel corpo che poi viene voltato e sommerso dal diavolo a suo piacere, ma senza frutto alcuno che non sia di pura e inane vendetta.

### 7. «Periculosissimum est»: il pentimento in punto di morte, e i suoi tempi

Parlare dell'istante della morte di Buonconte equivale in sostanza a parlare della morte dei tre solisti, giacché, fatte salve le differenze individuali, i loro tre discorsi affrontano un unico problema, quello dell'istante della morte<sup>69</sup>. È questo il punto che, evidentemente, distanzia il tema del canto quinto da quello del canto di Manfredi.

Occorre forse compiere una distinzione preliminare tra il *periculum mortis* e l'*articulum mortis*. La distinzione più chiara che io conosca è molto tarda, elaborata in epoca moderna, quando il problema diventa importante per decidere delle assoluzioni riservate, e in genere dell'amministrazione dei sacramenti in punto di morte. Ma i commenti alle *Sentenze* più vicini a Dante, come quello del francescano Riccardo di Mediavilla, morto tra il 1300 e il 1308, quando accennano al pentimento in *articulo mortis*, lo fanno fondandosi sulle medesime autorità che

<sup>68</sup> Così sintetizza il problema interpretativo la Chiavacci Leonardi, propendendo poi, sulla scorta di commentatori storici come il Lana, per la seconda possibilità (commento *ad loc.*).

<sup>69</sup> Un «quadro dei tre momenti di una stessa morte» era apparso ad Anna Maria Chiavacci; un «politico» a Francesco Tateo: cfr. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al Canto v*, ed. cit., p. 136; e TATEO, *Il polittico dell'Antipurgatorio* cit.

verranno richiamate dal nostro Zaccaria Pasqualigi; il quale così fissa l'argomento:

Statuendum est ergo. Periculum mortis, et articulum mortis differre inter se ita, ut quamvis articulus mortis contineat periculum non tamen e contra omne periculum sit articulus mortis. Ratio autem est, quia periculum dicit, quod mors ita imminet, ut tamen possit vitari, cum communis ratio periculi hoc de se dicat, et proinde periculum respicit contingentiam utriusque partis. Articulus vero mortis dicit, quod mors ita imminet, ut moraliter sit inevitabilis, et proinde respicit inevitabilitatem, quia communiter loquendo constituti in tali statu non solent evadere; unde dicuntur tendere ad mortem, quia plus morti vicini sunt quam vitae, a qua censentur recedere<sup>70</sup>.

Il "pericolo" configura dunque una situazione di morte imminente, ma evitabile, mentre chi si trova nell'*articulum mortis*, "parlando in generale", non può sfuggire né evitare la sorte che gli si appresenta, e sa che sta allontanandosi dalla vita.

Una recente analisi della descrizione dantesca delle morti cruente di Jacopo e Buonconte, fondata sulla scienza medica medievale e in particolare sulle conoscenze relative alla circolazione del sangue nell'organismo<sup>71</sup>, mostra in sostanza come i nostri personaggi sappiano di essere non *in periculo*, ma *in articulo mortis*. Riassumo brevemente. Per Buonconte, Dante sta descrivendo delle ferite mortali, arrecate probabilmente alle carotidi; anche se è improbabile che abbia potuto "fuggire" a lungo in simili condizioni, il fatto che egli dica di sé che lo fa «sanguinando il piano» fa pensare all'«espulsione a getto del sangue arterioso». Altra caratteristica di questo tipo di perdita del sangue è il rapido deterioramento della circolazione sanguigna negli organi, dunque il venir meno dello "spirito vitale" che porta prima all'«affievolimento», poi alla «scomparsa [...] delle funzioni sensoriali e motorie»<sup>72</sup>: Buonconte, con progressione esattamente scandita, arriva in un luogo dal quale non può più muoversi (v. 98 «arriva' io»); perde poi la vista (v. 100 «Quivi perdei la vista»), annebbiata dall'emorragia violenta, e la capacità di articolare parole o grida (v. 100 «e la parola»: ovviamente con interpunzione alla fine del verso). Il fatto di "finire" nel nome di Maria, *vexata quaestio* (v. 101), in questo contesto dovrà essere interpretato come ultimo pensiero, sola facoltà dell'anima ancora rimasta. Poi, l'uomo cade (v. 102), mentre la sua coscienza – o anima – se ne va: «e rimase la mia carne sola» (ivi)<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> ZACHARIAE PASQUALIGI veronensis *Theoria et Praxis in qua Iura, obligationes et privilegia eorum, qui in periculo aut articulo mortis constituuntur...explicantur*, opus posthumum, Romae, ex typ. Ignatii de Lazaris, 1672, *Quaestio 1. An periculum, et articulus mortis sint idem*, 4, p. 2.

