



**RICERCHE
INTERMEDIEVALI**

collana ideata e diretta da
FRANCESCO MOSETTI CASARETTO

RICERCHE INTERMEDIEVALI

CONOSCERE IL MEDIOEVO ❖ ATTRAVERSO I MEDIOEVI

DIRETTORE

Francesco Mosetti Casaretto

COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Asperti, Alberto Blecua, Massimo Bonafin, Rita Caprini, Stefano Carrai, Gioachino Chiarini, Giulio d'Onofrio, Edoardo D'Angelo, José Manuel Díaz de Bustamante, Vittoria Dolcetti Corazza, Lucie Doležalová, Peter Dronke, Johann Drumbl, Clara Fossati, Alessandro Fo, Enrico Giaccherini, Thomas Haye, Marcello Meli, Paolo Odorico, Veronica Orazi, Tiziano Pacchiarotti, Nicolò Pasero, Stefano Pittaluga, Pietro B. Rossi, Kurt Smolak, Francesco Stella, Federica Veratelli, Maurizio Vitale.

SEGRETERIA SCIENTIFICA

Michael P. Bachmann

REDAZIONE

Roberta Ciocca

redazione: <francesco.mosetticasaretto@unito.it>



HOMO INTERIOR

Presenze dell'anima
nelle letterature del Medioevo

*Atti delle V Giornate Internazionali
Interdisciplinari di Studio sul Medioevo*

(Torino, 10-12 Febbraio 2015)

a cura di

Francesco Mosetti Casaretto

con la collaborazione di

Attilio Grisafi



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino.

Francesco Mosetti Casaretto ha curato il progetto scientifico e l'organizzazione delle «Giornate», l'allestimento complessivo del presente volume, l'*editing* di metà dei contributi e la correzione delle bozze; Attilio Grisafi ha curato l'*editing* della seconda metà dei contributi.

© 2017

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale e informatica a cura di BEAR (bibliotecnica.bear@gmail.com)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-742-4

Anima in fabula

di Francesco Mosetti Casaretto

A Erica

«Lucevan li occhi suoi più che la stella»

Se la *Commedia* dantesca non può essere letta come il mero racconto di una complessa quanto, a dir poco, stravagante «disavventura nel bosco» è perché al centro del testo c'è un *anima in fabula* che l'attraversa cursorialmente, *per* la quale sono stati confezionati scenari e prospettive, e alla quale, giocoforza, è necessario ricondurre l'intero mondo allegorico, escatologico e teologico, che la circonda. In ultima analisi, «ceci n'est pas une pipe» qui non serve a risolvere l'equivoco fra senso della realtà e senso della figura; perché per affrontare «selva selvaggia», «sonno», «verace via», «colle», «lonza», «leone», «lupa» e quant'altro non servono paradossali cartigli per l'intelletto del corpo, ma didascalie che illustrino il «codice dell'anima»¹.

Questa consapevolezza, naturalmente, va ben oltre la misura fabulatoria dell'«anima viva» (*Inferno* III 88) protagonista² e dell'oltremondano contesto, al quale partecipa; apre – se non addirittura costruisce – autentiche prospettive semiotiche, fondando nell'anima e solo nell'anima, come in un universo concettuale, il definitivo presupposto ermeneutico perché la *Commedia* possa essere intimamente compresa. Il che implica la debolezza interpretativa di qualsiasi approccio materialista o «de-teologizzato» al testo³.

¹ Hillman 1997.

² In quest'ottica, cfr. quanto la Chiavacci Leonardi giustamente osserva: «Si veda l'opposizione di Caronte a Enea: *corpora viva nefas Stygia vectare carina* (*Aen.* VI 391), e il cambiamento dantesco da *corpora* ad *anima*» (Chiavacci Leonardi ed. 1991, p. 91).

³ Balthasar 2001, p. 43: «È ridicolo affermare che Dante è indubbiamente un grande poeta, ma “ancora” legato a una dogmatica medievale o in genere cattolica. Egli è, invece, proprio in quanto poeta, unicamente interpretabile a partire dal centro di questa dogmatica, si identifica esistenzialmente con essa, affonda la sua ispirazione in essa e la riattinge di nuovo unicamente da lì». Cfr. anche Biffi 2014: «La *Commedia* di Dante è potuta sorgere in un preciso mondo teologico e in una particolare esperienza di teologia (...) Se scomparisse o si attenuasse la sua sostanza teologica, la *Commedia* si sfascerebbe, perdendo insieme la sua progettazione, la sua consistenza e la sua ispirazione, rappresentando la fede la materia della poetica, o meglio, la materia trasfigurata in poesia».

È nella natura del simbolo di esser preso e creduto sul serio. Perché il simbolo resti cosa viva, bisogna che non sia solo pensato, ma anche creduto. Appena la fede abbandoni il simbolo, questo si riduce ad un mero parto della fantasia, ad una scena di teatro (...) ogni spiegazione razionalistica del simbolo, in quanto separa forma e contenuto, equivale a distruggere il simbolo stesso⁴.

Ciò premesso, *vexata quaestio*, quella di Dante visionario o viaggiatore⁵, viaggiatore perché misticamente visionario o visionario perché corporealmente viaggiatore. *Quaestio*, che il Poeta stesso crea ad arte, appellandosi per via apofatica ai modelli di Enea e di Paolo⁶; e che poi, come Paolo⁷, non risolve: «s'i' era sol di me quel che creasti / novellamente, amor che 'l ciel governi, / tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti» (*Paradiso* I 73-75). Forse, ha ragione Teodolinda Barolini quando scrive che

Non ci deve necessariamente essere conflitto fra «visione» e «viaggio». Per liberarci da ogni contraddizione dobbiamo solamente accettare l'analogia che Dante propone fra se stesso e san Paolo. Scegliendo Paolo come modello, Dante sceglie un precursore che non solo «andò» ma «vide». Non solo, egli sceglie un precursore che notoriamente non spiegò come ci fosse andato⁸.

Giova comunque ribadire – di là dalle strategiche asserzioni di veridicità sparse nella *Commedia*⁹, peraltro, comuni quasi a tutti i resoconti mediolatini di esperienze oltremondane¹⁰ – che Dante non è né un visionario, né un viaggiatore¹¹, ma un poeta, che specula sull'anima. Può aver creduto, più o meno legittimamente, che «la discesa d'Enea all'Eliso del pari del *raptus* di san Paolo al terzo cielo» fossero «veraci visioni concesse per una grazia speciale a questi due uomini privilegiati»¹²; ma non può aver creduto al proprio «fu'

⁴ Vossler 1983, p. 25.

⁵ Per la quale rimandiamo a Nardi 1984, pp. 283 e sgg.; Segre 1990, pp. 25-48; Barolini 2013, pp. 199-231.

⁶ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, I: *Inferno*, II 10-33 (Chiavacci Leonardi ed. 1991, pp. 48-52).

⁷ Cfr. *II Cor* 12.2. «Tale fu il *raptus* di san Paolo, il quale fu innalzato sino a vedere l'essenza divina, in una tale alienazione dei sensi, da ignorare se la sua anima era ancora unita al corpo o n'era separata» (Nardi 1984, p. 293).

⁸ Barolini 2013, p. 207.

⁹ Cfr. Barolini 2013, pp. 13 e sgg.

¹⁰ Cfr. Gurevič 1986, pp. 173 e sgg.

¹¹ Cfr. Eco 2002, p. 154: «L'insieme di asserti costituito dal discorso dantesco è falso (non è vero che un fiorentino sia salito, ancor vivo, in Paradiso, o che esista Caronte)».

¹² Nardi 1984, p. 285.

io» (*Paradiso* I 5), ingannando se stesso¹³: davvero, «con tale ipotesi s'introdurrebbe nel genio di Dante una troppo grande mistura di demenza»¹⁴. Al contrario, Dante è il «dio ultraortodosso»¹⁵ del proprio mondo fittizio, colui che, a tavolino, costruisce e predispose la *Commedia* come un meccanismo semiotico basato sull'anima e sulla simulazione delle categorie della visione e del viaggio: categorie, in gran parte derivate dalla tradizione mediolatina, di cui Dante è sintesi e infiorescenza; simulazione, già di per sé credibile perché a «siffatte visioni e rapimenti estatici (...) si prestava comunemente fede»¹⁶, ma che Dante si sforza continuamente di avverare attraverso l'usata retorica dell'ineffabile e della propria, arrocchita, testimonianza. È sulla perfetta mimesi di queste categorie spirituali ovvero sulla verosimiglianza tipologica della *fictio*¹⁷, che si basa l'efficacia «profetica» stessa della *Commedia*. Pertanto, a meno di non voler postulare in Dante derive mistiche di dubbia scientificità, che cozzerebbero con l'«umana, troppo umana» organizzazione aristotelica e neoplatonica del suo Aldilà, dobbiamo accettare, quale presupposto progettuale della *Commedia*, la premeditata e volontaria intenzione del Poeta di ingannare il Lettore, seducendone la credulità; e riconosce in questa intenzione il primo, necessario e più importante dispositivo strategico del testo, il cui meccanismo semiotico può perfettamente funzionare solo se perfettamente creduto ovvero solo se l'*anima in fabula* è reale, elemento storico e non fabulatorio nella mente del Lettore. Non è vero, allora, che «chi considera la visione dantesca e il rapimento del poeta al cielo come finzioni letterarie, travisa il senso di quello che per Dante è, prima di tutto,

¹³ «Dante non ci inganna e non si inganna: l'imponenza architettonica della sua visione è frutto di lunghe, lucide veglie» (Segre 1984, p. 21).

¹⁴ Croce 1952, p. 55.

¹⁵ Cfr. Mulisch 2005, p. 18: «Contemporaneamente alla morte del narratore, Nietzsche proclamò la morte di Dio, ma io ero convinto fin dal principio che una storia può dare soltanto in apparenza l'idea di un mondo in cui regnano la libera volontà e il caso; perché in una storia anche la più piccola inezia è prevista e predestinata dall'onnisciente, onnipotente narratore che tutto prevede, anche ciò che è apparentemente libero e casuale. Ogni storia, pensavo, anche quella di un ateo incallito, rappresenta giocoforza un mondo creato e governato da un dio ultraortodosso. La letteratura, insomma, è di carattere essenzialmente teologico e secondo me deve quindi creare l'illusione di fornire un'immagine veritiera della realtà esistente».

¹⁶ Nardi 1984, p. 287. Cfr. anche Gurevič 1986, p. 202: «Non va dimenticato che il modo di vivere, l'ideologia dominante, la generale atmosfera spirituale e la condizione psicologica predisponavano completamente l'uomo medievale ad immedesimarsi nelle visioni e ad avere un atteggiamento estremamente serio verso i sogni e le allucinazioni, così come verso le profezie e le divinazioni».

¹⁷ La ripetizione tipologica costituisce per il Medioevo indizio di verità.

“poema sacro”¹⁸; è vero, invece, che chi legge il poema sacro sapendo della sua natura letteraria, ma trascurando la prospettiva dell’anima, corre il rischio di sovrascriverla e, soprattutto, di non avvertire la contestuale «anabasi», che parallelamente inscena e rappresenta: quella di un viaggio catartico e purificatore del sé attraverso il proprio «buio d’inferno» (*Purgatorio* XVI 1), fino all’approdo a un Dio «pinto de la nostra effigie» (*Paradiso* XXXIII 131). *Anima in fabula*, appunto.

Ci si chiede: quanto – di là dalla futile «controversia sulle maggiori o minori relazioni tra le visioni monastiche e la *Divina Commedia*»¹⁹ – le fonti mediolatine²⁰, viste in filigrana, possono contribuire a ritagliare di quest’anima corporea il profilo, cioè a farla «sensibilmente» (*Inferno* II 15) apparire? Per scelta strategica, facciamo perno sul canto XXX del *Paradiso* in forma di *lectura* e/o commento perpetuo: sia perché, come ricorda Alcuino, *melius in fine verbi intelligi quae dicuntur, quam in principio*²¹; sia, soprattutto, perché, del «mondo ricordato»²² di Dante, questo – più d’ogni altro – è il canto, in cui l’anima manifesta tutta la sua intuitiva potenza. È qui, infatti, che si accende la finale contemplazione di Dio e

contemplazione significa lasciarci dietro ogni pensiero e immagine, ogni rappresentazione e sentimento e, al di là del pensare e del sentire, diventare uniti a Dio. Questo diventare uniti è dimenticare se stessi e, nel medesimo tempo, la più alta consapevolezza di sé²³.

Siamo nel crinale «più ineffabile» della *Commedia*, al limite estremo del Cielo postulato da Beda il Venerabile²⁴, «quello cristallino o diafano, che mette in moto l’intero mondo corporeo»²⁵. Di là da quella, più oltre, quanto attende Dante non è solo l’usato trasferimento ascensionale dell’Essere per «li occhi belli» (*Purgatorio* XXVII 136) di Beatrice, bensì un più intimo passaggio di stato, il finale perfezionamento di quel «trasumanare» (*Paradiso* I 70), su cui molto si è ragionato, ma che, in definitiva, altro non è, se non con-

¹⁸ Nardi 1984, p. 308.

¹⁹ D’Ancona 2015, p. 16. Cfr. Barolini 2012, pp. 193-204.

²⁰ Dal momento che «le tradizioni latine medievali possono aiutarci a comprendere la *Commedia* di Dante» (Dronke 1990, p. 7).

²¹ Alcuinus Eboracensis, *commentum in Ecclesiasten*, 7.9 (PL ed. 100, col. 694C).

²² Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XII.

²³ Grün 2012, p. 24. Cfr. anche Merton 2015, p. 14: «La contemplazione sarà negata all’uomo nella proporzione in cui egli appartiene al mondo».

²⁴ Cfr. Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 765: «Oltre il cielo Stellato, detto *Firmamentum*, Beda infatti come Strabone – ignari dell’astronomia greca – ponevano il *Coelum Angelorum*, prima dell’ultimo, abitato da Dio, chiamato *Coelum Trinitatis*».

²⁵ Patapievic 2006, p. 48 e 54.

densazione verbale e avveramento fabulatorio del *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt 5.8).

«La *Divina Commedia* è opera di penitenza»²⁶: si comprende, allora, come e perché il percorso attraverso il *Paradiso*, che ha, quale esito, proprio il raggiungimento della visione diretta di Dio, possieda, dal punto di vista etico, qualità ontologicamente dinamiche, dandosi come paradigma poetico di un *itinerarium mentis in Deum*²⁷, che è sintesi e, al contempo, superamento delle aspirazioni spirituali di un intero mondo monastico alle spalle. Qual è, infatti, il senso di questo dantesco percorso «fuori dal mondo»²⁸, lungo le sfere di un firmamento steso fra la *monaca* Piccarda (*Paradiso* III 34-123) e il *monaco* Bernardo (*Paradiso* XXXI 55 e sgg.), se non quello di rimodulare sul *topos* medievale del viaggio oltremondano²⁹ il *topos* monastico della *fuga mundi*³⁰, unico, autentico vettore di perfezione che il pessimismo storico del Medioevo, da Cassiano a Francesco, ha potuto esprimere³¹? In fondo, questo *itinerarium*, per realizzarsi compiutamente, prevede, di là dal combattimento interiore delle virtù e dei vizi, che va in scena dislocato lungo le *mansiones* di *Inferno* e *Purgatorio*, anche il qohèletico distacco – «forse seimila miglia di lontano» (*Paradiso* XXX 1) – del *Paradiso* perché *spiritualia videri non possunt nisi quis vacet at terrenis*³².

Ecco, per noi, è evidente: «il nocciolo morale del *Paradiso* è la tradizione monastica»³³ medievale. E anche se, certo, in Dante tutto si «trasmoda» (*Paradiso* XXX 19), questo lineare, rettilineo pellegrinaggio purificatore³⁴,

²⁶ Gilson 2016, p. 68.

²⁷ Cfr. Dante Alighieri ps., *Epistola a Cangrande*, 15 e 33 (Villa ed. 2014, p. 1506; 1520): *Finis totius et partis est remove vivere in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis; Te cernere finis*.

²⁸ Segre 1990, *passim*.

²⁹ Cfr. D'Ancona 2015; Segre 1990, pp. 25-48; Gurevič 1986, pp. 173-242; ulteriore e più approfondita bibliografia in Ariani 2010, p. 17, nota 4.

³⁰ Cfr., per esempio, Ambrosius Mediolanensis, *De fuga saeculi*, 1.1-4 (Schenkl ed. 1980, pp. 72-74).

³¹ Cfr. Leclercq 1983, p. 343: «Il criterio del vero mistico, la prova che egli opera per ispirazione, anche se è letterato, è il suo distacco».

³² Thomas Aquinas, *Super evangelium s. Iohannis lectura*, 14, I 6.

³³ Russell 1996, p. 188.

³⁴ «La sua [*i. e.* dell'uomo] dimora naturale è il mondo perfetto che Dio aveva creato originariamente per lui e in cui intendeva egli vivesse. Fisicamente non rimane nulla di questo mondo, ad eccezione delle stelle nelle loro orbite, insieme con le leggende riguardanti le stelle. E cioè che sono fatte di quintessenza, che girano intorno alla terra in perfette orbite circolari e che emanano una musica non udibile. La dimora originale dell'uomo, quindi, non è più un luogo, ma può essere raggiunta, in una certa misura, come stato mentale. Il dovere primario dell'uomo, infatti, è di salire

dalla *cupiditas* – la lupa, che fa perdere al Poeta la speranza dell’altezza (*Inferno* I 48-54) – alla *caritas* – «l’amor che move il sole e l’altre stelle» (*Paradiso* XXXIII 145); dalla «selva oscura» (*Inferno* I 2) – metafora tipologica frequentissima nel monachesimo per significare uno stato di smarrimento spirituale³⁵ – alla «luce eterna» (*Paradiso* XXXIII 124), ebbene, questo pellegrinaggio è davvero «purificatore» quando viene letto in filigrana con la condizione spirituale e intuitiva di un monachesimo, la cui vita il Medioevo considerava «inferiore soltanto alla compagnia degli angeli» quasi equiparandola, per attitudine contemplativa e santità, allo stato stesso delle schiere angeliche³⁶. Il percorso ascetico è già «monasticamente» teorizzato nel *De doctrina Christiana*:

Nessee est ergo ut primo se quisquis in scripturis inveniat amore huius saeculi, hoc est, temporalium rerum, implicatum, longe seiunctum esse a tanto amore Dei et tanto amore proximi, quantum scriptura praescribit. Tum vero ille timor, quo cogitat de iudicio Dei, et illa pietas, qua non potest nisi credere et cedere auctoritati sanctorum librorum, cogit eum se ipsum lugere. Nam ista scientia bonae spei hominem non se iactantem, sed lamentantem facit. Quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem divini adiutorii, ne desperatione frangantur, et esse incipit in quarto gradu, hoc est fortitudinis, quo esuritur et sititur iustitia. Hoc enim affectu ab omni mortifera iucunditate rerum transeuntium sese extrahit et inde se avertens convertit ad dilectionem aeternorum, incommutabilem scilicet unitatem eandemque trinitatem. Quam ubi aspexit, quantum potest, in longinqua radiantem suique aspectus infirmitate sustinere se illam lucem non posse persenserit, in quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae, purgat animam tumultuantem quodammodo adque obstrepentem sibi, de appetitu inferiorum conceptis sordibus. Hic vero se in dilectione proximi naviter exercet in eaque perficitur. Et spe iam plenus atque integer viribus, cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendet in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat, quo videri Deus potest,

nella scala dell’essere, per giungere il più vicino possibile al suo stato originario (...) Tutto ciò che è bene per l’uomo nella religione, nella legge e nell’educazione ha come fine il suo avanzamento dal livello inferiore al livello superiore della natura. Il pellegrinaggio dell’uomo è un cammino purgatorio» (Frye 1989, pp. 102-103).

³⁵ Cfr. Mosetti Casaretto 1998, pp. 265-279.

³⁶ «Già Giovanni Cassiano nel V secolo riteneva che solo i monaci potessero considerarsi veri cristiani, eredi della comunità apostolica; l’idea che lo stato monastico fosse da considerarsi superiore a qualsiasi altro nella Chiesa attraversò i secoli e ancora Anselmo d’Aosta, monaco e arcivescovo di Canterbury (m. 1109), considerava quella del monaco la condizione migliore per guadagnare la salvezza e la vita monastica inferiore soltanto alla compagnia degli angeli (...). La quasi equiparazione alle schiere angeliche era agevolata dalla pratica della verginità e dall’attività di preghiera, notevolmente accresciuta con la riforma carolingia per l’adozione stessa della regola benedettina, la quale proponeva uno stile di vita essenzialmente contemplativo che propiziava la percezione di una grande prossimità del monaco a Dio» (Lucioni 2015, p. 78).

quantum potest ab eis qui huic saeculo moriuntur, quantum possunt. Nam in tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo; in quantum autem hic vivunt, non vident. Et ideo quamvis iam certior et non solum tolerabilior sed etiam iocundior species lucis illius incipiat apparere, in aenigmate adhuc tamen et per speculum videri dicitur, quia magis per fidem quam per speciem ambulatur, cum in hac vita peregrinamur, quamvis conversationem habeamus in caelis. In hoc autem gradu ita purgat oculum cordis, ut veritati ne ipsum quidem praeferat aut conferat proximum, ergo nec se ipsum, quia nec illum quem diligit sicut se ipsum. Erit ergo iste sanctus tam simplici corde atque mundato, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a vero nec respectu devitandorum quorumlibet incommodorum suorum, quae adversantur huic vitae. Talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillisque perfruitur.

[Orduque è inevitabile che chi comincia a dedicarsi allo studio delle Scritture, trovandosi ancora impigliato nell'amore di questo mondo, cioè delle cose temporali, sia lontanissimo dal così grande amore di Dio e del prossimo quale lo prescrive la scrittura. Ma allora il timore, che lo fa riflettere al giudizio di Dio, e la pietà, per cui non può non credere e uniformarsi all'autorità dei libri santi, l'inducono a piangere sé stesso. Infatti questa scienza, in quanto alimenta la buona speranza, fa sì che l'uomo non si esalti, ma si rammarichi di sé; e sotto l'impulso di questo sentimento implora con sollecita preghiera la consolazione dell'aiuto divino, per non cedere alla disperazione. In tal modo comincia a trovarsi nel quarto grado, che è della fermezza, per cui ha fame e sete di giustizia. In virtù di questo sentimento egli si distacca completamente dalle gioie mortali che ci vengono dai beni effimeri e si volge all'amore dei beni eterni, vale a dire all'immutabile unità e trinità. Quando l'avrà contemplata, per quanto può, lei che irraggia lontana la sua luce, e avrà sperimentato di non poterla sostenere per la fragilità della sua vista, nel quinto grado, che è il consiglio di misericordia, purifica l'anima che ancora in qualche modo si agita e strepita per le sozzure che ha contratto dal desiderio dei beni inferiori. Qui egli si dedica attivamente all'amore del prossimo e in esso si perfeziona; e ormai pieno di speranza e integro di forze, quando avrà progredito al punto di amare il nemico, salirà al sesto grado, dove ormai purifica anche l'occhio col quale si può vedere Dio, nei limiti in cui questi può essere visto da quanti muoiono a questa vita, per quanto lo possono: in tanto vedono in quanto muoiono a questa vita, mentre, in quanto continuano a vivere qui, non lo vedono. Ormai la vista di questa luce comincia ad apparire più stabile, non solo più tollerabile ma anche più dolce, e tuttavia l'apostolo dice che vediamo ancora con visione confusa e come attraverso uno specchio, perché fin quando siamo pellegrini in questa vita, percorriamo la via più spinti dalla fede che sorretti dalla piena visione, pur avendo familiarità col cielo. È in questo grado che uno purifica l'occhio del cuore in modo da non anteporre alla verità e da non metterle alla pari neppure il prossimo: e perciò neppure sé stesso, se non le mette alla pari il prossimo che ama come sé stesso. A questo punto costui sarà santo in virtù di un cuore tanto semplice e puro da non distogliersi dalla verità né per riuscire gradito agli altri uomini né per evitare tutte le difficoltà che tribolano la nostra vita. Tale figlio di Dio sale alla sapienza che è settima e ultima e di lei gode sereno e tranquillo³⁷].

³⁷ Augustinus, *de doctrina Christiana*, II 10-11 (Simonetti ed. 1994, pp. 84-86).

L'intero palinsesto della *Commedia* qui è non solo riconoscibile come declinazione, ma appare precisamente tracciato come fabulazione, quasi millimetrato, ivi compresa la parabola di conversione dell'anima dantesca: dallo smarrimento incipitario dell'*Inferno*, che non provoca disperazione, ma sfocia in pianto, implorazione e soccorso divino *per* Virgilio; alla fame e alla sete di giustizia che, progressivamente, crescono in Dante attraverso l'*iter* ipogeo e cursorio nel regno della dannazione; al crescente distacco purgatorio del Pellegrino dai beni effimeri, che si trasforma in crescente interesse per i beni eterni; alla purificazione come graduale esercizio di *dilectio proximi*; ai vari momenti intuitivi della *Commedia*, che, a partire dal «riveder le stelle» (*Inferno* XXXIV 139) e fino alla «luce eterna che in te sola sidi» (*Paradiso* XXXIII 124), sanciscono il costante incremento delle facoltà visive del Pellegrino; al cuore tanto semplice e puro acquisito da Dante alla fine, tale da superare l'amore stesso per Beatrice e non potersi più distogliere dalla Verità; all'attimo ultimo del godimento estatico di Dio, con il quale si chiude la *Commedia*. Questo percorso lo ritroviamo, introiettato, nella mistica bernardiana, per la quale

Le point d'arrivée, c'est l'amour pur et désintéressé de Dieu qui nous place dans un état analogue à la vision béatifique; le point de départ est un amour égoïste, et même un amour propre étroit, un amour propre vicieux, celui qui caractérise la nature pécheresse (...) c'est l'amour divin qui, accidentellement dévoyé en nous sous forme de cupidité, ne demande qu'à reprendre son cours normal et primitif³⁸.

Ciò significa che il coinvolgimento del *De doctrina Christiana*, di san Bernardo e della mistica cisterciense in genere – che, di solito, si tende a circoscrivere soprattutto al *Paradiso* – investe progettuamente tutto l'impianto narratologico del poema in quanto *iter* di purificazione dell'idea di amore³⁹ agente nel personaggio-*anima in fabula* di Dante, smarrito e peccatore⁴⁰. La matrice monastico-contemplativa, del resto, è dichiarata nell'*Epistola a Cangrande*, là dove, dopo aver fatto riferimento al rapimento di Paolo al Terzo Cielo, al *Vangelo di Matteo* e a *Ezechiele*, si cita il *De contemplatione* di Riccardo di San Vittore, il *De consideratione* di Bernardo e il *De quantitate animae* di Agostino⁴¹.

³⁸ Gilson 1947, pp. 108-109.

³⁹ «L'effetto più profondo della spiritualità medievale è la trasformazione delle concezioni dell'amore sensibile» (Auerbach 2005, p. 21).

⁴⁰ «L'intera *Commedia* fu scritta per portare testimonianza della purificazione d'amore nel cuore di un uomo» (Maritain 1957, p. 407). Cfr., in merito, anche quanto in Gilson 2016, pp. 66 e sgg.

⁴¹ Cfr. Dante Alighieri ps., *Epistola a Cangrande*, 28 (Villa ed. 2014, pp. 1516-1518).

Guardiamo il testo. Come in ogni monastica conversione, il viaggio dantesco ha inizio *per lacrimas* ovvero grazie alla certificazione fisiologica di un atto di contrizione: «poi che lagrimar mi vide» (*Inferno* I 92). Ebbene, noi rischiamo di scivolare sulle lacrime incipitarie dell'*Inferno*, rischiamo di trascurarle, considerandole un'espressione empirica, emotiva, magari come quelle di Enea; ma «io non Enëa, io non Paulo sono» (*Inferno* II 32)⁴². Il pianto dantesco è, in realtà, un «trasparente orizzonte fra carne e cielo»⁴³ ovvero un atto indispensabile dell'anima, non dissimile, nel suo valore escatologico, dalla potenza redentrice di quella «lagrimetta», che, nel nome di Maria, salva Buonconte da Montefeltro dalla dannazione (*Purgatorio* V 105-129). Senza questo iniziale «lagrimar» dell'anima per mezzo del corpo, l'*iter* ascensionale di Dante non sarebbe mai potuto neppure cominciare: perché è su questo pianto necessario, che si fonda l'espressione dell'intera *Commedia*; perché è in questo pianto necessario, che risiede il presupposto spirituale, che giustifica e permette il viaggio espiatorio del Poeta, e il raggiungimento della finale visione beatifica di Dio. Certo, Virgilio viene mosso al soccorso di Dante dal lacrimare caritatevole di Beatrice (*Inferno* II 116-117; *Purgatorio* XXVII 136-137); ma, quella stessa commozione è «pieta» già provocata dal pianto dantesco (*Inferno* II 106); e quando il Mantovano, nella «selva oscura» risponde, definitivamente, alla chiamata di soccorso del Poeta e gli propone un viaggio alternativo di purificazione, lo fa *per* l'iniziativa individuale di quelle lacrime, che, espresse degli occhi (*inter omnes sensus viciniore animae*⁴⁴), ne autenticano la conversione. «La lacrima rende al corpo l'anima che ne è sfuggita. La causa del pianto è un fremito dello spirito sul corpo»⁴⁵. Soltanto *dopo* quel pianto, che, nella prospettiva della spiritualità monastica medievale, manifesta e comprova la volontà di Dante di ricusare il peccato e di salvarsi⁴⁶, Virgilio può credere al «*miserere* di me» (*Inferno* I 65) gridato dal Poeta, trasformarsi in vettore escatologico e condurlo fino al limite del proprio discernimento; ancora: soltanto grazie alla ripetuta espressione storica di quel pianto, primo «scotto di pentimento che lagrime spanda» (*Purgatorio* XXX 144-145), «sgorgando lacrime e sospiri» (*Purgatorio* XXXI 20), «piangendo» (*Purgatorio* XXXI 34), «la persona fisica di Dante» potrà compiere, «corporeamente»⁴⁷, a somiglianza «dei viaggiatori e a differenza dei

⁴² Cfr. Mosetti Casaretto 2011-a, p. XVII.

⁴³ Cfr. Charvet 2001, p. 23.

⁴⁴ Isidorus Hispalensis, *etymologiae*, XI 36 (Valastro Canale ed. 2004, I, pp. 882-883).

⁴⁵ Charvet 2001, p. 36.

⁴⁶ Sulle caratteristiche del pianto monastico cfr. Mosetti Casaretto 2011-b, pp. 79-116. Più in generale, vedi anche Nagy 2000.

⁴⁷ «Quel corpo umano che sale fino all'ultimo cielo, e taglia con la direzione verticale

visionari»⁴⁸, quello straordinario percorso di elevazione dello spirito, che, proprio per il «seme del piangere» (*Purgatorio* XXXI 46), lo ha portato, *in exultatione* (*Ps* 125.5), fin quassù, «al confine stesso del mondo, oltre il quale non c'è che la stessa mente che lo ha creato»⁴⁹.

La *Commedia*, dunque, traccia una rotta ascensionale per l'anima: e il corpo la segue; ma lo scopo è quello di raggiungere un Empireo, che, significativamente, Dante chiama più volte «chiostro»⁵⁰ ovvero «monastero», per indicare il *limen* oltre il quale «si adora e si contempla Dio»⁵¹. Questa rotta unisce necessariamente il senso del *lagrimar*⁵² dell'anima di Dante, prigioniero dell'intrico dei propri vizi oscuri, alle *guance lacrimose*⁵³, che egli porgerà a Virgilio sul lito del *Purgatorio*. Davvero, l'Alighieri può dirsi non solo sintesi delle «tendenze essenziali della letteratura del secolo XIII»⁵⁴, ma sintesi, proiezione e sviluppo di tutta la letteratura monastica mediolatina: il rapporto fra lacrime e compunzione del cuore, infatti, è in essa centrale; non a caso, poiché Dio giustifica nel pianto⁵⁵, il monaco è un infaticabile produttore di lacrime:

Nocte et die laborat monachus, vigilans, in orationibus permanens, compungens autem cor suum, producit lacrymas, et celerius provocat misericordiam Dei⁵⁶.

la circolarità delle sfere, è il segno della rivoluzione operata dal cristianesimo all'interno del mondo antico. Il mistero dell'incarnazione – il secondo tema, come si disse, della teologia paradisiaca – innalza di fatto l'uomo, con la sua carne e la sua temporalità, nell'eterna realtà divina» (Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XXV).

⁴⁸ Segre 1990, p. 35.

⁴⁹ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 765.

⁵⁰ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, II: *Purgatorio*, XV 57; XXVI 128 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-a, p. 446; 785); III: *Paradiso*, XXV 127 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, p. 703).

⁵¹ Chiavacci Leonardi ed. 1994-a, p. 446.

⁵² Dante Alighieri, *Commedia*, I: *Inferno*, 1.92 (Chiavacci Leonardi ed. 1991, p. 28).

⁵³ Dante Alighieri, *Commedia*, II: *Purgatorio*, 1.127 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-a, p. 34).

⁵⁴ Cfr. Ferroni 2006, p. 3.

⁵⁵ Cfr. *Regula communis*, 19.592-594 (Campos Ruiz-Roca Melia ed. 1971, p. 205): *Unumquemque Dominus in fine aut iustificat aut condemnat; et universorum finem ipse considerat, ut nec peccator si fortiter ingemiscit desperet veniam, nec iustum de propria sanctitate confidat*, «È alla fine il Signore che giustifica o condanna ciascuno; e tiene conto di quale è la fine di tutti, in modo che né il peccatore, se piange con forza [i suoi peccati], debba disperare il perdono, né il giusto possa confidare nella sua santità» (Bianchi ed. 2001, p. 390).

⁵⁶ *Smaragdus sanctis Michaelis, diadema monachorum*, c. 80 (PL ed. 102, col. 675B).

[Il monaco è in travaglio giorno e notte: vegliando, restando in preghiera; trafiggendo il suo cuore con il rimorso per le colpe commesse, suscita le lacrime e provoca, più velocemente, la misericordia di Dio].

Ebbene, di tutto questo cammino – *a lacrimis ad risum* – il canto XXX del *Paradiso* rappresenta un momento di eccezionale transizione. Attraversato il filtro contemplativo del Cielo di Saturno (*Paradiso* XXII 100 e sgg.), dopo il *vestigium Dei* dei tre Cieli anteriori («contraddistinti da inclinazioni almeno inizialmente difettose, incostanza, ambizione e folle amore») e l'*imago Dei* dei quattro cieli superiori («con qualità integralmente positive, sapienza, coraggio, giustizia e ardore contemplativo»⁵⁷), Dante approda, ora, fra Stelle fisse ed Empireo, alla *claritas*, alla chiarezza visiva, naturalmente interiore. È di certo una svolta epocale per quella «confluenza di visione e di viaggio»⁵⁸, che è l'*iter* di purificazione dantesco, viaggio dell'*homo exterior* e visione dell'*homo interior*⁵⁹: viaggio dell'*homo exterior* attraverso la concretezza fisica delle sfere celesti⁶⁰; visione dell'*homo interior* attraverso il Cielo «scientificamente» inesistente, definito da Teodolinda Barolini «non luogo» o «utopia»⁶¹, ma che rappresenta l'unica realtà di un Paradiso intuito per fede come «sostanza di cose sperate e argomento delle non parventi» (*Paradiso* XXIV 64-65)⁶².

Dante si trova sulla cesura contemplativa del Cielo, sulla soglia cristallina del cosmo, sulla «pelle, per così dire, dell'universo»⁶³, «che separa le cose corporee e visibili (le nove sfere celesti), dalle cose incorporee e invisibili

⁵⁷ Pasquini-Quaglio ed. 2004, p. 723.

⁵⁸ Segre 1990, p. 35.

⁵⁹ Cfr. Augustinus, *confessiones*, X 6.10 (Skutella-Reale ed. 2012, p. 898): «*Homo*». *Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et / alterum interius (...) Sed melius quod interius*.

⁶⁰ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XVII: «Il cammino lungo le sfere tolemaiche corrisponde dunque alla corporeità terrestre – il *sensato* – che Dante ha conservato nella sua salita al cielo, carattere primario della sua invenzione. Tutto ciò che è corporeo richiede gradualità, cioè tempo, che il puro spirito ignora (...) l'uomo che Dante ha immaginato salire nei cieli porta con sé la sua memoria, perché porta il suo corpo. Il paradiso delle sfere è quello che, come permette al corpo di percorrerlo, così permetterà alla memoria di raccontarlo».

⁶¹ «Il regno divino, l'empireo, è letteralmente un'utopia, un "non luogo"» (Barolini 2013, p. 239).

⁶² «Questo luogo che non ha realtà se non metafisica, o meglio diremmo mistica, si rivela infine il luogo più reale di tutta la cantica» (Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XXVII).

⁶³ Russell 1996, p. 198.

(che si trovano nella sfera dell'Empireo)»⁶⁴ ed è pronto ad attraversarla; tuttavia, non può più farlo come viaggiatore, può farlo solo come visionario⁶⁵:

L'Empireo non è più la dimora di Dio, ma la mente divina stessa è il luogo, in cui si trovano il cielo cristallino e l'intero mondo sotto quest'ultimo cielo contenuto. È senz'altro chiaro che la realizzazione di quanto qui si intende dire supera le possibilità del semplice pensiero ed anche della contemplazione dialettica (...) la condizione richiesta può essere solo la visione fornita da un'esperienza estatica (...) Il tema della *Divina Commedia* consiste nel racconto di una peregrinazione, che però ha luogo nella visione⁸⁸.

Ed ancora:

L'Empireo, il «luogo di Dio» che sta al di fuori del mondo e non può quindi essere rappresentato, la trascendenza assoluta, esperibile solo nell'estasi⁶⁷.

Questa consapevolezza è fondamentale per comprendere i versi che stiamo per leggere. Passato il bordo trasparente dello Spazio e del Tempo, in rotta verso l'Eternità, il solo moto che consente al celeste Pellegrino di «ficcar lo viso per la luce eterna» (*Paradiso* XXXIII 83) e intuire Dio come «aquila unquanco» (*Paradiso* I 48) nella Sua essenza simultanea⁶⁸, «punto / a cui tutti li tempi son presenti» (*Paradiso* XVII 17-18) e «là 've s'appunta ogne ubi e ogne quando» (*Paradiso* XXIX 12), è quello del pronunciamento

⁶⁴ «Il Paradiso è diviso in due per mezzo della seconda cesura cosmologica, quella che separa le cose corporee e visibili (le nove sfere celesti), dalle cose incorporee e invisibili (che si trovano nella sfera dell'Empireo), il mondo visibile dal mondo invisibile. Una terza cesura cosmologica, alla quale non siamo ancora arrivati e che Dante non può attraversare (in quel momento la sua visione si spezza – «la mia mente fu percossa da un fulgore» [*Pd* XXX 140-141]), separa le cose create dalle cose increate, cioè Dio-Creatore da tutta la Creazione» (Patapievici 2006, p. 60).

⁶⁵ Cfr. Barolini 2012, pp. 194-195: «È ormai tempo per noi di riabilitare la *Commedia* come visione, senza commettere l'errore positivista di concepire le precedenti visioni come fonti dirette della *Commedia* stessa, ma impegnando nuovamente il testo di Dante in un dialogo con la tradizione visionaria (...) dobbiamo rimuovere l'opera dantesca dalla sua vetta isolata di alta cultura e cominciare a intenderla non solo come artefatto letterario, ma anche come il resoconto di un'esperienza visionaria».

⁶⁶ Guardini 1967, p. 153; vedi anche p. 72: «Ancora più alte sono le premesse per la comprensione del *Paradiso*. Termine del movimento che lo anima è l'Empireo, lo spazio sovraspaziale che è tanto un luogo oggettivo quanto la sfera della consapevolezza di Dio, per entrare nel quale si presuppone l'estasi».

⁶⁷ Guardini 1967, p. 270.

⁶⁸ Cfr. Barolini 2013, p. 235.

sensoriale di un'anima giunta all'*excessus contemplationis* e alla quale Dio stesso si concede come *visio* perché *in finem dilexit eos* (Io 13.1).