<sup>71</sup> Cfr. V. BARTOLI e P. URENI, *La morte cruenta di Jacopo del Cassero e di Buonconte da Montefeltro («Purg.» v 73-102). Una nuova lettura fondata sulla scienza medica medievale*, in «Studi Danteschi», LXXI (2006), pp. 9-26.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 21-23.

<sup>73</sup> Inaccettabile mi pare la lezione, accolta nell'edizione Sanguineti, «cadde e rimase la mia carne sola» (cfr. PICCINI, *Il canto dei morti "per forza" cit.*, p. 27 in nota): è la persona intera che cade, ma ciò che rimane a terra è la sola carne – nel luogo, il «Quivi» ripetuto due volte, della conversione –, mentre l'anima ha sciolto il *nexus* che la univa al corpo. «Quivi / caddi, e rimase...» segna dunque il momento preciso della morte, della separazione dell'anima dal corpo: l'ultimo istante in cui la persona può dire "io" (*caddi*), prima di poter vedere come dall'alto la «carne» giacere a terra. Il riferimento successivo sarà al «corpo mio» (v. 124), come cosa distinta da sé (quel sé che è l'anima che ora parla, alla quale si riferisce il «mi prese» del v. 104); ma la narrazione delle vicende del corpo offeso si

Per Jacopo del Cassero, la vicenda viene descritta in termini differenti<sup>74</sup>. Egli ha ricevuto ferite profonde, ma non letali; tanto che quando giunge ad Oriago ha ancora una possibilità di fuga, ma sbaglia strada e cade. Il «fu' sovraggiunto ad Oriaco» di Jacopo e l'«arriva' io» di Buonconte (vv. 80 e 98) sono analoghi come movimenti, ma non come esiti, perché Jacopo avrebbe ancora potuto procedere, mentre Buonconte, già quasi completamente dissanguato, lì cade e muore (con un identico «caddi»). I commentatori antichi, seguiti da quelli moderni, raccontavano di Jacopo del Cassero che nella palude egli fosse stato raggiunto dai sicari e poi finito a colpi di roncola, mentre il testo dantesco pare attribuire la sua morte a un errore: «se non mi fossi diretto verso la parte sbagliata», «ancor sarei di là dove si spira» (v. 81). Bartoli e Ureni ne deducono che le sue ferite erano profonde (così le definisce Jacopo stesso: cfr. v. 73-74 «li profondi fōri / ond'uscì 'l sangue in sul quale io seade»), ma guaribili, dato che non era stata recisa nessuna arteria; e che fu il fatto di aver sbagliato direzione a dargli la morte, perché rimase impigliato nelle canne e nel fango della palude (v. 82), impossibilitato a procedere oltre; e lì la fuoriuscita del sangue era proseguita, mantenendo però «l'integrità delle funzioni sensoriali e raziocinanti dell'anima»<sup>75</sup>. Era stata dunque l'emorragia venosa a ucciderlo, il lento spargimento di sangue che egli descrive così bene, come se avesse ancora davanti agli occhi tutto il tempo, non breve, passato a vedere il sangue uscire lentamente e inesorabilmente dalle vene, a comporre un calmo e scuro *lago*<sup>76</sup>.

Perché questi racconti così dettagliati? Evidentemente perché Dante vuole restituire la percezione chiara del fatto che i due personaggi vedono la morte imminente, *sanno* di dover morire entro breve; e di quanto il tempo che precede la morte

fanno così presenti alla mente da riavvicinarsi insensibilmente all'identificazione con la persona tutta, tanto che gli ultimi versi di Bonconte, come s'è già detto, dopo un «mio petto» che ancora guarda a una parte del corpo come possesso, e contemporaneamente come carne divisa, insistono con battuta replicazione sul possesso di un corpo abbandonato cui l'anima di Bonconte torna a essere solidale nella memoria.

<sup>74</sup> Cfr. BARTOLI e URENI, *La morte cruenta di Jacopo del Cassero e di Bonconte da Montefeltro* cit., pp. 19-20. Noto qui che la devozione di Jacopo del Cassero a Maria – che ne accomunerebbe dunque la fine a quella di Bonconte –, asserita da Michelangelo Picone sulla base dell'epigrafe collocata nella chiesa di San Domenico in Fano, la quale è effettivamente posta sotto l'affresco della Madonna del Latte, dovrà essere corretta sulla base di una più attenta lettura degli esametri in questione: «infoditur corde», che Picone cita a sostegno dell'argomento secondo cui Jacopo fosse «particolarmente fedele» alla Madre di Dio, e avesse dunque sicuramente rivolto a Lei «il suo ultimo pensiero» (PICONE, *Canto v* cit., p. 82), è un'espressione che va ricompresa nella lettura integrale del verso: «Hic iacet infoditur ubi corde semper adhesit» 'Egli giace sepolto qui dove fu sempre unito col cuore', ovvero al luogo di culto in questione. La menzione successiva della *Theotocos* è ottativa: «Theotocos igitur ut regnet minime desit», 'La Madre di Dio gli assicuri il regno celeste', e rappresenta l'affidamento a Maria della sua anima, della quale evidentemente non poteva essere noto lo *status* al momento della morte. Cito la traduzione italiana di Giuseppe Castellani compresa in FALLANI, *Nota storica su Jacopo del Cassero* cit., p. 42 in nota, correggendo il testo (in part. *infoditur* in luogo di *infonditur*) sulla base di A. FALCIONI, *Le epigrafi*, in *La chiesa di san Domenico a Fano* cit., pp. 38-44, che tuttavia al v. 15 traduce: «Qui giace sepolto e qui resti sempre vivo nel cuore di tutti» (p. 40). Cfr. anche M.G. PAOLINI, *Del Cassero, Jacopo*, in *DBI*, XXXVI, 1988, pp. 439-42; e già G. FALLANI, *Del Cassero, Jacopo*, in *ED*, II, 1970, p. 346.