Forse seimila miglia di lontano
 ci ferve l'ora sesta, e questo mondo
 3 china già l'ombra quasi al letto piano,
 quando 'l mezzo del cielo, a noi profondo,
 comincia a farsi tal, ch'alcuna stella
 6 perde il parere infino a questo fondo;
 e come vien la chiarissima ancella
 del sol più oltre, così 'l ciel si chiude
 9 di vista in vista infino a la più bella.

All'apertura del canto, non è tanto l'uscita dal Tempo e dallo Spazio, né solo il «vertiginosamente»⁶⁹ dileguare alle spalle di Dante del cielo umano a essere in primo piano, quanto la rarefazione di una siderale lontananza, di una lontananza infinita, che pare oggettiva, ma è, soprattutto, intima, dentro di sé, dentro la propria anima⁷⁰: lontananza, da tutto ciò, che è effimero, caduco e fenomenico; prossima, ormai, a farsi irriducibile e nella quale ogni sostanza, come ogni luce fisica, progressivamente, si spegne non perché *soffocata* dall'ombra, ma perché *superata* dal manifestarsi di un sovrabbondante chiarore, espresso da una frequenza nuova e diversa.

«Forse seimila miglia di lontano»: di là dalle giunture e dagli *enjambements*, che ne imbrigliano sintatticamente il significato, si avvertono risonanze spontanee, empatiche in questo verso: tendono a rendere il vuoto di una vaghezza di appigli, che ci pare propria dell'uomo al rilascio dei suoi vincoli sensibili. È, per usare le belle parole di Antonio Prete,

il lontano osservato nel suo movimento verso la rappresentazione, nel suo divenire figura (...) Questo movimento avviene nel linguaggio, è opera del linguaggio. Tutte le arti ne partecipano. È il ritmo di questo movimento che permette alla lontananza di non abolirsi come lontananza, di restare aperta come lontananza, disposta a lasciarsi attraversare nelle sue sconfinite regioni⁷¹.

Lontananza e ricordanza: due termini essenziali, che saranno cari al senso del Leopardi e ne sostanzieranno il verso; come l'indefinito, ingrediente lirico necessario perché – per lui – poetica sia la poesia⁷². Dallo *Zibaldone*:

⁶⁹ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 817.

⁷⁰ Cfr. Guardini 1967, p. 223: «Diversi particolari indicano che questa lontananza si trova anche nella forma interiore di questa stessa esperienza».

⁷¹ Prete 2008, p. 9.

⁷² Cfr., in merito, Calvino 1988, pp. 59-63.

Le parole *lontano*, *antico* e simili sono poeticissime e piacevoli, perché destano idee vaste, e indefinite, e non determinabili e confuse; Le parole *notte*, *notturmo* ec. (...) sono poeticissime, perché la notte confondendo gli oggetti, l'animo non ne concepisce che un'immagine vaga, indistinta, incompleta, sì di essa che quanto ella contiene. Così *oscurità*, *profondo* ec. ec.; Le parole che indicano moltitudine, copia, grandezza, lunghezza, larghezza, altezza, vastità ec. ec. (...) sono pure poeticissime e così le immagini corrispondenti⁷³.

Forse seimila miglia di lontano
 ci ferve l'ora sesta, e questo *mondo*
 china già l'*ombra quasi* al letto piano,
 quando 'l *mezzo del cielo*, a noi *profondo*,
 comincia a farsi tal, ch'*alcuna* stella
 perde il parere infino a questo *fondo*;

Tutto questo canto di eccezionale passaggio ontologico è iscritto, *ante litteram*, al segno della poetica dell'indeterminatezza, al punto da togliere alla dantesca «de-cisione» per la Salvezza ogni rescissoria rigidità. E ci piace credere che la vaghezza di quell'avverbio incipitario – «forse» – così incerto, così arrocchito e, allo stesso tempo, così forte e identitario, sia poeticamente perdurata e sia «trasmodata» a indeterminare l'indefinitezza di un altro cielo, di certo più fisico, più tormentato, più umano: ma non meno intimo. Un cielo comunque universale, fatto «imago della fatal quiete», il cui speculare, graduale, crepuscolare spegnersi porta pur sempre la mente estatica di un Poeta a «vagare su l'orme / che vanno al nulla eterno», mentre tempo e cure terrene declinano alle spalle⁷⁴. Certo, questa non è *fuga mundi*; ben altre soglie, ben altri percorsi, ben altre «cose sperate» (*Paradiso* XXIV 64) *sostanziano* l'Eternità che presto a Dante si disvela: non il «nulla eterno», ma l'eterno «vuoto di realtà visibili»⁷⁵.

Non altrimenti il trionfo che lude
 sempre dintorno al punto che mi vinse,
 parendo inchiuso da quel ch'elli 'nchiude,
 a poco a poco al mio veder si stinse:
 per che tornar con li occhi a Bèatrice
 nulla vedere e amor mi costrinse.

⁷³ Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 25 Settembre 1821; 28 Settembre 1821; 3 Ottobre 1821 (Flora ed. 1945, pp. 1145-1146, p. 1150 e p. 1164) vedi anche 20 Agosto 1821 (Flora ed. 1945, pp. 1008-1009).

⁷⁴ Cfr. Ugo Foscolo, *Alla sera* (Puppo ed. 1962-1980, p. 112).

⁷⁵ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 817.

Dante ha immaginato il Paradiso come una graduale ascesa nel vedere poiché «si può veder come si fonda / l'esser beato ne l'atto che vede» (*Paradiso* XXVIII 109-110). Dunque, il nesso-chiave di queste strofe è «nulla vedere»⁷⁶. Anna Maria Chiavacci Leonardi:

La sparizione di tutto il visibile è di fatto il motivo centrale dell'inizio del canto: qui si lascia il mondo percepibile dai sensi per entrare nell'altro, puramente spirituale (*luce intellettuale*: v. 40), dove la vista sarà nuova, una vista soprannaturale (*novella vista*: v. 58). Questo distacco, questo addio, è il vero significato della grande similitudine iniziale, che sembra svuotare lentamente allo sguardo tutto l'orizzonte⁷⁷.

C'è, quindi, un interruttore ontologico nel XXX canto del *Paradiso* e questo interruttore, attivato al v. 13 («a poco a poco al mio veder si stinse»), dà l'avvio, in cascata, a una serie di gradualità effetti visivi, resi in crescendo dalla «calibratissima scansione *nulla vedere* (v. 15) > *nulla m'appariva* (v. 51) > *nulla luce* (v. 59) > *vidi* (v. 61)», secondo un vero e proprio, progressivo «*iter* di rivelazione»⁷⁸. Dante è qui all'inizio di un graduale passaggio di stato: lo «spegnimento» dell'uomo esteriore, la disattivazione del terminale corporeo, che si perfezionerà solo al v. 60 e che lo porterà, improvvisamente, ad accendere i sensi dell'uomo interiore, trasferendo la propria capacità di sentire dalle facoltà del corpo, a quelle dell'anima. «Quindi metamorfosi dei sensi, non loro abolizione»⁷⁹. Ecco, ciò che va messo a fuoco in questo canto è, soprattutto, la sostanza trasformata del «vedere» dantesco. *L'homo exterior*, in realtà, aveva già scorto l'Empireo almeno due volte: prima dal Cielo delle Stelle Fisse e, poi, dallo stesso Primo Mobile. In *Paradiso* XXVII, infatti, l'occhio carnale di Dante si era rivolto verso l'Empireo mentre assecondava l'orientamento contro-gravitazionale dei Beati (il cui moto era, necessariamente, opposto a ogni precipitazione: le luci, che – con metafora di inversione⁸⁰ – nevicavano verso l'alto⁸¹); quindi, in *Paradiso* XXVIII, attraverso la lente diafana del Cristallino, il Poeta aveva arditamente tentato di guardare là «dove non c'è dimensione, né tempo, né spazio», fissando per un

⁷⁶ Cfr. Chiavacci Leonardi ed. 1994, pp. XV e sgg.

⁷⁷ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 827.

⁷⁸ Ariani 2015, pp. 905-906.

⁷⁹ Facchinelli 1989, p. 48.

⁸⁰ Cfr., per questo, ancora Patapievicci 2006, pp. 68 e sgg.

⁸¹ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, XXVII 67-75 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, pp. 751-752).

attimo quel punto «in nessun posto»⁸², «che raggiava lume acuto»⁸³ ovvero Dio, centro morale dell'universo. Inutile dire che, in entrambi i casi, poiché del Poeta, era stato coinvolto «l'occhio che non vede» (*Purgatorio* XV 134) cioè la vista corporea di un uomo che attraversa sì, tutto intero, l'Oltremondo, ma con i sensi imperfetti della carne non ancora risorta⁸⁴, il risultato di questo «vedere» era stato, alla fine, altrettanto imperfetto. Dante, infatti, non aveva potuto né seguire a sufficienza la traiettoria dei Beati in fuga verso Dio (*Paradiso* XXVII 73-75: «Lo viso mio seguiva i suoi sembianti, / e seguì fin che 'l mezzo, per lo molto, / li tolse il trapassar del più avanti»); né, d'altro canto, a lungo sostenere, «per lo forte acume» (*Paradiso* XXVIII 18), il fulgore di Dio, che, intraveduto *per speculum et in aenigmate* (*I Cor* 13.12) negli «occhi-specchio di Beatrice»⁸⁵, lo aveva incuriosito, spingendo il Poeta a volgersi direttamente verso di Lui⁸⁶. Quest'ultimo particolare – Dio intuito negli occhi di Beatrice – ci suggerisce la rilettura di un passo meno citato della *Seconda Lettera ai Corinzi* (*II Cor* 3.18):

Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.

[E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore].

Ebbene, qui c'è molto del senso, ci pare, del Paradiso «affidato soltanto a

⁸² Russell 1996, p. 200.

⁸³ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso* XXVIII 16-17 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, pp. 772-773).

⁸⁴ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso* XIV 52-60 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, pp. 397-398): «Ma sì come carbon che fiamma rende, / e per vivo candor quella soverchia, / sì che la sua parvenza si difende; / così questo folgór che già ne cerchia / fia vinto in apparenza da la carne / che tutto dî la terra ricoperchia; / né potrà tanta luce affaticarne: / ché li organi del corpo saran forti / a tutto ciò che potrà dilettarne».

⁸⁵ Ariani 2015, p. 897.

⁸⁶ In particolare, l'episodio ci ricorda Ambrosius Mediolanensis, *hexaemeron*, IV 6.1 (Schenkl-Banterle ed. 1979, p. 188): *Procedit sol magno iubare diem, magno mundum complens lumine, vaporans calore. Cave, o homo, solam eius perpendere magnitudinem, ne nimis fulgor eius visus tuae mentis obcaecet. ut qui e regione in radium eius intendit repercusso lumine omnem subito amittit aspectum ac, nisi in ceteras partes vultum suum oculosque convertat, aestimat se nihil videre et tuendi munere esse fraudatum, si vero deflectat optutum, integrum sibi officium perseverat.*

uno sguardo»⁸⁷ della *Commedia. A claritate in claritatem*, Dante si trova, adesso, prossimo a essere trasumanato, sul margine di un confine non più fisico, ma mistico, oltre il quale «nulla luce è tanto mera, / che li occhi miei non si fosser difesi» (*Paradiso* XXX 59-60) e il fulgore del «punto che mi vinse» (v. 11), per «mistica *dilatatio*», diventa, improvvisamente sostenibile nell'«atto del travedere»⁸⁸. Siamo, dunque, davvero di fronte a un momento cruciale del testo: ai preliminari necessari, che consentiranno a Dante, sull'orizzonte incorporeo, di vedere Dio *facie ad faciem* (*I Cor* 13.12); ma occupiamoci adesso, per un attimo, di Beatrice.

Se quanto infino a qui di lei si dice
fosse conchiuso tutto in una loda,
18 poca sarebbe a fornir questa vice.
La bellezza ch'io vidi si trasmoda
non pur di là da noi, ma certo io credo
21 che solo il suo fattor tutta la goda.
Da questo passo vinto mi concedo
più che già mai da punto di suo tema
24 soprato fosse comico o tragedo:
ché, come sole in viso che più trema,
così lo rimembrar del dolce riso
27 la mente mia da me medesimo scema.
Dal primo giorno ch'i' vidi il suo viso
in questa vita, infino a questa vista,
30 non m'è il seguire al mio cantar preciso;
ma or convien che mio seguir desista
più dietro a sua bellezza, poetando,
come a l'ultimo suo ciascuno artista.

Il desistere di Dante di fronte al superlativo «trasmodare» della bellezza di Beatrice è facilmente comprensibile:

La bellezza, per sua natura, è ineffabile. Esiste una appropriata espressione in tedesco, adottata da Thomas Mann (1875-1955), che indica l'azione compiuta dalla bellezza. Egli usa il verbo *durchstehen*, cioè «traffiggere», perché la bellezza colpisce anche quando non la si cerca oppure la si interpreta. Per rendere più chiaro il pensiero si potrebbero prendere a prestito le parole di Ezra Pound (1885-1972): «Non ci si mette a discutere su un vento d'aprile: quando lo si incontra, ci si sente spontaneamente rianimati, così come quando si incontra un pensiero folgorante di Platone, oppure si incontra il profilo affascinante di un volto femminile

⁸⁷ Cfr. Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XVII.

⁸⁸ Cfr. Ariani 2015, p. 909.

o di una statua». La bellezza non si spiega, si intuisce, ed è per questo che risulta difficile parlarne⁸⁹.

Ciò detto, quello che a noi sembra più opportuno sottolineare è che il *Paradiso* è, evidentemente, una cantica erotica⁹⁰. Per usare parole di Giorgio Colli, «l'eros è il connettivo, l'atmosfera di questo ambiente; la bellezza è l'oggetto»⁹¹. E ciò, con buona pace di Harold Bloom⁹², a partire dalla prospettiva dell'«energia erotica che avvince le *Confessioni*» di Agostino⁹³ e la sua ricerca passionale di Dio. Perché Agostino guida a distanza il lessico e lo stile del misticismo amoroso del XII sec., esemplato sull'esercizio esegetico del *Cantico dei Cantici*⁹⁴, e ne orienta lo sguardo⁹⁵. Potrà sembrare un'affermazione da *Literaturgeschichte als Provokation*⁹⁶, ma Dante pare voler ribadire come senza *eros* non vi sia, in realtà, alcuna Bellezza. Perché è il sospiro della bellezza di una donna⁹⁷, che eleva Dante, «secondo la tipologia del *gra-*

⁸⁹ Ravasi 2013, pp. 15-16.

⁹⁰ Non condividiamo quindi l'incertezza di Leclercq 2014, p. 175: «Dante si sarebbe mosso o nel regno di *eros* o in quello di *agape*. Chi può dirlo?».

⁹¹ Colli 2004, p. 8.

⁹² Cfr. Bloom 1992, p. 52: «I critici che leggono Dante nei termini di una poetica della conversione di stampo agostiniano si comportano come quelli che leggono Milton come un testo di dottrina cristiana».

⁹³ Miles 1991, p. 27. Sull'importanza delle *Confessioni* in Dante, cfr. anche Pascoli 1971, p. 1354.

⁹⁴ Cfr., su questo, Pertile 1998, pp. 26 e sgg.

⁹⁵ Cfr. Mosetti Casaretto 2009, pp. 27-39.

⁹⁶ Jauss 1999.

⁹⁷ «Sovente il legame amoroso viene espresso in termini di legame con una donna. Così, nel corso del processo di sublimazione dell'amore, anche la donna subisce una graduale trasformazione. Prima di andare oltre, è opportuno chiarire il significato che attribuiamo al termine "sublimazione". In questo contesto, lo impiegheremo come sinonimo di purificazione, del passaggio da un più basso ad un più elevato livello (...) In Dante e Bernardo alla donna viene attribuita una maggiore capacità di comprensione dell'amore: "Donne ch'avete intelletto d'amore". Questa capacità femminile di comprendere l'amore è rappresentata in diversi modi. Spesso Dante, in quanto poeta, parla d'amore ad una donna; più spesso, invece, nell'opera di Bernardo, è la donna innamorata che parla a nome dell'uomo innamorato. Tutti e due gli espedienti sono rivelatori delle emozioni dell'uomo e del suo atteggiarsi, poiché ci consentono di gettare uno sguardo sulle reazioni maschili all'amore e al "femminino", la femminilità essendo insieme simbolo ed oggetto dell'amore. Le donne, in questo contesto, sono semplici mezzi per raggiungere un fine. Sono il mezzo attraverso cui si esprime il sentimento del poeta nei confronti dell'amore» (Leclercq 2014, pp. 174-175).

*«dus contemplationis»*⁹⁸, fino al «maggior corpo» e lo immette, adesso, nel «ciel ch'è pura luce» (*Paradiso* XXX 39): ovvero, è il sospiro di una bellezza, comunque, sessuata e incarnata di là da ogni *trasmodazione*, di là dal fatto che quella donna è bella e luminosa per il Cielo perché *tota bonitate refulgens*⁹⁹, perché (neoplatonicamente) la sua materia è modellata dalla Grazia, che la inabita.

La Beatrice-donna-angelo che conduce a Dio, la Beatrice-teologia di tanti riduzionismi (specie scolastici) è un impoverimento madornale della potenza simbolica della gentilissima, del suo «nodo d'amore» (*Pd* XXXIII 91), dello slancio erotico e non solo agapico di quell'amore, che segnò Dante, per tutta la vita (...) Angelicare quest'amore o lasciarne irrelata la storicità – più della carne che delle date ribadiamo –, l'esistenza insomma, significa predicarne la disincarnazione (...) Dante «conosce i segni dell'antica fiamma» e noi li spegniamo, spiritualizzando o simbolizzando tutto (...) *agnosco veteris vestigia flammae* (*En* IV, 23): sono le parole di Didone alla sorella Anna, quando si accorge che in lei alla vista di Enea rinasce amore, lo stesso, antico, quale provò per il marito Sicheo (come antico è per Dante, lo stesso che provò giovanissimo per Beatrice). Che Dante utilizzi, pur risemantizzandolo in positivo (...), un verso della forse più sconvolgente passione descritta da un poeta antico (...) è altro segno che non si può abdicare al corpo (...) Per san Bernardo ogni vero amore per Dio, deve attraversare la passione della carne per inverarsi (...) Se si disonora la carne di Beatrice, se ne misconosce anche il cielo¹⁰⁰.

Per eros Bice di Folco Portinari è, perfettamente, «beatrice», *beatrice*, un nome parlante, «la donna de la salute»¹⁰¹, «colei che rende beati»¹⁰², quella «cosa venuta / da cielo in terra a miracol mostrare»:

⁹⁸ Pasquini 2004, p. 727.

⁹⁹ Hrotsvita Gandeshemensis, *Legendae: Pelagius*, 146 (Berschlin ed. 2001, p. 68).

¹⁰⁰ Vacchelli 2014, pp. 114-119.

¹⁰¹ Dante Alighieri, *Vita nuova*, III 4 (Pirovano ed. 2015, p. 88).

¹⁰² «La bambina che Dante chiama Beatrice – La Beatificante, colei che rende beati quanti l'amano» (Gilson 2004, p. 33). Cfr. anche Di Giovanni 1967, p. 474: «Ritrovando Beatrice nel raggiunto Paradiso terrestre, luogo della perduta prima felicità umana, Dante ha ritrovato anch'egli la propria felicità, ed ha definitivamente compreso l'essenziale mediazione di colei che è stata per lui, nella realtà, ciò che il suo nome di "beatrice" indicava fin dall'inizio. Sua "beatrice" per la beatitudine dello stadio terrestre – per la "beatitudo huius vitae" di cui Dante aveva trattato, in astratto e in universale, piuttosto per l'individuo nel *Convivio* e per la società nella *Monarchia* – Beatrice lo è anche in vista della beatitudine piena e definitiva del cielo, dove il suo Dante sarà con lei "sanza fine cive / di quella Roma [città celeste] onde Cristo è romano».

Tanto gentile e tanto onesta pare
 la donna mia quand'ella altrui saluta,
 ch'ogne lingua deven tremando muta,
 e gli occhi no l'ardiscon di guardare.
 5 Ella si va, sentendosi laudare,
 benignamente d'umiltà vestuta;
 e par che sia una cosa venuta
 da cielo in terra a miracol mostrare.
 Mostrasi sí piacente a chi la mira,
 10 che dà per li occhi una dolcezza al core,
 che 'ntender non la pò chi no la prova:
 e par che de la sua labbia si mova
 uno spirito soave pien d'amore,
 che va dicendo a l'anima: Sospira¹⁰³.