<sup>75</sup> BARTOLI e URENI, *La morte cruenta di Jacopo del Cassero* cit., p. 19.

<sup>76</sup> Bellissima è la descrizione che di questi versi fa Mario Puppo (*Il canto v del «Purgatorio»* cit., p. 12).

sia prezioso. Non è esatto contrapporre, in questo canto, «la gratuità della misericordia divina» con il «valore della scelta dell'uomo, che in ogni istante della propria esistenza terrena – la sottolineatura è mia – può salvarsi o perdersi, con una decisione quasi istantanea»<sup>77</sup>. Non è in gioco “ogni istante”, ma l'ultimo istante della vita, l'ultimo residuo di tempo, che l'uomo può eccezionalmente afferrare pur avendo trascorso la vita nel peccato, o facendo rampollare pensiero sopra pensiero, “non avvedendosi” del tempo che scorre inesorabile. A quel *punctum* estremo si rivolge la riflessione di Dante; non tanto alla capacità o possibilità dell'uomo di “salvarsi in ogni istante”, perché quella era già stata affrontata ed esperita nel discorso di Manfredi, e poi ben meditata, e non occorre a Dante tornarci sopra.

Nel commento alle *Sentenze* del già citato Riccardo di Mediavilla, prossimo cronologicamente a Dante, la prima *quaestio* sulla *Distinctio XX* riguarda appunto l'efficacia del pentimento in punto di morte<sup>78</sup>. Gli argomenti sono quelli che abbiamo già visto: non ci si può pentire quando non si può più peccare, perché altrimenti sono i peccati a lasciare l'uomo e non il contrario; non deve essere la *necessitas* a guidare, bensì la *libertas*; e infine, *contra*, la Legge accetta il «sacrificium vespertinum», che i salmi identificano nella «paenitentia serotina». La *Conclusio* tuttavia qualifica come eretica l'ipotesi che l'uomo non possa «in extremis digne poenitere», perché l'esempio del buon ladrone mostra il contrario; e si tratta di un'eresia «contra rationem»:

quia quandiu homo est in hac vita usum retinens lib[eri] arbit[rii] sicut potest se a Deo avertere ex defectibilitate propria, ita potest se ad Deum convertere digne cum auxilio divinae gratiae.

Gli argomenti seguenti toccano rapidamente il motivo del «periculum in expectando», cui si aggiunge quello della «difficultas habendi veram poenitentiam illi qui usque tunc noluit poenitere», per interpretare poi il “sacrificio vespertino” del *Levitico* come una penitenza non «tarde incepta, sed cito incepta, usque tamen in fine perseverans»<sup>79</sup>. Meglio dunque pentirsi non tardi, ma in fretta (*tamen simpliciter melius est poenitere cito, quam tarde*).

Per comprendere meglio il punto, occorre tornare dalle *Sentenze* e dai loro commenti al *subtext*, il *De vera et falsa poenitentia* pseudoagostiniano già citato. Notiamo, intanto, che il capitolo XVIII (*Igni purgationis obnoxia sera poenitentia. Poenae aeternae justae*) assegna al Purgatorio chi ha tardato a pentirsi; e con una comparazione di superiorità del fuoco purgatorio rispetto ai tormenti, pur mirabili, subiti dai martiri, che forse si potrà intendere in filigrana dietro il terrore di Dante di fronte al muro di fuoco che deve attraversare per accedere al Paradiso

<sup>77</sup> PICCINI, *Il canto dei morti “per forza”* cit., p. 28.

<sup>78</sup> RICARDI DE MEDIAVILLA *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*, postrema editione recognitae a Ludovico Silvestrio a S. Angelo, Brixiae, ap. Vincentium Sabium, 1655, t. III; in lib. IV *Sententiarum*, dist. XX, art. I, qu. I, *Utrum aliquis in articulo mortis primo poenitente possit digne poenitere*, p. 324.