Da Firenze all'Empireo, Beatrice rimane, per Dante, la stessa «gloriosa donna de la mia mente, la quale fu chiamata da molti Beatrice li quali non sapeano che si chiamare»¹⁰⁴: la donna, che, per l'apparizione improvvisa della propria «mirabile» beltà, gli disvela «tutti li termini de la beatitudine»¹⁰⁵, e diventa, *per Amore*¹⁰⁶, incipitaria di vita nuova, «distruggitrice di tutt'i vizi e reina de le vertudi»¹⁰⁷. Ovvero, è per «commozione erotica»¹⁰⁸, per «estasi dei sensi»¹⁰⁹, che Beatrice «'mparadisa la mente» (cfr. *Paradiso* XXVIII 3) di Dante, costretto *per amore* a guardarla quando tutto intorno a lui si spegne (*Paradiso* XXX 15). E ciò è possibile perché «l'erotico perfetto non si arresta a nessuna bellezza individuale, ma (...) farà sfociare il suo amore nel vasto mare della bellezza»¹¹⁰.

Naturalmente, bisogna intendersi: *eros* qui vale *eros celeste*, la «terza via amorosa del Mondo Antico», il «colore dell'estasi, che è il bello in sé»¹¹¹;

¹⁰³ Dante Alighieri, *Vita nuova*, XXVI 5 (Pirovano ed. 2015, pp. 219-222).

¹⁰⁴ Dante Alighieri, *Vita nuova*, II 1 (Pirovano ed. 2015, p. 79). Cfr. Auerbach 2005, pp. 62 e sgg.

¹⁰⁵ Dante Alighieri, *Vita nuova*, III 1 (Pirovano ed. 2015, p. 86).

¹⁰⁶ «D'allora innanzi dico che Amore signoreggiò la mia anima» (Dante Alighieri, *Vita nuova*, II 7, Pirovano ed. 2015, p. 920).

¹⁰⁷ Dante Alighieri, *Vita nuova*, X 2 (Pirovano ed. 2015, p. 119).

¹⁰⁸ Vozza 2011, p. 11. Cfr. Barolini 2012, pp. 563-566: «Il linguaggio affettivo che domina nella rappresentazione di lei è erotico (...) Se è certamente vero che Dante carica la sua Beatrice di energia materna, non dobbiamo dimenticare che il registro dominante del ritratto dantesco di Beatrice resta quello erotico (...) La Beatrice della *Commedia* conserva molti dei caratteri erotici tipici della donna nella lirica cortese».

¹⁰⁹ Auerbach 2005, p. 21.

¹¹⁰ Vozza 2011, pp. 11-12.

¹¹¹ Colli 2004, p. 8.

una spinta erotica dell'anima nettamente distinta da quella dell'*eros* sensuale, rivolto verso il basso¹¹², che conduce «alla “bufera infernal, che mai non resta” (*Inf.*, V 31), eterno destino di coloro che hanno sottomesso la ragione al desiderio»¹¹³. Ci aiuta a comprenderlo Anders Nygren:

L'eros è la tendenza dell'anima umana verso l'alto. È una forza reale che trascina l'anima nella direzione del mondo delle idee (...) È *l'eros* che mette in moto il processo verso l'alto (...) *L'eros* è l'aspirazione e la tensione dell'anima verso la trascendenza, verso il mondo celeste (...) Mediante la sua bellezza il divino suscita il movimento di ogni cosa verso di sé, ma lui stesso rimane immobile, è la quiete assoluta (...) Poiché l'amore è sempre desiderio di ciò che è superiore da parte di ciò che è inferiore (...) *L'eros* è la via per la quale l'uomo ascende al divino (...) Il mondo dei sensi acquista un valore positivo. La bellezza fisica è il ricordo del Bello in sé, e il pensiero del Bello mette in contatto il mondo delle idee con quello dei sensi. Il radicale dualismo è superato e si raggiunge un'armonica visione del mondo (...) annunzia all'uomo che la sua salvezza consiste nel passaggio da un mondo all'altro (...) *L'eros* non è una approvazione del mondo sensibile, ma una rinuncia ad esso. *L'eros* è una forma di fuga dal mondo¹¹⁴.

Fuga mundi. Ancora una volta, è il profilo del monachesimo a palesarsi in controtluce come la tramatura sostanziale, su cui è costruito il *Paradiso* dantesco; nella fattispecie, traligna il profilo neoplatonico di un monachesimo cisterciense, che, nel pieno della cosiddetta *aetas Ovidiana*¹¹⁵, collabora a plasmare le forme stesse dell'espressione erotica occidentale, essendone, al contempo, plasmato. Perché è *l'eros* la *novitas* della teologia neo-monastica, il cui esercizio esegetico più significativo, non a caso, è il commento al «libro erotico per eccellenza della Bibbia», il *Cantico dei Cantici*¹¹⁶; e per la quale la contemplazione ha il suo paradigma nel rapporto sponsale, che lega

¹¹² «Per *eros* bisogna intendere l'amore-desiderio che parte dall'uomo in cerca di completezza. Certo non bisogna, come si fa oggi, concepire questo desiderio su un piano unicamente corporeo. Per Platone, come per Origene e per i Padri, il desiderio possiede una portata universale e dunque anche spirituale» (Bernard 1996, p. 92).

¹¹³ Pirovano 2009, p. 14.

¹¹⁴ Nygren 1990, pp. 145-153.

¹¹⁵ «Il problema dell'amore è stato definito la grande preoccupazione dei pensatori del dodicesimo secolo. I testi, in latino e in volgare, dell'epoca sono colmi di amore, sacro e profano, ordinato e disordinato, razionale e irrazionale» (McGinn 2003, p. 231).

¹¹⁶ «Nell'opera di Dante, come è ben noto, sono presenti a vario titolo sia il pensiero che la persona stessa di s. Bernardo (...) È stato provato, ad esempio, che Dante lesse e si servì di almeno uno dei *Sermoni sul Cantico dei Cantici*» (Leclercq 2014, p. 170).

un innamorato (Dio) alla sua amata (l'anima dell'uomo)¹¹⁷. «La bocca che bacia è il Verbo che si fa carne e chi viene baciato è la carne assunta dal Verbo»¹¹⁸: nulla di così «passionale» era mai stato tentato, audacemente, in teologia; davvero, «vostra vita senza mezzo spira / la somma beninanza, e la innamora / di sé che poi sempre la disira» (*Paradiso* VII 142-144). La mistica cisterciense è, forse, il momento più alto, in cui l'insieme mediolatino esprime l'*eros*: «Il divino è letto come *eros*»¹¹⁹, la *contemplatio* si dà come *amor*; ma qui non lo spirito si materializza, bensì – come in Dante – la carne viene spiritualizzata. Il *factus est Deus homo, ut homo fieret Deus* di Agostino diventa adesso la cifra amorosa di un monachesimo, che riconosce nell'*eros* il più potente veicolo ascetico; e ritrova così, spontaneamente, con movimento di attualizzazione, l'«*eros* celeste» di simposiana memoria¹²⁰.

«Attraverso il cosmo platonico cammina un uomo mortale, che sale con il suo corpo, accompagnato da colei che fu l'amore della sua giovinezza»¹²¹: Dante, cioè, accede al Paradiso mediante la *bellezza* di una donna *beatrix*; giunge «puro e disposto a salire a le stelle» (*Purgatorio* XXXIII 145) perché compie un percorso fondamentalmente erotico: quello di un «fedele / che, per vederti, ha mossi passi tanti» (*Purgatorio* XXXI 134-135) e che, progressivamente, «di carne a spirito» (*Purgatorio* XXX 127), «appressando sé al suo disire» (*Paradiso* I 7), trasforma i «mille disiri più che fiamma caldi» (*Purgatorio* XXXI 118) nel «disio / mai non sentito di cotanto acume» (*Paradiso* I 83-84) ovvero nel desiderio di un Dio «fine di tutt'i disii» (*Paradiso* XXXIII 46) e «che tutto il ciel move, / non moto, con amore e con disio» (*Paradiso* XXIV 131-132). Per questo, «la riunione con Beatrice rappresenta il raggiungimento di uno stato non di appagamento amoroso, ma di *riaccensione del desiderio*»¹²². Il passaggio, in fondo, è «disiato riso»

¹¹⁷ «Gli studi sui rapporti tra la *Commedia* e il Cantico dei Cantici hanno dato esito positivo, ma l'incontro del poeta con il libro biblico e la sua secolare esegesi avvenne molto tempo prima, almeno negli anni giovanili della *Vita nuova*» (Pirovano 2015, p. 20).

¹¹⁸ Leonardi 1991, p. 302.

¹¹⁹ Leonardi 2004, p. 529.

¹²⁰ Cfr. Plato, *Sympósion* (Colli ed. 2004, pp. 74-84). «Giungiamo con Dante alla riscoperta dell'origine divina di Eros: e nella poetica rappresentazione dell'ascesa dell'anima all'iperuranio, celebrata nel secondo discorso di Socrate, come nella visione di Er alla fine della *Repubblica*, assai meglio che nelle povere visioni medievali, accade di trovare davvero il germe fecondo della filosofia e della poesia della *Commedia*» (Nardi 1984, p. 4).

¹²¹ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XXV.

¹²² Ferrucci 1990, p. 246.

(*Inferno* V 133) > «dolce riso» (*Paradiso* XXX 26) > «alto disio» (*Paradiso* XXII 61; XXX 70)¹²³. «La *Commedia* può ben essere definita il poema del desiderio»¹²⁴; ma di un desiderio unico nel suo oggetto ed essenzialmente duplice nella sua espressione, così come duplice è l'ontologia umana:

Si può dire sia dell'*agape* cristiana sia dell'*eros* greco-ellenistico che essi rappresentano nella loro forma originaria un amore celeste, per quanto in direzioni totalmente opposte. L'*agape* è l'amore celeste, l'amore divino, che misericordioso scende a noi dal cielo. Ma anche l'*eros* nella sua accezione originaria ha diritto al titolo di amore celeste. Platone infatti voleva che l'*eros* celeste fosse nettamente distinto da ogni amore sensuale volto al basso. L'*eros* platonico-neoplatonico è un amore orientato verso il cielo. Pur non potendo negare ogni rapporto con l'amore sensuale, la sua sublimazione è tale da implicare una radicale trasformazione anche del tipo di amore (...) L'amore sensuale non trova posto là dove si tratta di amore in senso religioso, sia nell'ambito del motivo dell'*eros* che in quello dell'*agape*. La *caritas*, che è la sintesi di questi due motivi di amore, ha in complesso conservato il loro orientamento celeste. Rispetto al suo oggetto essa è un desiderio volto all'alto, rispetto al suo tipo è un desiderio spiritualizzato. È a questo punto che nel Medioevo è avvenuta una svolta così significativa da produrre un'alterazione parziale della sua spiritualità fondamentale (...) Dai tempi di Agostino si era avvezzi a considerare il Cristianesimo come religione della *caritas*, ora il Cristianesimo diviene religiosità amorosa. Il rapporto con Dio viene concepito, in questo senso, come amore di Dio (...) Cristo e l'anima sono descritti come una coppia di innamorati che gioiscono di stare insieme (...) è evidente che questo tipo di religiosità, che nel Medioevo fu coltivata con un particolare fervore nei conventi di religiose, segna un accentuarsi del motivo dell'*eros*¹²⁵.

Beatrice, in questo senso, è un segno biunivoco, ibrido, a due facce; è una mediatrice «cristiano-cortese»¹²⁶, che corrisponde perfettamente alla struttura narrativa bidirezionale, ascensivo-discensiva del *Paradiso*¹²⁷. È «beata e

¹²³ Sul tema, cfr. Cristiani 2005, pp. 1-14.

¹²⁴ Ferrucci 1990, p. 255.

¹²⁵ Nygren 1990, pp. 674-677. Sul tema, vedi anche Reale 2005, pp. 161 e sgg.

¹²⁶ Di Giovanni 1967, p. 488. Cfr. Dante Alighieri, *Purgatorio* XXXI 52-57 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-a, p. 915): «e se 'l sommo piacer sì ti fallio / per la mia morte, qual cosa mortale / dovea poi trarre te nel suo disio? / Ben ti dovevi, per lo primo strale / de le cose fallaci, levar suso / di retro a me che non era più tale».

¹²⁷ «La struttura narrativa del *Paradiso* è (...) regolata da una duplice direzione di segno oppositivo: il *viator* attraversa anima e corpo le sfere celesti salendo *grado a grado*, ma tutta la "gloria" vivificante e illuminativa della luce divina gli arriva come una *ploia* (XIV 27 e XXIV 91), piove "senza mezzo" (VII 70), letteralmente dall'alto in basso» (Ariani 2010, p. 15).

bella» (*Inferno* II 53), ovvero: vista dall'alto, dalla prospettiva irraggiativa di Dio è «un amore che discende, agape, un amore disinteressato che parte dal cielo e che ha la sua ultima perfezione in cielo»¹²⁸ (*Inferno* II 72: «Amor mi mosse, che mi fa parlare»), «incarnazione della *caritas*, manifestazione evidente (...) e carnale del mistero di un amore più alto che viene dal cielo e al cielo ritorna»¹²⁹; vista dal basso, al contrario, cioè dalla prospettiva ascensionale del Pellegrino, è *eros* ovvero il manifesto di un amore, la cui forza trainante eleva Dante *per* l'inseguimento celestiale di una Bellezza (*Purgatorio* XXXII 1-6: «Tant'eran li occhi miei fissi e attenti / a disbramarsi la decenne sete, che li altri sensi m'eran tutti spenti. / Ed essi quinci e quindi avien parete / di non caler – così lo santo riso / a sé traéli con l'antica retel!») continuamente maggiore (*Paradiso* XIV 133-134: «i vivi suggelli / d'ogne bellezza più fanno più suso»), fino al definitivo rilascio (*Paradiso* XXX 31-32: «ma or convien che mio seguir desista / più dietro a sua bellezza») nella Bellezza superlativa di Dio¹³⁰.

L'ascesa dell'amante si effettua sia per grazia dell'amata che per sforzo personale, ed è sia grazia immeritata che proprio merito, sia perdono senza ragione, che propria penitenza e conversione. Perciò l'idea totale dell'amore in Dante non è espressa a sufficienza né in quanto *eros* (che dal basso si impegna), né in quanto *caritas* (che dall'alto si china)¹³¹.

Nel *Paradiso*, «il corso dell'amore è perciò come un cerchio: discende da Dio e a Dio risale attraverso Beatrice»¹³²; «Ella, insomma, viene dall'amore e va all'amore»¹³³. Come ha sottolineato Jean Leclercq, «nella *Commedia* si assiste al passaggio dall'amore per Beatrice all'amore per Dio; dalle parole di Beatrice d'amore verso Dio a quelle di Bernardo. Entrambi gli autori hanno sentito il bisogno di simbolizzare questa forma elevata di amore: il simbolo di cui entrambi si sono serviti è la Sposa del Cantico dei Cantici»¹³⁴. Certo, il *Paradiso* di Dante è, alla fine, un'immagine di Cielo intellettuale:

¹²⁸ Pirovano 2009, p. 17.

¹²⁹ Pirovano 2015, p. 21.

¹³⁰ «Fin dal suo primo incontrarla Dante uomo ed artista ha cominciato a scoprire in lei cosa sia l'amore "umano", e come esso sia lo "specchio" attraverso cui ed in cui all'uomo si riveli l'amare stesso: ogni amore, fino all'Amore che è Dio» (Di Giovanni 1967, pp. 491-492).

¹³¹ Balthasar 2001, p. 29.

¹³² Pirovano 2009, p. 18.

¹³³ Gilson 2016, p. 217.

¹³⁴ Leclercq 2014, p. 171.

ma è, prima di tutto, un «gran mar de l'essere» (*Paradiso* I 113) dove «naufragar con l'anima in Dio»¹³⁵ significa essere creature «portate da intelletto e amore» (*Paradiso* I 120); un mare, attraversato nel compimento di un *itinerarium mentis et corporis in Deum*, che è raggiungimento della *caritas* (*dilectio Dei et proximi*) mediante la spinta dell'*eros* celeste, espressione simpatetica e accessoria dell'*agape*, «proprietà trascendentale»¹³⁶ necessaria «per trasformare l'amore da passione che rende schiavo (...) in virtù liberatoria e liberata, in forza dinamica che spinge ad un'attività razionale e cosciente»¹³⁷ (*Paradiso* XXXI 85: «Tu m'hai di servo tratto a libertate»). In ultima analisi, «l'energia di purificazione e di liberazione di Beatrice resta dunque in fondo la sola: solo essa porta dall'*eros* all'*agape*, o è quell'*eros* che trasfigura se stesso in *agape*»¹³⁸. E non è un caso se, della sensibilità di questo desiderio-amore ascensionale, trasmodata la Bellezza, «al divino da l'umano, / a l'eterno dal tempo» (*Paradiso* XXXI 37-38), proprio Bernardo, «il mistico e contemplativo»¹³⁹, quello a cui Ildegarde di Bingen scriveva *tu autem aquila es aspiciens in solem*¹⁴⁰, sarà, per Dante, l'ultima guida¹⁴¹.

Cotal qual io la lascio a maggior bando
che quel de la mia tuba, che deduce
36 l'ardüa sua materia terminando,
con atto e voce di spedito duce
ricominciò: «Noi siamo usciti fore
39 del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
luce intellettuale, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
42 letizia che trascende ogni dolzore.
Qui vederai l'una e l'altra milizia
di paradiso, e l'una in quelli aspetti
45 che tu vedrai a l'ultima giustizia».

¹³⁵ Savj-Lopez 1925, p. 9.

¹³⁶ Desideri-Cantelli 2015, p. 67.

¹³⁷ Leclercq 2014, p. 173.

¹³⁸ Balthasar 2001, p. 28.

¹³⁹ Biffi 2014, p. 180; vedi anche p. 186: «Il cammino e il desiderio di Dante termineranno – così come la teologia contemplativa di san Bernardo – nella visione dell'unità e delle tre Persone divine, e in esse dell'umanità del Figlio».

¹⁴⁰ Hildegard Bingensis, *epistolae*, XXIX (PL ed. 197, col. 190C).

¹⁴¹ «Dante, guidato prima da Virgilio sopra-guidato da Beatrice, guidato poi direttamente da lei, adempie così e perfeziona in se stesso tutto quanto l'umana rettitudine e sapienza (Virgilio) gli aveva ottenuto d'umana perfezione – sempre per intercessione ed influsso della grazia (Beatrice, tramite Virgilio), – fino alla perfezione sovrumana stessa (Beatrice), ed alla visione facciale e beatifica del soprannaturale (Beatrice, tramite Bernardo)» (Di Giovanni 1967, pp. 490-491).

Siamo, finalmente, entrati nell'Empireo. Il passaggio dal cielo «che solo amore e luce ha per confine» (*Paradiso* XXVIII 54) a quello che «luce e amor d'un cerchio lui comprende» (*Paradiso* XXVII 112) è estatico, non propriamente fisico, posto che «questo cielo non ha altro dove / che la mente divina, in che s'accende / l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove» (*Paradiso* XXVII 109-111). Il passaggio, completa e perfeziona il processo di purificazione/chiarificazione dantesco: non a caso, è strategicamente collocato nel «canto numerato col ternario del numero perfetto»¹⁴².

Queste, le prime parole pronunciate da Beatrice nel canto XXX; e non sono topografiche, quanto teologiche¹⁴³: l'Empireo è il «ciel ch'è pura luce: / luce intellettuale, piena d'amore / amor di vero ben, pien di letizia; / letizia che trascende ogni dolzore». In questa definizione permane una componente erotica: l'Empireo, infatti, così chiamato perché *incendium amoris*¹⁴⁴, è pura luce anche perché «il Medioevo identificava la bellezza (...) con la luce»¹⁴⁵. Ancora Anna Maria Chiavacci Leonardi:

Per arrivare a questo verso travolgente, che sembra accendersi nel vuoto orizzonte dell'inizio del canto, e che trascina con sé la grande terzina che definisce l'Empireo, ci sono voluti secoli di pensiero e di linguaggio umano¹⁴⁶.

Molto ci sarebbe da dire su questi versi, ma non tutto, in questa sede, è possibile. Ci basterà osservare che l'Empireo viene descritto per una serie di *enjambements*, innestati sulla risonanza dell'ultima parola del verso, che si rispecchia nella prima del verso successivo: luce-luce / amore-amore / letizia-letizia. Il senso immaginario è quello di uno sdoppiamento o di una rifrazione neoplatonica discendente dell'Essere. Rifrazione, che è soprattutto ontologica, di Dio nell'uomo, *imago et similitudo Dei* (*Gn* 1.26): l'Empireo è, infatti, «luce intellettuale, piena d'amore» esattamente come «intelletto e amore» (*Paradiso* I 120) hanno le creature razionali, da Dio create. Si comprende sin d'ora perché Dante, posto di fronte alla finale visione estatica di Dio, intuisca un Dio «pinto de la nostra effigie» (*Paradiso* XXXIII 131)¹⁴⁷

¹⁴² Ariani 2015, p. 894.

¹⁴³ «La visione teologica non è altro infatti che il paradiso della mente» (Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. XXI).

¹⁴⁴ Cfr. Russell 1996, p. 201.

¹⁴⁵ Eco 2002, p. 25. Vedi anche Pasquini 2004, p. 726: «Prevale la funzione della luce, anche per via di un'estetica medievale che attribuiva massimo rilievo alla luce nell'arte sacra».

¹⁴⁶ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 830.

¹⁴⁷ «Secondo San Bernardo, neanche il mistico più estatico può raggiungere Dio se non

ovvero Cristo¹⁴⁸: per lo stesso motivo per cui, nel riso già espresso per *dilectio proximi* da Beatrice, «Dio pareva nel suo volto gioire» (*Paradiso* XXVII 105). *Manete in dilectione mea* (*Io* 15.9).

Come subito lampo che discetti
 li spiriti visivi, sì che priva
 48 da l'atto l'occhio di più forti obietti,
 così mi circumfulse luce viva,
 e lasciommi fasciato di tal velo
 51 del suo fulgor, che nulla m'appariva.
 «Sempre l'amor che queta questo cielo
 accoglie in sé con sì fatta salute,
 54 per far disposto a sua fiamma il candelò».

Non fur più tosto dentro a me venute
 queste parole brevi, ch'io compresi
 57 me sormontar di sopr' a mia virtute;
 e di novella vista mi raccesi
 tale, che nulla luce è tanto mera,
 60 che li occhi miei non si fosser difesi;

Il «trasumanare» (*Paradiso* I 70), in questi versi, si completa. In verità, Dante, lungo un percorso ascensionale tutto fatto di «cadute tra cecità e visione»¹⁴⁹, era già stato abbagliato nel *Paradiso*, diventando «per veder non vedente» (*Paradiso* XXV 120). Era accaduto quando aveva cercato inutilmente di distinguere nella luce dell'anima di s. Giovanni anche il corpo (*Paradiso* XXV 118-139); ma qui, il suo abbagliamento, prelude a qualcosa di diverso: qui Dante, come il cisterciense Guglielmo di Saint-Thierry nel *De contemplando Deo*, per poter ascendere al monte del Signore, deve lasciarsi

ad un certo livello. Dio è invisibile, ma vi è un unico piano sul quale l'uomo può raggiungerlo e ciò costituisce il segno della mediazione tra Dio e l'uomo: questo piano è quello del Verbo incarnato, dell'Uomo-Dio considerato come un'estasi concreta nella persona di Cristo» (Davy 1999, p. 81).

¹⁴⁸ «Solo Cristo può portare il peso e la grandezza del messaggio, l'annuncio che il destino dell'uomo è diventare Dio e che ciò può realmente verificarsi» (Leonardi 2014, p. 40). Cfr. anche Vacchelli 2014, p. 83: «Il Cristo dantesco è anche il Cristo mistico, interiore. La sua luce irradia potentemente, ma anche nascostamente, il poema. Il viaggio di Dante è una cristificazione, una Verbificazione, un conformarsi, nel rispetto della propria essenza, all'archetipo cristico, che è l'Uomo Compiuto, il Figlio dell'Uomo. La sua presenza si irradia ovunque, come la luce del sole. Non è soltanto una presenza teologica, dogmatica. Il Cristo cresce in Dante via via che il viaggio procede, via via che il pellegrino si trasforma in uomo di luce».

¹⁴⁹ Ariani 2015, p. 894.

alle spalle «l'asino del corpo»¹⁵⁰, intendendo con questo la sua sensibilità materiale. Perché «l'occhio dei sensi può vedere solo il mondo fenomenico»¹⁵¹; «perché appressando sé al suo disire, / nostro intelletto si profonda tanto, / che dietro la memoria non può ire» (*Paradiso* I 7-9). La «memoria»: ovvero, il sedimento, anche visivo, del corpo. *Excessus mentis*¹⁵². Apatia. Scrive Dionigi Areopagita nella *Teologia mistica*:

Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza. Infatti, mediante questa tensione irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio soprasostanziale della divina tenebra¹⁵³.

Per questo, l'accecaimento di Dante non è vero accecaimento, ma commutazione a «novella vista», per la quale «la finitezza del pondo corporale» è limitazione e «non-vedere significa vedere oltre»¹⁵⁴. Perché «il racconto paradisiaco di Dante consiste» sì, «nell'*ascensus* di un corpo abitato da un'anima dotata di sensi spirituali»¹⁵⁵, ma, come chiarisce Ambrogio nel *De fuga saeculi*¹⁵⁶, la sensibilità dell'*homo interior* (anima) è in rapporto inversamente proporzionale alla sensibilità dell'*homo exterior* (corpo). Entrambi gli *homines* sono dotati dei cinque sensi, ma solo al cessare dell'uno, si accende l'altro; e solo all'esprimersi dell'altro, cessa l'uno¹⁵⁷.

¹⁵⁰ Guillelmus de Sancto Theodorico, *de contemplando Deo*, 1 (Zambon ed. 2007, p. 16). Cfr. Cosmo 1936, p. 23: «Nessuno posto in questa vita mortale – cioè tale che non sia del tutto separato dal corpo, o che almeno la mente di lui non sia, nel momento della sua visione, del tutto alienata dai sensi – nessuno può vedere la divina essenza»; vedi anche p. 25: «In Dio egli [*sc.* Dante] non si poteva affisare se non del tutto separato dal corpo, o almeno con la mente del tutto alienata dai sensi».

¹⁵¹ Vacchelli 2014, p. 87.

¹⁵² Cfr. Davy 1999, p. 82: «Lo spirito dell'uomo deve subire una modificazione passeggera, rapida, corrispondente all'istante dell'unione con Dio. Questa modificazione è un superamento, un'uscita da se stesso, è l'*excessus mentis*».

¹⁵³ Dionysius Areopagita ps., *De mystica theologia*, I 1.997B-1000A (Scazzoso ed. 1997, pp. 406-407). Cfr. anche Grün 2012, p. 26. Su Dionigi nella *Commedia*, cfr. anche Sbacchi 2006.

¹⁵⁴ Ariani 2015, p. 907 e p. 896.

¹⁵⁵ Ariani 2010, p. 20.

¹⁵⁶ Cfr. Ambrosius Mediolanensis, *de fuga saeculi*, 1.1-4 (Schenkl-Banterle ed. 1980, pp. 72-74).

¹⁵⁷ Si tratta di categorie fondamentalmente paoline, cfr. *Rm* 7.22; *II Cor* 4.16; *Eph* 3.16.

L'uomo carnale e l'uomo spirituale si mantengono dunque su due piani differenti. Il primo, finché non si produca in lui un'apertura verso lo spirituale, appartiene al tempo (...). L'uomo spirituale si colloca in un modo del tutto diverso da quello al quale è legato l'uomo carnale. È provvisto di sensi interiori, possiede un altro linguaggio ed è sulla via di realizzare la perfetta rassomiglianza dell'immagine che porta in sé. Svincolato dal tempo, aperto all'eternità, il suo corpo, la sua anima, il suo spirito partecipano già alla gloria della resurrezione (...) l'uomo spirituale s'inscrive nell'ordine della carità¹⁵⁸.

Non a caso, sempre nel Cielo Stellato e ancora per opera dell'apostolo Giovanni (colui che, simbolicamente, fra gli Evangelisti, è un'aquila perché ha la vista teologica più acuta e può fissare Dio senza accecarsi), Dante aveva sostenuto un'esame sulla *caritas*¹⁵⁹ con «lo viso spento» (*Paradiso* XXVI 1) ovvero con la vista corporea temporaneamente disattivata (*Paradiso* XXVI 9: «la vista in te smarrita e non defunta»)¹⁶⁰. «L'esame sulla carità (...) si svolge tutto mentre l'unica vista che permanga in Dante è, non quella sensibile, ma quella intellettuale»¹⁶¹. E questo perché è solo *luminibus amissis*, che la *caritas* – cioè l'essenza immateriale di Dio può essere davvero intuita. Era, sostanzialmente, una prova estatica, costruita sull'idea monastica della cecità come presupposto indispensabile per la *visio*¹⁶², cosicché la facoltà intuitiva dell'occhio interiore, non subendo né «l'ombra de la carne» (*Paradiso* XIX 66), né le abbaglianti rifrazioni del mondo corporeo, può spingersi oltre, dopo e non ostante il parvente¹⁶³. Come per un monaco, abi-

¹⁵⁸ Davy 1999, p. 73.

¹⁵⁹ Nel pensiero cristiano, infatti, la carità rappresenta la giustificazione e la sintesi di tutti i carismi ovvero l'elemento virtuoso necessario e sufficiente per accertare la perfezione morale della persona: *Si linguis hominum loquar et angelorum / caritatem autem non habeam / factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens / et si habuero prophetiam / et noverim mysteria omnia et omnem scientiam / et habuero omnem fidem ita ut montes transferam / caritatem autem non habuero / nihil sum (I Cor 13.1-2)*. Quindi, non solo *fides spes caritas / tria haec / maior autem est caritas (I Cor 12.31)*, ma anche *caritas maior; quoniam omnia virtutum genera agenda vitae comprehendit* (Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate*, III 3, Paulus ed. 1990, p. 110.332-333); soprattutto, *caritas excellentior via (I Cor 12.31)*.

¹⁶⁰ Per l'interpretazione complessiva di questo episodio, si rimanda, in particolare, a quanto in Pirovano 2009, pp. 92-116.

¹⁶¹ Di Giovanni 1967, p. 493.

¹⁶² «*Visio* è vedere tutto ciò che cade sotto i nostri occhi; è rappresentare nella mente realtà assenti (conosciute o ricostruite dalla memoria); è vedere con gli occhi dell'intelletto realtà che non hanno un corpo, come l'amore (*dilectio*), ossia godere di una visione "intellettuale" concessa solo ai pochi che raggiungono l'estasi» (Bettetini 2004, p. 18).

¹⁶³ Questo rapporto di riscrittura cifrata dell'esistente è promosso dall'unica lettura, che

tuato ad «amare senza vedere»¹⁶⁴, «perdere la vista è un vantaggio» in quanto «acutizza la percezione del mondo interiore e compensa la cecità fisica»¹⁶⁵, così per Dante l'occhio corporeo, teologicamente, ha «la veduta corta d'una spanna» (*Paradiso* XIX 81) e la sua immanenza non serve. Giona d'Orléans, *De cultu imaginum: Et si martyres videre desideras, si angelos cupis inspicere, aperi oculos fidei, et illud tibi theatrum facile demonstratur*¹⁶⁶. L'«assenza dell'occhio corporeo non chiude quello dello spirito»¹⁶⁷, anzi: lo sguardo interiore è l'unico che può vedere Dio nella sua essenza¹⁶⁸. Una capacità visiva, che si misura sull'«ove s'appunta / l'anima tua» (*Paradiso* XXVI 7-8) cioè sul *quantum desit mihi amoris ad id quod sat est*¹⁶⁹. Perché per il Medioevo monastico la *caritas* ha, per tutto l'essere, un valore spiritualmente dinamico; non è solo *plenitudo legis* (*Rm* 13.10), cioè *finis praecepti*¹⁷⁰; dato che *Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* (*I Io* 4.16), è anche il sommo grado¹⁷¹ di purificazione sensibile dell'uomo, grazie

una società cristiana poteva dare della relazione gnoseologica con il reale: *Videmus nunc per speculum in enigmate / tunc autem facie ad faciem / nunc cognosco ex parte / tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (*I Cor* 13.12).

¹⁶⁴ Leclercq 1983, p. 69.

¹⁶⁵ Giallongo 1995, p. 40.

¹⁶⁶ Iona Aurelianensis, *de cultu imaginum*, 3 (PL ed. 106, col. 373A).

¹⁶⁷ Zumthor 1995, p. 389.

¹⁶⁸ Si osservi come, specularmente, il diavolo appaia, invece, solo alla vista corporea. Così è, per esempio, per san Benedetto, cfr. Gregorius Magnus, *dialogi*, II 8.12 (De Vogüé ed. 2000, pp. 160-162): *Corporalibus eius oculis isdem antiquus hostis teterimus et succensus apparebat*. Tali simmetrie sono presenti anche nella *Commedia*: così, l'«avaccio sarai dove / di ciò ti farà l'occhio la risposta» (Dante Alighieri, *Commedia*, I: Inferno XXXIII 106-107, Chiavacci Leonardi ed. 1991, p. 996), che ha per oggetto «la creatura ch'ebbe il bel sembante» (*Inferno* XXXIV 18, Chiavacci Leonardi ed. 1991, p. 1013), si riferisce certamente all'occhio fisico del Pellegrino poiché la vista interiore di Dante potrà accendersi soltanto dopo il perfezionamento di un adeguato percorso di purificazione.

¹⁶⁹ Augustinus, *confessiones*, XIII 8.9 (Skutella-Reale ed. 2012, p. 1184). Ovvero: *Aperiamus ergo oculos cordis nostri... suspendamus corda nostra ad dilectionem Creatoris... et nullius rei dilectionem praeponamus dilectioni Domini nostri* (Smaragdus, *diadema monachorum*, IV, PL ed. 102, col. 600B).

¹⁷⁰ Cfr. Eugippius, *excerpta ex operibus s. Augustini*, c. 348 (Knoell ed. 1885, p. 1097.2-3); vedi anche Hrabanus Maurus, *homiliae*, XLV (PL ed. 110, col. 84D); Alcuinus Eboracensis, *de virtutibus et vitiis*, III (PL ed. 101, col. 615D); Paschasius Radbertus, *de fide, spe et caritate*, III 6 (Paulus ed. 1990, p. 116.525-538); Bonifatius, *sermones*, VII (PL ed. 89, col. 857C).

¹⁷¹ Hrabanus Maurus, *homiliae*, XLV (PL ed. 110, col. 84C): *Haec omnium ars est virtutum*.

al quale è possibile vedere Dio: *Diligendo, purgas oculum ad videndum Deum*¹⁷². E, difatti, nel descrivere i sette stadi dell'*ascensio*, lo stesso Rabano Mauro, riprendendo il *De doctrina Christiana*, assegna all'esercizio dell'amore cristiano¹⁷³ il penultimo livello, attribuendogli la capacità di «pulire l'occhio del cuore» e di consentire la visione di Dio (ovvero della Luce-Amore):

Hic vero se in dilectione proximi non ignaviter exercet, in eaque perficitur, et spe iam plenus atque integer viribus, cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendit in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat, quo videri Deus potest ab eis, qui huic saeculo moriuntur, nam in tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo, in quantum autem huic vivunt non vident, et ideo quamvis iam certior, et non solum tolerabilior, sed etiam iucundior species lucis illius incipit apparere, in aenigmate adhuc tamen et per speculum videri dicitur, quia magis per fidem quam per speciem ambulatur, cum in hac vita peregrinamur, et quamvis conversationem habeamus in coelis. In hoc autem gradu ita purgat oculum cordis, ut veritati nec seipsum quidem praeferat, ut conferat proximum, ergo nec seipsum, quia nec illum quem diligit sicut seipsum. Erit ergo iste sanctus tam simplici corde, atque mundato, ut neque hominibus, placendi studio detorqueatur a vero, nec respectu devitandorum quorumlibet incommodorum suorum quae adversantur huic vitae¹⁷⁴.

[Qui l'uomo si esercita attivamente e si perfeziona nell'amore del prossimo. E quando, ormai colmo di speranza e nel pieno delle sue energie, sarà giunto fino ad amare il nemico, salirà al sesto grado, dove purifica quell'occhio col quale posso vedere Dio coloro che muoiono a questo mondo. Infatti lo vedono nella misura in cui muoiono a questo secolo, e non lo vedono nella misura in cui vivono per esso. E perciò, sebbene la visione di quella luce cominci ad apparire già più certa, e non soltanto più sopportabile, ma anche più gioiosa, si dice tuttavia che la si vede ancora in enigma e mediante uno specchio. Infatti si cammina più per fede che per visione, mentre siamo pellegrini in questa vita, benché abbiamo una dimora nei cieli. In questo grado l'uomo purifica l'occhio del cuore a tal punto, da non preferire alla verità neppure lo stesso venire in aiuto al prossimo: non dunque se stesso, perché nemmeno quello che ama come se stesso. Quest'uomo santo

¹⁷² Augustinus, in *Iohannis evangelium tractatus*, 17.8 (Willelms ed. 1990, p. 174.15-17). Cfr. anche Defensor, *liber scintillarum*, 3 (PL ed. 88, col. 607C); Hrabanus Maurus, *de clericorum institutione*, III 4 (PL ed. 107, col. 382A-B); Bonifatius, *sermones*, VI (PL ed. 89, col. 856A).

¹⁷³ *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos (...) Iam non dicam vos servos (...) Vos autem dixi amicos (Io 15.12-15); Deum nemo vidit umquam / si diligamus invicem Deus in nobis manet / et caritas eius in nobis perfecta est (I Io 4.12).*

¹⁷⁴ Hrabanus Maurus, *de clericorum institutione*, IV (PL ed. 107, col. 382A-B).

avrà un cuore così semplice e puro, da non essere distolto dal vero, né dalla preoccupazione di piacere agli uomini, né in vista di evitare uno qualunque di quei disagi personali che ostacolano questa vita¹⁷⁵].

Davvero, *anima in fabula*. Eppure, «per impossibilità di credere a ciò che crede il mistico, si è finito spesso per non credere all'esistenza del mistico»¹⁷⁶; anche se Dante è chiaramente partecipe, nel *Paradiso*, di questo consolidato meccanismo di *comparatio oculorum et animi*¹⁷⁷. Così, mentre l'improvvisa cecità nel Cielo Stellato è accecamento, per così dire, propedeutico, «vaglio» (*Paradiso* XXVI 22) non dissimile, per certi aspetti, all'abbacina-mento fisico e iniziatico di Paolo sulla via di Damasco¹⁷⁸, qui, nell'Empireo, la situazione è diversa. Dante è, adesso, all'inizio del processo di quel necessario annichilimento del terminale corporeo, di quel graduale «spegnimento» dell'uomo esteriore, che, perfezionatosi (*Paradiso* XXX 58: «e di novella vista mi raccessi»), gli consentirà di abilitare l'uomo interiore, trasferendo le proprie capacità di sentire dalle facoltà del corpo, a quelle dell'anima (il «perfetto veder», di cui già a *Paradiso* V 5)¹⁷⁹.

A questo punto, se volessimo leggere tutto ciò in filigrana con l'opera di san Bernardo cioè con l'opera di colui che è stato scelto da Dante «come l'espressione più alta della teologia mistica»¹⁸⁰, dovremmo necessariamente postulare che, al termine del suo lungo percorso di purificazione *infra coeli tentoria*, il Pellegrino abbia raggiunto, evidentemente, il «quarto grado dell'amore», quello che consente l'accesso alla «scalata» estatica di Dio: *per metaphoram*, una montagna molto elevata, che solo l'uomo puro può salire, mentre la stessa ascesa sarebbe preclusa all'uomo trattenuto dalla carne.

Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligit homo nisi propter Deum. *Iustitia tua, Deus, sicut montes Dei*. Amor iste mons est, et mons Dei excelsus. *Revera mons coagulatus, mons pinguis. Quis ascendet in montem Domini? Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requie-*

¹⁷⁵ Samarati ed. 2002, p. 174.

¹⁷⁶ Così Facchinelli 1989, p. 29. Cfr. Barolini 2013: «L'empirismo di Dante ci impedisce di riconoscerne il misticismo. Eppure l'empirismo di Dante è in ultima analisi al servizio del suo misticismo».

¹⁷⁷ Cfr. Alcuinus Eboracensis, *disputatio de vera philosophia* (PL ed. 101, coll. 849D-850A). Cfr. Davy 1999, pp. 73 e sgg.

¹⁷⁸ Cfr. Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 708. «Non poteva mancare nella *Commedia* l'altro evento decisivo della vita di Saulo di Tarso: l'accecamento sulla via di Damasco» (Pirovano 2009, p. 91).

¹⁷⁹ Ovvero, «chiudere gli occhi esteriori per dare possibilità di “vedere” a quelli interiori» (Leonardi 2014, p. 48).

¹⁸⁰ Manselli 2005, p. 217.

scam? Factus est in pace locus iste, et habitabo haec in Sion. *Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est!* Caro et sanguis, vas luteum, terrena inhabitatio quando capit hoc? Quando huiusmodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tanquam vas perditum, totus pergat in Deum, et adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat et dicat: *Defecit caro mea et cor meum; Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum?* Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim, atque unius vix momenti spatio experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a temetipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis. E si quidem e mortalibus quispiam ad illum raptim interdum, ut dictum est, et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat caritas. Heu! Redire in se, recipere in sua compellitur, et miserabiliter exclamare: *Domine, vim patior; responde pro me, et illud, Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortuus huius?*

[Beato chi ha meritato di giungere al quarto grado, al punto cioè in cui l'uomo non ama più se stesso se non per Dio. «La tua giustizia, o Dio, è come le montagne di Dio». Quest'amore è un monte, un eccelso monte di Dio. È in verità «un monte grasso, un monte fertile. Chi salirà sul monte del Signore? Chi mi darà le penne come fossi una colomba, sì ch'io possa volare e posare?» È stabilito in pace questo luogo, questa dimora si trova in Sion. «Ahimè, la mia residenza in paese straniero si prolunga!» La carne e il sangue, il vaso di fango, la dimora terrena quando potranno albergare questo slancio? Quando si potrà fare esperienza di quest'impulso in base al quale lo spirito, inebriato d'amore per Dio, dimentico di sé, diventi per se stesso come un vaso gettato nei rifiuti, si slanci tutto verso Dio e unendosi con Dio diventi un solo spirito con lui e dica: «La mia carne, il mio cuore sono svaniti; Dio è per l'eternità parte del mio cuore, Dio è parte di me stesso?» Non esiterò a chiamare beato e santo colui al quale sarà stata concessa una simile esperienza in questa vita mortale magari di rado, o anche una volta sola, e questo addirittura di fuga, appena nello spazio di un solo istante. Ché perdere in certo modo te stesso, come se non esistessi, e non avere più affatto la sensazione di te stesso e svuotarti di te e quasi annullarti è già un risiedere nel cielo, non è più seguire un sentimento umano. E se per caso a qualcuno dei mortali è concessa quest'elevazione, magari di fuga, come ho detto, e per un istante, subito gli muove invidia il secolo malvagio, lo turba la malizia del giorno, gli pesa il corpo destinato alla morte, lo stimolano le necessità della carne, la corruzione della sua persona con la sua carenza non lo sorregge e, ciò ch'è più vivamente decisivo di tutto il resto, la carità fraterna lo richiama. Ahi! È costretto a tornare in sé, a ricadere entro i suoi limiti, a esclamare dolorosamente: «O Signore, soffro violenza; rispondi tu per me», e ancora: «Sono un uomo infelice, chi mi libererà da questo corpo che ha in sé la morte?»¹⁸¹].

¹⁸¹ Bernardus Claraevallensis, *de diligendo Deo*, X 27 (Gastaldelli ed. 1984, pp. 310-311).

Ci viene subito in mente l'impossibile salita al «diletto monte / ch'è principio e cagion di tutta gioia» (*Inferno* I 77-78) e la frustrante retrocessione sperimentata da Dante all'inizio della *Commedia* poiché, privo di perfetto amore, «volse i passi suoi per via non vera, / imagini di ben seguendo false, / che nulla promession rendono intera» (*Purgatorio* XXX 130-132)¹⁸²; così come ci viene in mente, per associazione, anche la finale quanto straordinaria esperienza estatica del celeste Pellegrino, che, *beatus et sanctus*, «qual è colui che sognando vede» (*Paradiso* XXXIII 58), *totus pergit in Deum et, adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fit* (cfr. *Paradiso* XXXIII 80-81: «tanto ch'i' giunsi / l'aspetto mio col valore infinito»)¹⁸³ e, poi, incapace di essere opportunamente sorretto dalle «piume / del gran disio» (*Purgatorio* IV 28-29) cioè dalle «proprie penne» (*Paradiso* XXXIII 139)¹⁸⁴, per intrinseche carenze ontologiche (*Paradiso* XXXIII 142: «a l'alta fantasia qui mancò possa») e distrazione corporea (*Paradiso* XXXIII 143: «ma già volgeva il mio disio e 'l velle») è costretto a *redire in se, recidere in sua*. Semplici rifrazioni? Può darsi. Fatto sta che

il quarto grado dell'amore comporta la messa in moto dei sensi interiori ed il superamento di quelli esteriori che erano i soli a manifestarsi nei gradi precedenti.

¹⁸² In quest'ottica, probabilmente, si collocano le stesse parole pronunciate da Beatrice, nell'accogliere Dante sulla vetta del Purgatorio: «Come degnasti d'accedere al monte? / Non sapei tu che qui è l'uom felice?» (Dante Alighieri, *Commedia*, II: *Purgatorio*, XXX 74-75, Chiavacci Leonardi ed. 1994-a, p. 892).

¹⁸³ «Il desiderio dell'unione, della fusione impregna tanto l'esperienza sessuale quanto quella mistica» (Grün 2012, p. 28).

¹⁸⁴ L'immagine del volo spirituale connesso alla contemplazione – simbolo di distacco dal sensibile e di desiderio celeste, che ha nell'amore di Dio e del prossimo (*caritas*) il suo effettivo motore ascensionale – è tipicamente monastica e di ascendenza gregoriana (cfr. Leclercq 1983, pp. 37 e sgg.). Cfr. anche Ermenricus Elwangensis, *epistola ad Grimaldum*, I 4.1 (Mosetti Casaretto ed. 2009, p. 233): *Conglutinavimus tibi pennas dilectionis Dei et proximi ad utrumque latus bene subnixas, quibus, optime subvectus, polotenus evolare possis*; I 6.8-12 (Mosetti Casaretto ed. 2009, p. 289): *Et ut de activa vita transeamus in contemplativam – tam verbis, quam piis etiam stimulis – ut bruta animalia ante te minas, quatinus aliquando tuis pennis de terrenis elevati, discamus in vita theorica qualiter diligatur Deus et in vita practica qualiter ametur proximus*. Un riferimento al volo e alle penne è, poi, presente in *Ps* 17.11 (*Et ascendit [Dominus] super cherub / et volavit super pinnas venti*); *Ps* 54.7 (*Quis dabit mihi pinnas columbae ut volem et requiescam / ut procul abeam et commorer in deserto*); *Ps* 103.3 (*Qui [Deus] tegis aquis cenacula eius / qui ponis nubes currum tuum / qui ambulat super pinnas venti*). Cfr. pure *Is* 40.31 (*Qui autem sperant in Domino mutabunt fortitudinem / adsument pinnas sicut aquilae*).

Commentando il testo di Giovanni relativo all'apparizione di Cristo a Maria Maddalena (*Giov.*, XX, 17), San Bernardo interpreta il *noli me tangere* affermando che i sensi esteriori sono insufficienti in quanto rischiano d'indurre in errore. Di conseguenza conviene fare appello ai sensi dello spirito, «alle mani della fede (*manu fidei*), alle dita del desiderio (*desiderii digito*), agli occhi dello spirito (*oculo mentis*)». È inutile tentare di percepire con i sensi esteriori ciò che normalmente sfugge loro. «Perché interrogare l'occhio su quello che non lo concerne? Perché la mano vorrebbe esplorare quello che non saprebbe toccare?» scrive Bernardo. L'anima-sposa non può prendere contatto con Cristo se non nella misura in cui essa lo consideri nella sua divinità. «Perché vuoi toccarmi nella mia bruttezza? Tu non puoi farlo se non nella mia bellezza... tu mi toccherai nella misura della tua bellezza... » Tale è il linguaggio che Bernardo presta allo Sposo nei confronti della Sposa. Così l'anima distoglie la sua attenzione dalle realtà corporali per fissarsi nella contemplazione delle realtà spirituali. Così gli occhi dello spirito sono paragonati a degli occhi di colomba; essi indicano lo sguardo spirituale. Si tratta allora di una visione in spirito. L'esperienza non è più legata ai sensi, ma diviene un'esperienza spirituale. Non appena l'uomo va oltre i sensi esteriori, ecco che diviene libero: essere libero vuol dire diventare spirituale¹⁸⁵.

Forse, non è poi così vero che «l'opera di Dante non rivela una frequentazione di san Bernardo»¹⁸⁶. Come le *tenebrae super faciem abyssi* (*Gn* 1.2) vengono divise dall'albore primigenio – un lampo, che attraversa l'oscurità e determina il principio del Tempo – così le tenebre dell'*oculus mentis* di Dante, del suo «occhio interiore», fino ad allora muto e disattivato, vengono dissipate da un'irruzione di luce, che riverbera il chiaro raggio del Dio-Amore (*I Io* 1.5: *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae*). In fondo, entrando nell'Empireo, è la stessa anima di Dante «a diventare luogo di Dio»¹⁸⁷. Si percepisce, poeticamente agente sullo sfondo, tutta la dottrina agostiniana dell'illuminazione, per la quale «come il sole è la sorgente della luce corporea che rende visibili le cose, Dio [è] la sorgente della luce spirituale che rende le scienze intelligibili al pensiero»¹⁸⁸. Leggiamo, per un attimo, il percorso della *Commedia* in filigrana con le *Confessioni*, dal turbamento della «selva oscura» a quella «luce viva», che rifulge intorno a Dante

¹⁸⁵ Davy 1999, p. 78.

¹⁸⁶ Biffi 2014, p. 178. Dello stesso tenore anche Manselli 2005, pp. 216-217: «L'influenza di Bernardo su Dante – va detto con molta chiarezza – non è certo di natura dottrinale o, in genere, culturale, e affiora soltanto nei canti del *Paradiso* dal XXXI al XXXIII, mentre la citazione del *De Consideratione* nell'*epistola a Cangrande* (*Ep* XIII 28) va considerata come un problema a sé».

¹⁸⁷ Grün 2012, p. 24.

¹⁸⁸ Gilson 1992, p. 99.

come *circumfulsit lux copiosa* (*Act* 22.6) l'apostolo Paolo nel momento incipitario del suo rapimento estatico¹⁸⁹; scrive Agostino: *Conturbata erat ad nos ipsos anima nostra, commorati sumus tui, Domine (...) et displicuerunt nobis tenebrae nostrae et conversi sumus ad te, et facta est lux*¹⁹⁰. Ebbene, nella *Commedia* si avverte l'ignizione della stessa strategia figurativa di base: un impianto immaginario, che Dante assorbe dalla mistica erotica del Medioevo contemplativo e che ora sta utilizzando con la stessa naturalezza di chi usa una lingua materna, fatta di «grammatica ed escatologia»¹⁹¹. Sintonizzare il celeste Pellegrino sulla frequenza dell'anima, autentico centro propulsore dell'«antropologia monastica»¹⁹², questa è la funzione prima dell'accecamento *per amore* dantesco. Perché nel Cielo incorporeo, fuori dal Tempo e dallo Spazio, non vale più l'empirico *dulce lumen et delectabile est oculis videre solem* dell'*Ecclesiaste* (*Ecl* 11.7), ma il mistico *dulce lumen occultorum oculorum meorum*¹⁹³ di Agostino:

«Homo». Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius. Quid horum est, unde quaerere debui Deum meum, quem iam quaesiveram per corpus a terra usque ad caelum, quousque potui mittere nuntios radios oculorum meorum? Sed melius quod interius¹⁹⁴.

[«Un uomo». Ecco qui: corpo e anima, l'uno esterno, l'altra interiore. Quale fra queste due cose è quella con cui avrei dovuto cercare il mio Dio, chi già avevo cercato col corpo dalla terra al cielo, fin dove arrivavano i messaggeri dei miei occhi? L'interiore è migliore¹⁹⁵].

Ecco, alla fine del viaggio dantesco *per corpus a terra usque ad caelum*, il principale nodo ermeneutico è, forse, quello di riuscire a comprendere come la sua Luce intellettuale possa essere colta non *oculo carnis, sed oculo mentis*. Rispetto a questa Luce, la vista corporea di Dante è «muta d'ogni luce»¹⁹⁶; mentre è solo nella profondità del suo animo, ora purificato, che brilla il raggio, che *in tenebris lucet* (cfr. *Io* 1.5).

Ancora un particolare. Come precisa *Paradiso* XXX 52-54 («sempre l'amor che queta questo cielo / accoglie in sé con sì fatta salute / per far

¹⁸⁹ «L'istante della folgorazione di Saulo» (Pirovano 2009, p. 91).

¹⁹⁰ Augustinus, *confessiones*, XIII 12.13 (Skutella-Reale ed. 2012, pp. 1192-1194).

¹⁹¹ Leclercq 1983, pp. 1-8.

¹⁹² Cfr. Leclercq 1989, p. 41.

¹⁹³ Augustinus, *confessiones*, XI 19.25 (Skutella-Reale ed. 2012, p. 1054).

¹⁹⁴ Augustinus, *confessiones*, X 6.10 (Skutella-Reale ed. 2012, p. 898).

¹⁹⁵ De Monticelli ed. 1990, p. 353.

¹⁹⁶ Gabriele D'Annunzio, *Notturmo. Prima offerta* (Turchetta ed. 1995, p. 3).

disposto a sua fiamma il candelò)), la visione interiore della Luce è, essa stessa, prodotto della *dilectio*, non ne è il presupposto. Il Dio di Dante, come quello di Agostino, è un Dio gravitazionale, «è il punto indistruttibile che genera in eterno la volontà di essere raggiunto»¹⁹⁷: attira a sé l'uomo e per questo l'uomo avvampa di desiderio; ma di un desiderio, per il quale non l'uomo può arrivare a concepirsi amante di Dio, ma da Lui amato e da Lui elevato. «Bisogna dunque che l'anima sia rapita fino a lui. Quest'anima divenuta perfetta sarà dunque l'oggetto di un *raptus* per giungere sino al Padre, che l'unirà strettamente a sé come una sposa gloriosa»¹⁹⁸. Ovvero,

dato che l'uomo è simile a Dio, Dio si rende percepibile e sperimentabile dall'anima umana. L'uomo si protende verso Dio, esce da sé nell'estasi o nell'epetasi, ma non è mai in grado di raggiungere il Dio infinito. È l'amore a trarre l'uomo fuori di sé in una peregrinazione verso l'infinito¹⁹⁹.

Per amore, dunque, Dio si rivela all'uomo «stabilito nel suo amore» (cfr. *Io* 13-15): è «l'amore [che] dà occhi per vedere»²⁰⁰; la *caritas*, quindi, è la vera frequenza d'intesa fra creatura e Creatore: *Diligendo purgas oculum ad videndum Deum*²⁰¹. Ciò significa che è mediante la *visio*, che «l'essere divenuto unito a Dio» di Dante «lo ha fatto diventare unito alla sua vera essenza. Questo produce l'apatia, la santità dell'anima»²⁰². Ambrogio:

Domini ignis inluminare solet, exurere non solet (...) In retributionibus quoque meritorum colligimus divini ignis naturam, ut alios inluminet, alios exurat, inluminet iustos, exurat inpios. Non eosdem quos inluminat exurit et quos exurit inluminat, sed inluminatio eius inextinguibilis est ad perfunctionem bonorum, exustio vehemens ad supplicium peccatorum.

[Ma il fuoco del Signore solitamente illumina, non brucia (...) Anche dalla ricompensa dei meriti possiamo arguire la natura del fuoco divino. illumina alcuni, altri brucia, illumina i giusti, brucia gli empi. Non brucia gli stessi che illumina e non illumina gli stessi che brucia; inestinguibile è la sua azione illuminate per compiere il bene, irresistibile la sua azione divoratrice per punire i peccati²⁰³].

¹⁹⁷ Ferrucci 1990, p. 254.

¹⁹⁸ Davy 1999, p. 85.

¹⁹⁹ Grün 2012, p. 25.

²⁰⁰ Rousselot 2007, p. 9.

²⁰¹ Augustinus, in *Ioannis Evangelium tractatus*, 17.8 (Willelms ed. 1990, p. 174.15-17). Cfr. anche Defensor, *liber scintillarum*, 3 (PL ed. 88, col. 607C); Hrabanus Maurus, *de clericorum institutione*, III 4 (PL ed. 107, col. 382A-B); Bonifatius Moguntinus, *sermones*, 6 (PL ed. 89, col. 856A).

²⁰² Grün 2012, p. 24.

²⁰³ Ambrosius Mediolanensis, *hexameron*, IV 6.3.9-10 (Schenkl-Banterle ed. 1979, pp. 198-199).

Ecco svelato tutto il valore intrinsecamente beatificante del vedere dantesco: Dante vede Dio perché da «puro e disposto a salire le stelle» (*Purgatorio* XXXIII 145) è fatto santo; come, del resto, la stessa immagine, di ascendenza apocalittica del «candelo» attesta (cfr. *Apc* 11.4: *Hii sunt duo olivae et duo candelabra in conspectu Domini terrae stantes*). Beda il Venerabile:

Si autem quaeris quid inter candelabra et lucernas eorum typice distet, possumus recte intellegere lucernas esse viros sanctos qui oleo sancti spiritus infusi et ipsi igne dilectionis ardent in corde et proximis lucem scientiae proferunt in lingua, candelabra autem quae has lucernas in sublime tollunt ut longe lateque videri possint in ecclesia scripturam esse sacram quae sanctorum nobis virtutes et doctrinam sua lectione demonstrat. Cui videlicet interpretationi adnuit sermo domini quo dicit de Iohanne: *Ille erat lucerna ardens et lucens*. Possumus etiam ita aptissime dicere quia lucernae divina sunt eloquia iuxta illud psalmistae quod et supra posuimus: *Lucerna pedibus meis verbum tuum domine*. Candelabra autem harum lucernarum sancti sunt omnes qui sua corda et corpora ferendis domini mandatis humili semper intentione subponunt²⁰⁴.

[Se poi ti domandi qual è, sul piano figurato, la differenza fra candelabri e lucerne, possiamo giustamente intendere con le lucerne gli uomini santi, i quali, ricolmi dell'olio dello spirito santo, ardono del fuoco dell'amore e con la predicazione ammaestrano il prossimo circa le cose divine; i candelabri, invece, che elevano in alto queste lucerne, perché, ampiamente, tutti nella Chiesa possano considerare sacri quegli scritti, che ci mostrano con il loro insegnamento la dottrina e le virtù dei santi. Chiaramente, questa interpretazione si riferisce alla parola del Signore a proposito di Giovanni: «era una lucerna ardente e splendente». Possiamo anche, opportunamente, dire che le lucerne sono le parole del Signore secondo quanto dice il Salmista, già citato: «La tua parola, Signore, è luce per i miei passi». E i candelabri di queste lucerne tutti i santi, che sempre, con umiltà e zelo obbediscono alla volontà del Signore].

«Ogni cosa diventa ciò che deve diventare *nel desiderio di raggiungere Dio*»²⁰⁵.

e vidi lume in forma di rivera
fulvido di fulgore, intra due rive
63 dipinte di mirabil primavera.
Di tal fiumana uscian faville vive,
e d'ogne parte si mettien ne' fiori,
66 quasi rubin che oro circunscrive;
poi, come inebriate da li odori,
riprofondavan sé nel miro gurge,
69 e s'una intrava, un'altra n'uscia fori.