<sup>79</sup> Ivi, p. 325.

terrestre<sup>80</sup>. Il capitolo precedente, cui ho già fatto cenno, tratta della *serotina poenitentia*; e di nuovo lo citerò per punti:

Credo quod ille qui dixit, *Quocumque hora peccator ingemuerit et conversus fuerit, vita vivet* (*Ezech.* 33, 12); dixit ‘conversum’, non tantum ‘versum’ vivere. [...] Veritur a peccato, qui iam vult dimittere peccatum; convertitur, qui iam totus et omnino vertitur, (a) qui iam non tantum poenas non timet, sed ad bonum Deum festinat tendere. Quae conversio si contigerit alicui etiam in fine, (b) desperandum non est de eius remissione. Sed quoniam vix vel raro est tam iusta conversio, (c) timendum est de sero poenitente. [...] Multos solet serotina poenitentia decipere. Sed quoniam Deus semper potens est, (d) semper potest etiam in morte iuvare quibus placet. Cum itaque (e) opus sit non hominis, sed Dei fructifera poenitentia; inspirare eam potest quocumque vult sua misericordia, et (f) remunerare ex misericordia quos damnare potest ex iustitia. Sed quoniam multa sunt quae impediunt, et languentem retrahunt, (g) periculosissimum est et interitui vicinum, ad mortem protrahere poenitentiae remedium<sup>81</sup>.

La vera conversione è dunque un moto che spinge l’uomo non solo a temere le pene, ma ad affrettarsi a tendere a Dio (a): e se questa conversione viene abbracciata *anche alla fine*, non si dovrà disperare della remissione dei peccati (b). L’argomentazione tuttavia continua a oscillare tra il monito e la speranza. È molto raro che si ottenga una conversione così *giusta*, e dunque bisogna aver paura della penitenza *in extremis* (c): molti sono stati ingannati e delusi nelle loro speranze da una penitenza tardiva. Ma è anche vero che Dio, nella sua onnipotenza, può giovare a chi vuole, anche *in morte* (d); la penitenza fruttifera è dunque opera di Dio, che la ispira a chi vuole, per *misericordia* (e); Dio può infatti ricompensare per misericordia chi potrebbe dannare secondo giustizia (f); «*justitia enim sola damnat*», diceva il testo qualche capitolo prima [x, 25]). E però, dato che molti sono gli impedimenti che possono trattenere il *languentem* dalla vera conversione, è pericolosissimo protrarre la penitenza fino *ad mortem* (g).

I due punti su cui si articola il canto dantesco si trovano così chiaramente delineati nei testi di riferimento. Da una parte la conversione *opus non hominis, sed Dei*, che fa sì che si possa sempre sperare, anche in punto di morte; dall’altra però, come impone Tommaso d’Aquino, il fatto che nessuno debba conseguire un vantaggio dalla negligenza:

Praeterea, nullus ex negligentia debet commodum reportare. Sed iste qui in finem poenitentiam distulit ex negligentia, si statim post peccatum adhuc sanus poenitisset, su-

<sup>80</sup> Dante infatti recalcitra di fronte all’invito di Virgilio a passare, «guardando il foco e immaginando forte / umani corpi già veduti accesi» (*Purg.* xxvii, 17-18), cioè quegli esempi di *tormenta* che si pongono come paragone del fuoco purgatorio, da quello vinti. E cfr. il *De vera et falsa poenitentia* xviii, 34 «Sed etiamsi conversus vita vivat, et non moriatur, non tamen promittimus quod evadat omnem poenam: nam prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conversionis. Hic autem ignis etsi aeternus non fuerit, miro tamen modo est gravis: excellit enim omnem poenam quam unquam passus est aliquis in hac vita. Nunquam in carne tanta inventa poena est (licet mirabilia passi sint martyres tormenta, et multi nequiter iniqui), quanta saepe sustinuerint supplicia» (in *PL* xl, col. 1128; e COSTANZO, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»* cit., pp. 284-85).

<sup>81</sup> *De vera et falsa poenitentia* xvii, 33, in *PL* xl, col. 1128; e COSTANZO, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»* cit., p. 283, ma con molti punti opinabili nella traduzione.

stinuisset poenam. Ergo multo fortius, quando poenitentiam distulit usque in finem vitae, adhuc reus est poenae<sup>82</sup>.

L'argomento del pericolo insito nella penitenza tardiva percorreva del resto le argomentazioni *de poenitentia*, fin dalle *Sententiae* di Isidoro di Siviglia: «Festinare debet ad Deum paenitendo unusquisque dum potest, ne si dum potest noluerit, cum tarde uoluerit omnino non possit» (con *Is.* 55, 6 «Quaerite Dominum, dum inueniri potest»)<sup>83</sup>. Quando ancora “si può” occorre *festinare ad Deum*, perché l'uomo può sempre cadere nel pericolo di “non poter più”.