²⁰⁴ Cfr. Beda Venerabilis, *de templo*, II 1534-1546 (Hurst ed. 1969, p. 231).

²⁰⁵ Ferrucci 1990, p. 251.

«E vidi»: dopo il «nulla vedere» del v. 15, adesso Dante finalmente «vede».

Ora Dante vede con occhi spirituali, disposti a vedere al di là della visione. E ciò che egli vede è insieme divino e familiare, sublime e dolce: (...) il giardino, le gemme, l'acqua della vita che sgorga dal trono di Dio: immagini antiche del paradiso, qui riproposte sotto una nuova luce²⁰⁶.

Il primo risultato figurale dell'*accessus ad Empyreum* è un torrente di luce spirituale, che invade, come una scia o un sentiero, l'anima estatica del Pellegrino. Un fiume di luce iniziatico, che inaugura il dispiegarsi della vista interiore e che ci pare del tutto opposto al «cieco fiume» (*Purgatorio* I 40), risalendo la cui cecità Virgilio e Dante uscirono dall'*Inferno* «a riveder le stelle» (XXXIV 139); ma torniamo all'Empireo:

Non vediamo ancora Dio o i santi, ma un fiume di luce, anzi una luce in forma di fiume (...) tra due rive dipinte di fiori (...) Si tratta di un'antica immagine della poesia pastorale classica, che si innesta su un'altra grande immagine della Scrittura, il fiume dell'*Apocalisse*: *Et ostendit mihi fluvium aquae vitae, splendendum tamquam cristallum, procedentem de sede Dei et agni* (22,1). Le due fonti primarie della *Commedia*, Virgilio e la Bibbia non a caso confluiscono nel momento supremo del vedere. Dante si rifà sicuramente all'*Apocalisse*, perché il suo testo ne ripete il tono e la situazione. E tuttavia la *mirabil primavera* delle rive porta fin nell'alto Empireo la dolcezza virgiliana della contemplazione della natura²⁰⁷.

Il coinvolgimento dell'*Apocalisse* suggerisce che nell'esperienza della *visio* di Dante possa essere compresente non solo il paradigma del *raptus* di Paolo, ma anche, parallelamente, il paradigma di un altro celebre assorbimento estatico: quello di Giovanni sull'isola di Pathmos (*Apc* 1.10), che vede e assiste al *theatrum Dei* con gli occhi della mente e non con quelli del corpo. La qual cosa introdurrebbe un elemento di relatività nell'esperienza mistica di Dante, sul quale torneremo alla fine. In ogni caso, vale la pena di mettere già qui criticamente in parallelo *Inferno* XXIII 96 («e son col corpo ch'i' ho sempre avuto»), *Purgatorio* III 95 («questo è corpo uman che voi vedete») e V 33 («che 'l corpo di costui è vera carne»), e il già citato *Paradiso* I 73-75 («s'i' era sol di me quel che creasti / novellamente, amor che 'l ciel governi, / tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti», notoriamente calco di *II Cor* 12.2, *Sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit*)²⁰⁸, tenendo presente quanto Agostino scrive nel *De Genesi ad litteram*:

²⁰⁶ Russell 1996, p. 201.

²⁰⁷ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 833.

²⁰⁸ Cfr. Vacchelli 2014, p. 77: «Il viaggio è compiuto con il corpo in vita, e non con

Illo ergo modo in illa specie, qua Deus est, longe ineffabiter secretius et praesentius loquitur locutione ineffabili, ubi eum nemo vivens videt vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis, sed nisi ab hac vita quisque / quodammodo moriatur sive omnino exiens de corpore sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem. Quapropter si hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellavit Apostolus, in hoc videtur claritas Dei, cui videndae corda mundantur. Unde dictum est: *Beati mundicordes quia ipsi Deum videbunt*, non per aliquam corporaliter vel spiritaliter figuratam significationem tamquam per speculum in aenigmate, sed *facie ad faciem*, quod de Moyse dictum est «os ad os», per speciem scilicet, qua Deus est quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, ab omni corpore et similitudine corporis alienata at abrepta capere potest; a quo peregrinamur mortali et corruptibili onere gravati, quamdiu *per fidem ambulamus, non per speciem* et cum hic iuste vivimus. Cur autem non credamus, quod tanto Apostolo Gentium doctori, raptus usque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum? Et cur non dicatur iste paradisos excepto illo, in quo corporaliter vixit Adam inter ligna nemorosa atque fructuosa?

[In quella maniera, dunque, e nella sua essenza divina parlava Dio in modo di gran lunga più intimo e misterioso in un colloquio ineffabile in cui nessuno potrà vederlo mentre vive in questa vita mortale nei sensi del corpo, ma è concesso solo a chi in certo qual modo muore a questa vita dopo aver abbandonato interamente il corpo oppure quando si estrania e viene rapito fuori dei sensi del corpo al punto di non sapere più, con ragione, come dice l'Apostolo, se si trova ancora nel corpo o fuori del corpo, quando viene rapito e trasportato in questa visione. Se perciò questa terza specie di visione, ch'è superiore non solo a ogni visione corporale con cui, per mezzo dei sensi del corpo, si percepiscono gli oggetti materiali, ma è superiore anche ad ogni visione spirituale con cui le immagini degli oggetti sono viste dallo spirito e non dall'intelletto è ciò che l'Apostolo chiama «terzo cielo», con essa la gloria di Dio è vista da coloro i cuori dei quali vengono purificati affinché possano vederla. Ecco perché la Scrittura dice: *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio*, non per mezzo di qualche simbolo reso presente sotto forma corporea o spirituale come in uno specchio oscuramente, ma *faccia a faccia*, o – come dice la Scrittura a proposito di Mosè – «da bocca a bocca» cioè mediante la visione dell'essenza di Dio sia pur nella misura quanto si voglia limitata di cui è capace di percepirla l'anima umana, che ha una natura diversa da quella di Dio, anche se purificata da ogni sozzura terrestre ed estraniata da tutti i sensi del corpo

l'anima *post mortem* (il che non significa che nella mistica ascesa il corpo si faccia via via più sottile e che si parli quindi anche di questo *solve*)».

e rapita fuori d'ogni immaginazione corporale. Lontani da Dio noi siamo in esilio, appesantiti dal peso del corpo mortale e corruttibile per tutto il tempo in cui *camminiamo nella fede e non ancora nella visione*, anche quando in questo mondo noi viviamo santamente. Perché allora non dovremmo credere che Dio al grande Apostolo, maestro dei pagani, rapito fino a quella sublime visione, volle mostrare la vita in cui dovremo vivere in eterno dopo questa vita terrena? E perché non dovrebbe chiamarsi «paradiso» quello, senza confonderlo con quello in cui visse corporalmente Adamo tra alberi fronzuti e carichi di frutti?²⁰⁹].

Non solo la qualità tutta interiore, estatica, intellettuale del «vedere» di Dante ne risulta precisata – posto che, a partire dalle dichiarazioni della stessa *Epistola a Cangrande*²¹⁰, l'ascesa del Poeta altro non è se non «un progressivo avvicinarsi a Paolo»²¹¹; ma la stessa idea progettuale di un «Paradiso» colto come pura visione, luogo etereo e mistico del vedere, ben separata da quella corporea di «Paradiso Terrestre» sembra trovare in queste righe una delle sue possibili fonti ispiratrici. Ciò che appare subito evidente, è la novità erotica di questo nuovo «vedere» interiore, speculativo: è dilatazione, ora anche olfattiva, dei *sensus spirituales*²¹² di colui che è stato un viaggiatore, ma che adesso è divenuto, comunque, un visionario e da visionario e non da viaggiatore, ha esperienza «gustativa» dell'Empireo.

Questo pronunciamento sensibile, per così dire, «corporeo» dell'anima, ci fa venire in mente l'interpretazione mistica della «scala di Giacobbe» data da Benedetto da Norcia nella *Regula*, per cui *latera enim eius scalae dicimus nostrum esse corpus et animam*²¹³:

Gli staggi della scala sono il corpo e l'anima dell'uomo. Noi stessi, col nostro corpo e la nostra anima, siamo la scala a Dio. Dio ha posto all'interno della nostra esistenza corporeo-spirituale la scala che ci conduce alla contemplazione, al divenire uniti a Dio (...) La scala a Dio ha inizio, per Benedetto, nella tensione di corpo e anima, di eros e mistica²¹⁴.

Ancora una volta, il monachesimo medievale rivendica il proprio ruolo nella *Commedia*.

²⁰⁹ Augustinus, *de Genesi ad litteram*, 12.27-28 (Carrozzi ed. 1989, pp. 704-707).

²¹⁰ Cfr. Dante Alighieri ps., *Epistola a Cangrande*, 28 (Villa ed. 2014, pp. 1516-1518).

²¹¹ Cosmo 1936, p. 374.

²¹² Cfr. Ariani 2015, p. 902. Cfr. anche Arendt 2001, p. 36: «Dio è amato come *lux, vox, odor* dell'*homo interior*».

²¹³ Benedictus Casinensis, *regula*, VII: *de humilitate* (Pricoco ed. 1995, p. 154).

²¹⁴ Grün 2012, pp. 29-30.

«L'alto disio che mo t'infiamma e urge,
 d'aver notizia di ciò che tu vei,
 72 tanto mi piace più quanto più turge;
 ma di quest' acqua convien che tu bei
 prima che tanta sete in te si sazi»:

75 così mi disse il sol de li occhi miei.
 Anche soggiunse: «Il fiume e li topazi
 ch'entrano ed escono e 'l rider de l'erbe

78 son di lor vero umbriferi prefazi.
 Non che da sé sian queste cose acerbe;
 ma è difetto da la parte tua,

81 che non hai viste ancor tanto superbe».

Beatrice fa perno sul «disio»: un «desiderio», che è sinonimo di *eros* e che nella *Commedia* è spesso legato, nella sua efficacia, proprio a una mediazione femminile; tornerà, in questo senso, nel «sua disianza vuol volar sanz'ali» di *Paradiso* XXXIII 15, pronunciato da Bernardo mentre implora Maria. Ora, «disio» è certo «una parola dominante della poesia e della vita di Dante»²¹⁵; ma, qui è, soprattutto, dominante per la mistica erotica, di cui il Poeta si serve²¹⁶. Perché, a tutti gli effetti, «quello di Dante [è] stato un cammino verso la soddisfazione di un desiderio»²¹⁷; e nelle parole presto espresse da Bernardo – «a terminar lo tuo disiro / mosse Beatrice me del loco mio» (*Paradiso* XXXI 65-66) – questo *Leitmotiv* apparirà esplicito ed evidente²¹⁸: vi si può cogliere, infatti, tutto il senso di un itinerario oltremondano, che è, fondamentalmente, un processo di permutazione-perfezionamento dell'*eros* in *agape*, dal «disio» volgare d'anime «lasse e nude», andato in scena sulla «trista riviera d'Acheronte» (*Inferno* III 100; 78; 126), al «disio» celeste, ormai purificato, cristallino e compenetrante di Dante al cospetto di Dio (*Paradiso* XXXIII 143), per cui «l'occhio in cui vedo Dio, è lo stesso occhio in cui Dio mi vede; l'occhio mio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio»²¹⁹. Ebbene, alla base di questa escursione ascetica dall'infima «cieca vita» (*Inferno* III 47) all'«esser beato ne l'atto che vede» (*Paradiso* XXVIII 110), c'è, ancora e sempre, la teologia monastica: una teologia ammirativa,

²¹⁵ Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 835.

²¹⁶ «Dante segue da vicino le descrizioni dei mistici medioevali» (Facchinelli 1989, p. 49). Cfr. anche Colombo 1987, *passim*.

²¹⁷ Biffi 2014, p. 180.

²¹⁸ Cfr. Balthasar 2001, p. 37: «Dante vede nel definitivo faccia a faccia dell'amante e dell'amata nient'altro che la conclusione culminante del processo del desiderio».

²¹⁹ Facchinelli 1989, p. 46. «L'essere uno dell'uomo con il divino è la condizione mistica, una condizione che è chiusa nel mistero di Dio stesso» (Leonardi 2014, p. 13).

«motivata dalla funzione contemplativa dell'ascetismo cristiano»²²⁰, il cui «problema amoroso» è e rimane sempre quello della *visio Dei* come accesso sapienziale; una teologia ammirativa, in particolar modo cisterciense, che, pur continuando a *intueri*, riveste di sé il Trascendente sulla base della propria similitudine con Dio e, così facendo, crea e immette nel circuito espressivo della teologia medievale una nuova, esclusiva retorica d'amore: «La ricerca monastica di Dio si svolge sulla base del desiderio e del piacere, *delectatio*, spirituale. La contemplazione è una rivelazione della verità, una esperienza della dolcezza e della gioia divina. Si trasforma in amore»²²¹. Così, «ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso / de l'universo» (*Paradiso* XXVII 4-5). Questa teologia, «non è ordinat[a] alla scienza, ma alla spiritualità» e la sua «grande parola non è più *quaeritur* ma *desideratur*; non è più *sciendum*, ma *experiendum*»²²². È una teologia, per la quale esiste, come per Dante, una precisa corrispondenza fra l'attuazione della *perfecta dilectio* e il raggiungimento erotico dell'*ascensio*, che trova appunto compimento nel «vedere Dio» (la Luce²²³). Di più:

²²⁰ Grégoire 1994, p. 16.

²²¹ Grégoire 1994, p. 117.

²²² Leclercq 1983, p. 6.

²²³ *Quae sunt illa duo praecepta, fratres, recolite mecum. Notissima enim esse debent, nec modo tantum venire in mentem cum commemorantur a nobis, sed deleri numquam debent de cordibus vestris. Semper omnino cogitate diligendum esse Deum et proximum: «Deum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente»; et «proximum tamquam seipsum». Haec semper cogitanda, haec meditanda, haec retinenda, haec agenda, haec implenda sunt. Dei dilectio prior est ordine praecipienda, proximi autem dilectio prior est ordine faciendi. Neque enim qui tibi praecipieret dilectionem istam in duobus praecipitis, prius tibi commendaret proximum, et postea Deum, sed prius Deum, postea proximum. Tu autem quia Deum nondum vides, diligendo proximum promereris quem videas; diligendo proximum purgas oculum ad videndum Deum, evidenter Iohanne dicente: «Si fratrem quem vides non diligis, Deum quem non vides quomodo diligere poteris?» Ecce dicitur tibi: dilige Deum. Si dicas mihi: ostende mihi quem diligam, quid respondebo, nis quod ait ipse Iohannes: «Deum nemo vidit umquam?» Et ne te alienum omnino a Deo videndo esse arbitreris: «Deus», inquit, «caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet». Dilige ergo proximum, et intueri in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum. Incipe ergo diligere proximum. «Frange esurienti panem tuum, et egenum sine tecto induc in domum tuam; si videris nudum, vesti, et domesticos seminis tui ne despexeris». Faciens autem ista quid consequeris? «Tunc erumpet velut matutina lux tua». Lux tua Deus tuus est, tibi «matutina», quia post noctem saeculi tibi veniet; nam ille nec oritur, nec occidit, quia semper manet. Erit tibi matutinus redeunti, qui tibi occasum fecerat, pereunti (Augustinus, in *Ioannem evangelium tractatus*, 17.8, Willelms ed. 1990, pp. 174.3-175.32).*

La contemplazione trasforma l'anima umana, facendo in modo che la luce di Dio inizi a risplendere nell'anima: «Quando una persona ha deposto l'uomo vecchio e si è rivestita di quello nuovo, e questa è una creazione dell'amore, allora nell'ora della preghiera riconoscerà come il suo stato assomigli ad uno zaffiro il quale ha la stessa luce chiara e limpida del cielo»²²⁴.

Ecco, forse, anche il perché del rutilare delle *gemmae omnium virtutum*²²⁵, di cui Dante è spettatore. E, tuttavia, la «novella vista» del Poeta si rivela tutt'ora difettosa, inetta al perfettamente travedere, poiché ancora velata da riflessi e da ombre (*Paradiso* XXX 80-81: «ma è difetto da la parte tua / che non hai viste ancor tanto superbe»)²²⁶. Ci viene in mente l'*Esamerone*:

Matutinos quoque solis ortus si quis spectare desiderat, emundat oculos suos, ne quid pulveris, ne quid purgamentorum oculis eius insidat, quo tuentis hebetetur optutus, neve aliqua caligo nebulosa corporeos visus spectantis obducat (...) quarto die iubet Deus fieri luminaria, solem et lunam et stellas. Sol incipit. Emunda oculus mentis, o homo, animaeque interiores optutus, ne qua festuca peccati aciem tui praestringat ingenii et puri cordis turbet aspectum.

²²⁴ Grün 2012, p. 24.

²²⁵ Cfr. Ermenricus Elwangensis, *epistola ad Grimaldum*, I 1.5 (Mosetti Casaretto ed. 2009, p. 217).

²²⁶ Il primo passaggio fondamentale di perfezionamento nel vedere nel *Paradiso* si avrà allorquando, cominciando a sentire i primi ardori dell'amore estatico, Dante inizierà, parallelamente, a obliare Beatrice (Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, X 57-63, Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, p. 283): «e sì tutto il mio amore in lui si mise, / che Beatrice eclissò ne l'oblio. / Non le dispiaque; ma sì se ne rise, / che lo splendor de li occhi suoi ridenti / mia mente unita in più cose divise»; cfr. Gilson 2016, p. 237). Seguirà l'esame sulla *caritas* di *Paradiso* XXVI, avvenuto nella cecità e nella successiva restituzione della vista, esame che trasforma/chiarifica, ulteriormente, il vedere di Dante (v. 79: «onde mei che dinanzi vidi poi»). Ultima tappa del progressivo miglioramento del vedere di Dante, andrà in scena in *Paradiso* XXXI 70-93 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, p. 863-866), là dove il Pellegrino, superando l'*eros*, osserverà Beatrice ormai ricollocata nel suo «beato scanno» (*Inferno* II 112, Chiavacci Leonardi ed. 1991, p. 67) e si congederà dal quell'amore e dal quella bellezza senza rimpianto (cfr. anche Biffi 2014, p. 181). A quel punto e non a caso, Bernardo esclamerà: «Vola con li occhi per questo giardino, / ché veder lui t'acconcerà lo sguardo / più al montar per lo raggio divino» (*Paradiso* XXXI 97-99, Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, pp. 866-867); il vedere interiore di Dante, infatti, ormai si realizzerà sulla sola frequenza traente dell'*agape*. Cfr. Di Giovanni 1967, p. 499: «Poiché l'anima non va con altro piede da quello dell'amore, pellegrinare verso Dio è muoversi verso di Lui con l'affetto, è amarlo attraverso gli amori, Bene nei beni: è un itinerario e un viaggio d'amore».

[Se uno desidera vedere la levata del sole, lava i suoi occhi perché non ci sia della polvere o del sudiciume che indebolisca lo sguardo né ombra di nebbia che offuschi la vista corporea (...) il quarto giorno Iddio comanda che siano fatti i luminari del cielo, il sole, la luna, le stelle. Comincia ad esistere il sole. Monda gli occhi della tua mente, o uomo, e gli interiori sguardi dell'anima, affinché qualche pagliuzza di peccato non offuschi l'acutezza del tuo ingegno e intorbidi la vista d'un cuore puro²²⁷].

Per concludere il processo del proprio «trasumanar», Dante ha quindi bisogno di purificazione, dell'«onda» di un lavacro di Grazia che lo «immedi» (*Paradiso* XXX 86-87), di un battesimo empireo, speculari all'immersione nei fiumi purgatoriali (*Purgatorio* XXXIII 138: «lo dolce ber che mai non m'avria sazio»), là dove Beatrice si era già mostrata, come ora, nella sua funzione potoria e iniziatica. Così: «di quest'acqua convien che tu bei / prima che tanta sete in te si sazi» (*Paradiso* XXX 73-74), che è ripresa, ora esaustiva, di *Purgatorio* XXI 1-3 («la sete natural che mai non sazia / se non con l'acqua onde la femmetta / samaritana domandò la grazia») e che rimanda all'episodio di Gesù al pozzo d'acqua viva: *Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum; qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sities in aeternum* (*Io* 4.5-15). «Questa sete è sete di conoscenza, ma anche sete di desiderio»²²⁸. S'introduce così il tema del *potus spiritalis*, mistica cerimonia che sola potrà dare a Dante «la vera notizia di quanto vede»²²⁹. E, ovviamente, poiché Cristo è sia «acqua viva», che *lux vera quae inluminat omnem hominem venientem in mundum* (*Io* 1.9), comprendiamo perché l'acqua di cui Dante sta per bere sia «acqua di luce».