## 8. In finem

Appurato il *periculum* insito nel pentimento tardivo, la collocazione in Purgatorio di Jacopo, Buonconte e Pia attesta che esso c'è stato, e che è stato efficace, anche in assenza di una confessione sacramentale. Con le altre anime del Purgatorio, per inciso, i tre personaggi condividono l'allusione al «tema della resurrezione, annunciato con gestualità cristologica»<sup>84</sup>: oltre alla croce fatta di sé da Buonconte, si potrà ricordare la coincidenza del modo con cui Jacopo del Cassero definisce le sue ferite (v, 73-74 «li profondi fōri / ond'uscì 'l sangue in sul quale io sedeai») con i versi che descriveranno, più avanti, le ferite di Cristo in croce: «[Tito] vendicò le fōra / ond'uscì 'l sangue per Giuda venduto» (*Purg.* XXI, 83-84)<sup>85</sup>, nonché, nel caso della Pia, un'allusione alla *desponsatio* che si sviluppa nel Medioevo come metaforologia dell'anima come *sponsa* di Cristo, attraverso i commenti al *Cantico dei Cantici*<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> «Inoltre, nessuno deve trarre vantaggio dalla negligenza. Ora, chi ha rimandato la penitenza alla fine per negligenza, se si fosse pentito subito dopo il peccato, ancora sano, avrebbe sostenuto la pena. Quindi molto di più quando ha rimandato la penitenza alla fine della vita resta ancora reo della pena» (TOMMASO D'AQUINO, in *dist.* XX, qu. 1, art. 1, *questiuncuncula* III, ed. cit., pp. 782-83).

<sup>83</sup> S. ISIDORI HISPALENSIS *Sententiarum libri tres*, lib. II, XIII (*De confessione peccatorum, et poenitentia*), 13, in *PL* LXXXIII, coll. 537-738, col. 616.

<sup>84</sup> LEDDA, *Canti VII-VIII-IX. Esilio, penitenza, resurrezione* cit., p. 76.

<sup>85</sup> Ovviamente Dante lavora sull'endecasillabo in forza di memoria, per schemi ritmici e formule; ma forse non del tutto trascurabile sarà il fatto che, quando deve cercare una formulazione per definire le piaghe di Gesù, per il quale aveva a disposizione molti altri termini – compresa, appunto, la «piaga» che Manfredi indica nel proprio petto –, Dante rimetta in posizione la *iunctura* già usata per Jacopo.

<sup>86</sup> Ma anche, più banalmente, nei trattati di retorica coevi: nella *Rota Veneris* di Boncompagno da Signa si possono leggere ad esempio le parole con cui la donna che abbia sposato un uomo rinuncia al suo amante, descrivendo in termini solenni la cerimonia del matrimonio: «Amoris vestri vinculum per effectum operum dissolvatur, quoniam nupsi viro, qui me maritali annulo subarravit, cinxit collum meum lapidibus preciosis deditque vestes auro et gemis»; o le parole della monaca, che quando viene richiesta come amica, risponde di essere «Illi [...] desponsata, cui angeli serviunt»: emblema della consacrazione della reclusa nella vita religiosa, attraverso il suo donarsi al Cristo come sposa, attraverso un atto sacro e irrevocabile (BONCOMPAGNO DA SIGNA, *Rota Veneris*, a cura di P. Garbini, Roma, Salerno, 1996, pp. 60 e 68, miei i corsivi). E si pensi a quali sovrasensi si possono immaginare per quella «gemma» con cui si chiude il canto, se la gemma appunto, o la perla, la *margarita*, è per il medioevo spirituale la *gemma animae*, emblema della purezza dell'anima consacrata. Non è improbabile pensare che nel momento della morte la Pia abbia ripensato a quella cerimonia come al momento fondamentale della sua vita, e a quanto la sacralità di quell'atto fosse stata tradita dal suo sposo umano

La sceneggiatura delle due morti di Jacopo e Buonconte mette tuttavia il lettore di fronte a tutto l'orrore, e il pericolo, di un rinvio *usque in finem*: la violenza con cui i due uomini d'arme erano stati colpiti, la difficoltà della loro fuga, il panico per il sangue versato sono tutte circostanze nelle quali, come argomentava Bonaventura nel commento alle *Sentenze*, l'anima poteva risultare tutta intenta al dolore e allo spavento per la morte imminente, perdendo l'ultima occasione di pentimento.

In questo quadro resta aperta, mi sembra, qualche domanda sulla «lagrimetta», in cui esemplarmente si riassume il *signum* che decreta la perdita di giurisdizione del diavolo su tre anime che, pure, sono state peccatrici «infino a l'ultima ora».

Riassumiamo: da una parte, la lagrimetta non coincide con nessuno dei due segni di pentimento menzionati esplicitamente da Buonconte. Non è l'invocazione a Maria, né la croce fatta di sé. Anzi, l'ultimo istante della sua vita sembra prodigiosamente arricchirsi di segni nel corso del racconto: prima il finire «nel nome di Maria», poi la «lagrimetta» menzionata dal diavolo, poi la croce di cui parla, di nuovo, l'uomo. Dall'altra parte, quella lacrima difficilmente potrà essere considerata una ripetizione del “rendersi a Dio piangendo” di Manfredi, perché Dante, come mostrano le considerazioni sul tempo di cui è fitto il canto, sta svolgendo un tema diverso da quello della remissione dei peccati attuata nel segreto del cuore. La *Commedia* non è naturalmente un trattato di teologia, ma, per esprimersi come i teologi antichi, *ad primum*, si potrebbe dire che la lacrima è strettamente connessa con il «dolore» menzionato da Buonconte, se lo si intende come il “dolore volontario” della contrizione («dolor voluntarius» lo definivano le somme due e trecentesche *de poenitentia*)<sup>87</sup>. E tuttavia (*sed*), pensando all'uso del «mi vinse» in Dante – esemplarmente: «perché mi vinse il lume d'esta stella» (*Par.* IX, 33); ma anche *Inf.* III, 135, seguito da «caddi»; e poi *Purg.* XXVII, 60; *Par.* XXI, 142 e XXX, 11 –, è difficile pensare che quel dolore possa essere cosa diversa dal dolore sensibile, ovvero di una forza esterna all'anima, il male del corpo che, come abbiamo visto sopra, porta con sé la percezione della morte imminente: non certo il dolore volontario della contrizione, che è concepito per forza di ragione e volontà<sup>88</sup>. Nel momento in cui il dolore lo sopraffà, forse come ultimo gesto mentre cade, Buon-

– mentre lo sposo divino, che con la stessa cerimonia sposa le anime che si rivolgono a lui, non sarebbe mai venuto meno alla promessa, al patto siglato da quella “gemma” preziosa.

<sup>87</sup> Per il carattere «razionale e volontario» del dolore nelle *Summae de poenitentia* cfr. CASAGRANDE, *Le emozioni e il sacramento della penitenza* cit., p. 216. Sul ragionamento circa la differenza tra dolore spirituale e dolore sensibile, che «fa la sua comparsa nei testi dei teologi dei primi decenni del XIII secolo» nell'ambito dei trattati sulla penitenza, cfr. *ivi*, p. 217.

<sup>88</sup> A questo proposito si può ricordare che per Guillaume d'Auvergne, uno dei teologi nella cui opera più chiaramente possono essere ravvisati i termini della sacramentalizzazione della penitenza, «il dolore per i peccati, o il pudore di averli commessi, o l'odio che suscitano, e così via, per quanto forti possano essere, finché restano affetti naturali, di una natura ormai corrotta, non riescono a diventare contrizione e quindi a distruggere i peccati. Come tutti i moti del libero arbitrio che hanno a che fare con la salvezza degli uomini e la gloria di Dio, gli affetti penitenziali hanno bisogno dell'intervento della grazia, che si presenta qui nella forma di una “gratia sanctificans et vivificans”, capace di aggiungere ciò che a quegli affetti manca e cioè la forza di costringere i penitenti a confessarsi al sacerdote e distruggere così i loro peccati» (C. CASAGRANDE, *Guiglielmo d'Auvergne e il buon uso delle passioni nella penitenza*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, études réunies par F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 189-201, a p. 197).



conte atteggia le sue membra a croce; appena prima invoca Maria; quando viene pianta la lacrima?

Il problema è probabilmente di una sottigliezza insormontabile; e tuttavia credo sia necessario porsi la domanda, perché è proprio alla lacrima, non all'invocazione di Maria né al segno di croce (entrambi egualmente ed eventualmente qualificabili in senso diminutivo o spregiativo, ad esempio, il primo, come "paroletta"), che il diavolo fa riferimento. Se la si interpreta come segno del *dolor contritionis*, c'è da domandarsi se Dante non stia riprendendo le tesi del contrizionismo classico, che esaltavano il valore della responsabilità individuale collocando nel segreto dell'interiorità il processo di pentimento, e identificando di fatto, come Abelardo, remissione dei peccati e contrizione del cuore<sup>89</sup>. Ma, di nuovo, da una parte alle contrizioni in punto di morte del canto v non può essere attribuito un valore assoluto: in Dante la struttura stessa del canto, come abbiamo visto, e l'intertestualità, nonché la complessa e *necessaria* liturgia della penitenza inscenata nel canto IX del *Purgatorio* (per non parlare della confessione del Dante-personaggio nel canto XXXI, che non si intende «al di fuori della disciplina della penitenza illustrata dalle *summae confessorum*, dalla predicazione», da tutta la letteratura nata tra il 1215, data del Concilio Laterano IV, e il 1311, quando, dopo il Concilio di Vienne, «ci si avviava a fissare in maniera definitiva la legislazione penitenziale della Chiesa romana»)<sup>90</sup>, mostrano che si tratta di una condizione considerata come eccezionale. E, dall'altra, quando atteggia il corpo a croce Buonconte sembra compiere un segno, seppur minimo, di *satisfactio operis*, che per chi si pente in punto di morte ha ovviamente uno statuto particolare, non potendo attuarsi un'espiazione in vita.

Si dovrà anche ricordare che Dante presenta chiaramente quel «dolore» come accompagnato, sostenuto e forse anche suscitato dalla grazia, nella descrizione corale dei morti «per forza»:

quivi lume del ciel ne fece accorti,  
sì che, pentendo e perdonando, fora  
di vita uscimmo a Dio pacificati. (*Purg.* v, 54-56)

Il lume del cielo precede e ispira, insomma, non solo il perdono per le offese ricevute, ma anche il pentimento<sup>91</sup>. Così era, del resto, fino dalle *Sententiae* di Isi-

<sup>89</sup> Cfr. PAYEN, *Le motif du repentir* cit., p. 54, e in genere tutto il capitolo. Sulla revisione storica recente della «tradizionale tesi di un'emergenza dell'interiorità legata all'istituzione del sacramento della penitenza tra XII e XIII secolo», cfr. la bibliografia essenziale allegata in CASAGRANDE, *Le emozioni e il sacramento della penitenza* cit., p. 214; su Abelardo, ivi, p. 216. Carla Casagrande ha del resto trattato il tema in molti suoi studi.

<sup>90</sup> DELCORNO, *Lettura di Purgatorio XXXI* cit., pp. 94-95, con citazione di RUSCONI, *L'ordine dei peccati* cit., p. 21.

<sup>91</sup> Per inciso, la diade dantesca "pentendo e perdonando" si potrebbe leggere, ad esempio, in Riccardo di San Vittore, che spiega la *compunctio cordis* come effetto prima di timore, e poi di amore; e nella sua stessa definizione della *compunctio* come «lavacro» in cui l'anima si monda dai peccati e dai vizi e si libera dal loro peso, "perché più libera possa ascendere, e salire alla conoscenza delle cose spirituali": «Prius autem omnis homo *compungitur timore* ["pentendo"], postmodum vero *compungitur ex amore* ["e perdonando"]». *Compunctio timoris amaritudinem habet, compunctio amoris dulcedinem habet. Qui igitur adhuc solo timore compungitur, cibus quidem spiritalibus, minime tamen*

doro di Siviglia, per il quale la compunzione è la risposta all'operazione divina nel cuore umano: «Gressus Dei sunt, in cor hominis, interior vis, qua bona desideria surgunt ut calcentur mala. Quando ergo ista in corde hominis fiunt, sciendum est tunc esse Deum per gratiam cordi humano praesentem; unde se tunc magis homo acuere ad compunctionem debet quando sentit et Deum interius operantem»<sup>92</sup>. Si leggeva, ancora, nel *De vera et falsa poenitentia* che il *dolor* per essere efficace deve provenire «magis ex desiderio, quam ex vindicta»; il dolore della *compunctio*, in particolare, proviene non dalla coscienza peccatrice, ma dalla carità operante: «Iste dolor factus est, non ex conscientia peccatrice, sed ex operante charitate; non puniens malum, sed augmentans bonum; non impatienter habitus, sed ex desiderio susceptus»<sup>93</sup>. Nella *Summa de poenitentia* di Servasanto da Faenza, composta tra gli anni '60 e '80 del Duecento, la contrizione viene definita come dolore volontario suscitato dalla Grazia: «non est aliud quam dolor voluntarius et subditus ex consideratione malorum et divina gratia excitatus»<sup>94</sup>.

La «lagrimetta» potrebbe essere dunque non il segno del *penthos*, del lutto per l'anima per la perdita della salvezza<sup>95</sup>, del dolore insomma; ma una risposta all'infusione della Grazia, che, nel testo, corrisponderebbe all'uscire di vita «pacificati», ovvero accertati del perdono divino. Nella sua formulazione risalente grossomodo al XII secolo, la *contritio* consiste infatti nel *consensus* del peccatore all'infusione della grazia divina, la quale suscita in lui le lacrime del pentimento<sup>96</sup>. Queste lacrime sono il segno visibile di un perdono divino già acquisito, e questa *contritio vera* ha per effetto di togliere immediatamente la sanzione della punizione eterna. Il peccatore deve però fare penitenza, atta a mitigare un'espiazione più severa *post mortem*<sup>97</sup>: quella *satisfactio operis* che alle anime negligenti è stata negata dal fatto di essersi pentite *in articulo mortis*, e che ne giustifica la collocazione nell'Antipurgatorio<sup>98</sup>.

dulcibus pascitur. Qui vero iam ex aeternorum gaudiorum desiderio lacrymas fundit, iste profecto dulcibus cibis spiritalibusque se reficit» (*Beniamin maior*, lib. II, xvii, a proposito del "manducare panem doloris" del salmo 126; cfr. *PL CXCVI*, col. 98); «In hoc lavacro mundantur a sordibus peccatorum pariter et vitiorum, et exonerantur ab horum pondere, ut possint ascendere, et ad spiritualium notitiam scandere» (paragrafo sulla *compunctio* compreso nella *Explicatio in Cantica XVII*, ivi, col. 458; miei i corsivi).

<sup>92</sup> S. ISIDORI HISPALENSIS *Sententiarum libri tres* II.xii, I cit., col. 613.

<sup>93</sup> *De vera et falsa poenitentia* XIII, 22, in *PL XL*, col. 1120; e COSTANZO, *Il trattato «De vera et falsa poenitentia»* cit., p. 263.

<sup>94</sup> Cfr. C. CASAGRANDE, *Predicare la penitenza. La «Summa de poenitentia» di Servasanto da Faenza, in Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni* cit., pp. 59-101, a p. 70.

<sup>95</sup> Cfr. I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1944, p. 26: il *penthos* è il «deuil du salut perdu», sebbene poi venga precisato che si tratta di una grazia divina (pp. 63-64).

<sup>96</sup> I testi principali sul tema sono stati richiamati da Joseph DE GUIBERT in un saggio appassionato (*La componction du coeur*, in «*Revue d'ascétique et de mystique*», xv [1934], pp. 225-40) su cui si fonda, con i debiti ampliamenti, il capitolo terzo del libro di S.J. MCENTIRE, *The Doctrine of Compunction in Medieval England. Holy Tears*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990.

<sup>97</sup> Cfr. PAYEN, *Le motif du repentir* cit., p. 54.

<sup>98</sup> Nel *De vera et falsa poenitentia*, nota Roberto RUSCONI, «la *contritio* si identificava con la penitenza al posto della *satisfactio*» (*L'ordine dei peccati* cit., p. 26).

L'articolazione è dunque questa: Dio ispira al peccatore il timore e l'amore, il peccatore è "reso accorto" dei propri peccati e nutre il desiderio di Dio – nel caso di Buonconte, il desiderio si esprime attraverso il nome di Maria, di colei che è «il segno dell'amore gratuito»<sup>99</sup> –, Dio lo perdona, e il suo perdono è fatto visibile nelle lacrime. E questo è probabilmente il motivo per cui il diavolo si dichiara impotente. Non tanto per la lacrima in sé, ovvero perché il peccatore ha versato in pianto il suo dolore – cosa non sufficiente ad assicurare la salvezza, come dicono le *auctoritates* convocate nelle *Sentenze* (si ricordi Agostino su coloro che sono posti *in ultima necessitate*: «Si securus hinc exierit, ego nescio. Poenitentiam dare possumus, securitatem vero non») –, ma perché, secondo la dottrina del contrizionismo, quella lacrima è il segno di un perdono divino già avvenuto.

E proprio sull'esistenza indubitabile di quel perdono si sfoga poi il diavolo: che non solo muove il cielo alla creazione di una gran massa d'acqua che, pur analoga alla lacrima quanto a materia, nulla può contro il *signum* che essa rappresenta; ma, di più, *scioglie* al petto di Buonconte la croce, come impotente e parossistica parodia dell'*Ego te absolvo* che l'uomo ha sentito risuonare nel cuore.

La condizione delle tre anime del canto v è assolutamente eccezionale, e non potrebbe in nessun modo essere estesa ad altri penitenti; anzi, l'insistenza sulle circostanze della morte dovrebbe indurre a considerare con orrore la possibilità che all'uomo venga tolta la capacità di pentirsi, foss'anche "su lo stremo de la vita", da un atto di violenza; eppure non sarà per caso che il pentimento di Dante stesso, dopo la sua *confessio*, e dopo la visione di Beatrice volta al grifone, trovi accenti risalenti al canto v:

Tanta riconoscenza il cor mi morse,  
ch'io caddi vinto; e quale allora femmi,  
salsi colei che la cagion mi porse. (*Purg.* xxxi, 88-90)

L'istantaneo cadere, l'essere "vinto" dal morso interiore, il rinvio alla causa di quella *renovatio* («salsi»: per la Pia era, antifrasticamente, il rinvio all'autore del disfacimento corporeo, sopportato e ricordato con pazienza): le morti di Jacopo, Buonconte e Pia anticipano e prefigurano, nella loro imperfezione, la morte mistica del vero penitente.

<sup>99</sup> CHIAVACCI LEONARDI, *Le beatitudini e la struttura poetica del «Purgatorio»* cit., p. 28.