Non è fantin che si subito rua
col volto verso il latte, se si svegli
84 molto tardato da l'usanza sua,
come fec'io, per far migliori spegli
ancor de li occhi, chinandomi a l'onda
87 che si deriva perché vi s'immegli;
e sì come di lei bevve la gronda
de le palpebre mie, così mi parve
90 di sua lunghezza divenuta tonda.
Poi, come gente stata sotto larve,
che pare altro che prima, se si sveste

²²⁷ Ambrosius Mediolanensis, *hexaameron*, IV 6.1 (Schenkl-Banterle ed. 1979, pp. 188-189).

²²⁸ Ferrucci 1990, p. 245.

²²⁹ Cfr. Ariani 2015, pp. 902-906.

- 93 la sembianza non s'ua in che disparve,
 così mi si cambiò in maggior feste
 li fiori e le faville, sì ch'io vidi
 96 ambo le corti del ciel manifeste.

Siamo alla celebre metafora del «fantin», immagine, che denuncia «tutto lo stato di non ancor perfetta *deificatio* in cui è colto il pellegrino»²³⁰, con il concorso di *I Cor* 13.9-12:

Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.

[La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato. Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto].

Al contempo, la condizione del bambino è necessaria alla *deificatio* stessa in quanto richiama, senza alcun dubbio, *Mt* 18.3: *Nisi (...) efficiamini sicut parvuli non intrabitis in regnum caelorum*; questa lettura, fra l'altro, è confortata dal precedente di Francesco, di cui Dante dice che fu chiamato da Dio al cielo proprio per il suo «farsi pusillo» (*Paradiso* XI 109-111); ma c'è di più. *L'homo interior* di Dante, che va in scena quale protagonista nel canto XXX del *Paradiso* è l'esito di un processo di transizione tra due mutamenti inversi ovvero di ignizione dei sensi spirituali e disattivazione dei sensi corporei: ebbene, proprio questo esercizio di «spiritualizzazione dei sensi, vale a dire la loro interiorizzazione, è lo sforzo pedagogico compiuto nei monasteri (di cui Agostino è un convinto sostenitore) per incanalare i bambini consacrati ad autodisciplinarsi con gli occhi invisibili della mente»²³¹. Ancora una volta, la *Commedia* appare fortemente influenzata dal retroterra monastico mediolatino.

Naturalmente, Dante è «fantin» che si «sveglia molto tardato» a causa del peccato ovvero a causa dei «passi», che «volse per via non vera» (*Purgatorio* XXX 130). È palpabile qui la consonanza del *sero Te amavi* di Agostino:

²³⁰ Ariani 2015, p. 905.

²³¹ Giallongo 1995, p. 85.

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris (...) Mecum eras, et tecum non eram (...) Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam²³².

[Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato. Ecco, eri dentro di me tu, e io fuori (...) Eri con me, io non ero con te (...) Mi hai chiamato, e il tuo grido ha lacerato la mia sordità; hai lanciato segnali di luce e il tuo splendore ha fugato la mia cecità, ti sei effuso in essenza fragrante e ti ho aspirato e mi manca il respiro se mi manchi, ho conosciuto il tuo sapore e ora ho fame e sete, mi hai sfiorato e mi sono incendiato per la tua pace²³³].

Adesso si comprende bene perché Beatrice-*beatrice* si rallegrì dell'«alto disio», che «infiamma e urge» Dante: perché è il segno ultimo e perfetto della salvifica conversione di colui che «tanto giù cadde, che tutti argomenti / a la salute sua eran già corti, / fuor che mostrarli le perdute genti» (*Purgatorio* XXX 136-138)²³⁴. Bellissima e mistica, poi, l'immagine del *potus spiritalis*, su cui davvero molto ci sarebbe da dire²³⁵: è anch'essa erotica, all'insegna, forse, di *Ps* 35.9 (*De torrente voluptatis tuae potabis eos*) e di *Ps* 33.9 (*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*). Quest'«acqua di luce fluente» si beve, assimilandola, non a caso, con gli occhi: «bere» qui «significa dunque tramutarsi in un mistico organo percettivo-ricettivo capace di riempirsi per mistica passività dei raggi»²³⁶ dell'«isplendor di Dio per cui io vidi» (*Paradiso* XXX 97). Il «molto è licito là, che qui non lece / a le nostre virtù» (*Paradiso* I 35-36) va quindi letto nella prospettiva dell'*ekstasis*, che rompe la finita declinazione della sensibilità umana come «neve al sol si disigilla» (*Paradiso* XXXIII 64) e rende l'uomo circolare, un terminale mistico, «un essere puramente visivo situato oltre il corpo fisico ordinario e oltre la sua immagine»²³⁷, per cui gli organi di senso sono privi di allocazione corporea, e sono, letteralmente, «unanimi» ovvero solidali con l'anima. Importante è, poi, anche il riferimento alle ciglia di quest'anima somatomorfa:

²³² Augustinus, *confessiones*, X 27.38 (Skutella-Reale ed. 2012, pp. 950-952).

²³³ De Monticelli ed. 1990, p. 387.

²³⁴ «Soltanto l'amore è in grado di condurlo attraverso gli orrori dell'inferno e le purificazioni del purgatorio» (Balthasar 2001, p. 39).

²³⁵ In particolare, cfr. d'Onofrio 2014, pp. 449-473.

²³⁶ Ariani 2015, p. 909.

²³⁷ Facchinelli 1989, p. 50.

L'atto del *potus spiritalis* redime (...) il peccato di Lucifero, che «alzò le ciglia» (*Inf* XXXIV 35) contro Dio (...) Quelle «palpebre» adempiono finalmente a una riparazione beatificante: è Dionigi Areopagita che ha profondamente connesso quella parte corporale all'estasi della mistica: *La Sapienza divina offre (...) nutrimento (...) liquido e fluido (...) Perciò le cose divine (...) vengono paragonat[e] alla rugiada, all'acqua, al latte (...) a causa della loro potenza che vivifica (...) per questo la Sapienza è celebrata come vivificante, nutrice di bimbi, rinnovatrice e perfezionatrice*²³⁸.

L'ebbrezza della sapienza estatica, determinata dall'assorbimento della liquida luce di Dio, «per grazia che da sì profonda / fontana stilla» (*Paradiso* XX 118-119) completa il profondamento dell'intelletto di Dante, che ora, realmente e intimamente, vede.

O isplendor di Dio, per cu' io vidi
l'alto trïunfo del regno verace,
99 dammi virtù a dir com' ò il vidi!
Lume è là sù che visibile face
lo creatore a quella creatura
102 che solo in lui vedere ha la sua pace.
E' si distende in circular figura,
in tanto che la sua circonferenza
105 sarebbe al sol troppo larga cintura.

Dante è pervenuto alla *celsitudo perfectionis*: per il Poeta si tratta di un'esperienza visionaria declinata al passato (lo sottolineano, in rapida sequenza, i tre «vidi» di *Paradiso* XXX 95, 97 e 99, preceduti dal primo «vidi» al v. 61), di cui egli, com'è convenzione dei testi mistici medievali, si fa umile trascrittore²³⁹. Va, dunque, in scena, ancora una volta, il *topos* dell'ineffabilità già espresso all'apertura della cantica (*Paradiso* I 4-9: «Nel ciel che più de la sua luce prende / fu'io, e vidi cose che ridire / né sa né può chi di là sù discende / perché appressando sé al suo disire, / nostro intelletto si profonda tanto, / che dietro la memoria non può ire») e il *topos* dell'invocazione alla divina virtù (*Paradiso* I 22) affinché conceda al Poeta la possibilità di trascrivere quanto ha veduto. Un'invocazione simile ricorrerà ancora in *Paradiso* XXXIII 67-69 («O somma luce che tanto ti levi / da' concetti mortali, a la mia mente / ripresta un poco di quel che parevi»).

«Lume è là sù che visibile face / lo creatore a quella creatura / che solo in lui vedere ha la sua pace» (*Paradiso* XXX 100-102): lassù, dunque, si supera

²³⁸ Ariani 2015, p. 910.

²³⁹ Cfr. Ariani 2015, p. 901.

davvero la finitezza storica del *Deum nemo vidit umquam* nella circolarità dell'amore cristiano: *Si diligamus invicem Deus in nobis manet / et caritas eius in nobis perfecta est* (*I Io* 4.12). L'esito di tutto questo non può che essere, necessariamente luminoso, poiché la luce è «il simbolo di ciò che Dio è in se stesso e di ciò che egli fa per l'uomo»²⁴⁰: *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae* (*I Io* 1.5). «Lume» è ripresa del «lume in forma di riviera» di *Paradiso* XXX 61: l'espedito, nel ribadire come quella luce, che rende ora «visibile lo Creatore» sia la stessa luce intuita dalla «creatura» primeramente «in forma di riviera», conferma non solo la raggiunta perfezione dello sguardo interiore di Dante, che, pur vedendo simultaneamente lo stesso oggetto, ora non ne nota più la «larvata» (*Paradiso* XXX 91) forma rettilinea di via luminosa (figura), ma intuisce la circolarità «svestita» (*Paradiso* XXX 92) dell'abbraccio di luce della *caritas* divina (*res*) e sottolinea come «l'Empireo si tramuta col tramutarsi deificato del corpo-occhio in cui si rispecchia»²⁴¹, segno che il «difetto de la parte tua» (*Paradiso* XXX 80), già imputato a Dante da Beatrice è, dunque, definitivamente superato.

Fassi di raggio tutta sua parvenza
 riflesso al sommo del mobile primo,
 108 che prende quindi vivere e potenza.
 E come clivo in acqua di suo imo
 si specchia, quasi per vedersi addorno,
 111 quando è nel verde e ne' fioretti opimo,
 sì, soprastando al lume intorno intorno,
 vidi specchiarsi in più di mille soglie
 114 quanto di noi là sù fatto ha ritorno.
 E se l'infimo grado in sé raccoglie
 sì grande lume, quanta è la larghezza
 117 di questa rosa ne l'estreme foglie!

Siamo all'apparizione della candida rosa, «la città circolare colma di luminosità»²⁴², che si forma e si trasforma al vedere di Dante e contiene in sé «la milizia santa / che nel suo sangue Cristo fece sposa» (*Paradiso* XXXI 2-3). «È un altro momento visionario nel senso più alto del termine»²⁴³.

Questa invenzione della fantasia dantesca, che sostituisce alla tradizionale e scritturale immagine della città quella del fiore (...) a rappresentare l'umanità beata

²⁴⁰ Gironi 1988, p. 861.

²⁴¹ Ariani 2015, p. 907.

²⁴² Dronke 1990, p. 68.

²⁴³ Guardini 1967, p. 159.

nella sua gloria, ha le sue radici nella tradizione cristiana, soprattutto, crediamo, negli scritti di san Bernardo, ma è tuttavia assolutamente nuova e unica nel suo genere. Sul significato di questa figura molto si è scritto (...) La rosa, simbolo tradizionale di Maria (cfr. XXIII 73-4) – che secondo la teologia cristiana è perfezione dell'umanità – e formata dai beati stessi (XXXI 1-3), rappresenta qui il compimento perfetto (la fioritura) della natura umana nella resurrezione finale (...) La resurrezione della carne è il senso profondo della rosa dantesca²⁴⁴.

Ed ancora:

La sua struttura concentrica [*i. e.* della rosa] ha evocato anche l'idea della ruota, simbolo del tempo che scorre, dell'eterno ciclo di vita-morte-vita. E non per caso l'oculo a raggiera aperto nelle facciate delle chiese medievali, che gli storici dell'arte chiamano rosa o rosone, è detto propriamente rota. Il suo centro – che può assumere l'immagine del Cristo *pantokrátor* oppure dell'Agnello di Dio con il vessillo della vittoria o della Madonna (...) simboleggia l'Uno da cui traggono origine il cosmo e il tempo²⁴⁵.

Non ci soffermeremo²⁴⁶; ma certo, l'infiorescenza della beatitudine nelle forme aulenti d'una candida rosa ci pare, ancora una volta, un segno che sfrutta la grammatica dell'anima, condensazione ed espressione del profumo stesso che, agiograficamente, certifica la santità²⁴⁷; il prodotto, dunque, d'una «decisione di assimilare estasi mistica ed estasi erotica»²⁴⁸.

La vista mia ne l'ampio e ne l'altezza
non si smarriva, ma tutto prendeva
120 il quanto e 'l quale di quella allegrezza.
Presso e lontano, li, né pon né leva:
ché dove Dio senza mezzo governa,
123 la legge natural nulla rileva.

È il particolare della vista interiore di Dante, che, inscritta nell'ordine della carità, a differenza di quella corporea (cfr. *Paradiso* XXVI 9), non si

²⁴⁴ Chiavacci Leonardi ed. 1994, pp. 840-841.

²⁴⁵ Cattabiani 1998, pp. 15-16.

²⁴⁶ Rimandiamo, in particolare, a Guardini 1967, pp. 158 e sgg.

²⁴⁷ Cfr. Hieronymus Stridonius, *vita s. Hilarionis*, 2 (PL ed. 23, col. 30C): *Hilarion, ortus vico Thabatha, qui circiter quinque millia a Gaza urbe Palestinae ad Austrum situs est, cum haberet parentes idolis deditos, rosa, ut dicitur, de spinis floruit.*

²⁴⁸ Eco 1984, p. 28. «Senza dubbio *eros* ci spinge sempre più verso l'alto attraverso tutte le sue purificazioni, umiliazioni ed esigenze di rinuncia, questo perché l'amata è presso Dio e la filosofia insemmina in noi l'amore di ciò che Dio stesso ama, ma tutto ciò soltanto allo scopo di trovare e di contemplare quella suprema forma che Dante esprimerà nell'immagine della rosa celeste» (Balthasar 2001, p. 37).

smarrisce – non smarrisce più la «diritta via» (*Inferno* I 3) ovvero il solco della *caritas*²⁴⁹ – né cede, né viene meno, va ben oltre il mero «fissi li occhi al sole oltre nostr'uso» di *Paradiso* I 54; qui non si tratta di significare la lungimiranza corporea del viaggiatore, ma di dare espressione alle ignite capacità dell'anima del visionario. Per comprenderlo, è fondamentale ricorrere all'esperienza estatica di Benedetto da Norcia, narrata e spiegata nei *Dialogi* da Gregorio Magno:

Cumque vir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans vigilis, nocturnae orationis tempora praevenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem vinceret lux illa, quae inter tenebras radiasset. Mira autem valde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculus eius adductus est. Qui venerabilis pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infigeret, vidit Germani Capuani episcopi animam in spera ignea ab angelis in caelum ferri (...) PETRUS. Mira res valde et vehementer stupenda. Sed hoc quod dictum est, quia ante oculos ipsius, quasi sub uno solis radio collectus, omnis mundus adductus est, sicut nunquam expertus sum, ita nec conicere scio; quoniam quo ordine fieri potest, ut mundus omnis ab homine uno videatur? GREGORIUS. Fixum tene, Petre, quod loquor, quia animae videnti creatorem angusta est omni creatura. Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est, quia ipsa luce visionis intimae mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et dum sub se conspicit, exaltata comprehendit quam breve sit, quod comprehendere humiliata non poterat. Vir ergo qui [intueri] globum igneum, angelos quoque ad caelum redeuntes videbat, haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. Quid itaque mirum, si mundum ante se collectum vidit, qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit? Quod autem collectus mundus ante eius oculus dicitur, non caelum et terra contracta est, sed videntis animus dilatatus, qui, in Deo raptus, videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. In illa ergo luce, quae exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit, quae videntis animum quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora monstravit²⁵⁰.

²⁴⁹ Il senso dello «smarrimento/non smarrimento», a parer nostro, va compreso solo nell'arco di una precisa drammatizzazione biblica e teologica, dove «smarrirsi» equivale davvero a «vagabondare pericolosamente nell'errore» (cfr. anche *Inferno* II 64: «e temo che non sia già si smarrito»); il che giustifica la stessa impenetrabilità morale della «selva», nella quale Dante, monasticamente, resta avviluppato poiché fuoriuscito dal solco tematico della carità. Cfr., per questo, Mosetti Casaretto 1998, *passim*.

²⁵⁰ Gregorius Magnus, *dialogi*, II 35 (De Vogüé ed. 2000, pp. 204-207).

[Mentre i discepoli stavano ancora riposando, l'uomo di Dio, Benedetto, si era alzato e vegliava anticipando il tempo della preghiera notturna. Egli stava davanti alla finestra e pregava con fervore il Signore onnipotente. All'improvviso, propri nel cuore della notte, volgendo al cielo lo sguardo, vide che una luce diffusa dall'alto aveva messo in fuga tutte le tenebre della notte. Il suo splendore era tale che, pur brillando in mezzo all'oscurità, superava la stessa luce del giorno. Mentre stava così in contemplazione, accadde una cosa davvero meravigliosa, come egli stesso in seguito raccontò. Il mondo intero, come raccolto in un unico raggio di sole, fu posto davanti ai suoi occhi. E mentre il venerabile Padre fissava con sguardo penetrante lo splendore di quella fulgida luce, vide l'anima di Germano, vescovo di Capua, portata in cielo dagli angeli dentro una sfera di fuoco (...). PIETRO: È una cosa davvero meravigliosa e mi colpisce profondamente. Ma tu hai detto che, quasi come raccolto in un solo raggio di sole, il mondo intero fu posto davanti ai suoi occhi. Io non ne ho mai fatta l'esperienza, e quindi non posso nemmeno immaginare una cosa simile. Come può, infatti, il mondo intero essere abbracciato dallo sguardo di un solo uomo? GREGORIO: Imprimiti bene nella mente, Pietro, ciò che ora ti dico. Per l'anima che vede il Creatore, la creazione tutta intera è ben poca cosa. E sebbene essa abbia contemplato soltanto una minima parte della luce del Creatore, tuttavia l'intero creato le appare ridotto a una misura assai piccola; è infatti la stessa luce della contemplazione a dilatare la sua interiore capacità di penetrazione, e, nella misura in cui si espande in Dio, essa è sollevata e resa superiore al mondo. C'è di più: l'anima di colui che contempla viene sollevata persino al di sopra di se stessa. Rapita nella luce di Dio e portata al di sopra di sé, essa si dilata interiormente, e guardando dall'alto comprende quanto sia angusto ciò che non avrebbe saputo vedere mentre ancora si trovava nella sua umile possibilità naturale. È quindi certo che Benedetto soltanto nella luce di Dio poté vedere quel globo di fuoco, e distinguere in esso gli angeli che ritornavano in cielo. Nessuna meraviglia, dunque, se vide tutto il mondo raccolto davanti a sé, colui che, sollevato nella luce dello spirito, era già oltre il mondo. Tuttavia, die che il mondo era come interamente raccolto davanti ai suoi occhi, non significa affermare che cielo e terra si erano rimpiccioliti, ma piuttosto che si era dilatata l'anima di colui che contemplava. Egli infatti, sollevato da Dio, poté facilmente vedere tutto ciò che si trova al di sotto di Dio. Alla luce che splendeva esternamente ai suoi occhi corrispondeva nell'intimo una luce spirituale; proprio questa rivelava all'anima del contemplante, rapita nelle realtà superne, quanto fossero piccole tutte le cose del mondo sottostante].

L'ampiezza del vedere di Dante, dunque, è illimitata non perché la vista del viaggiatore sia stata miracolosamente potenziata, ma perché la vista del visionario si è definitivamente accesa. Dante, «viene trasportato oltre se stesso, in un'estasi in Dio e all'interno del mondo. Nell'estasi (...) si fonde con la creazione»²⁵¹.

²⁵¹ Grün 2012, p. 28.

Ovvero,

È in questo immane anfiteatro di luce riflessa che Dante misura la smarrente infinitezza e, per l'uomo, indeterminatezza dell'azione divina: ne scorge «l'ampio e l'altezza», il «quanto e'l quale» e l'irrelevanza del «presso e lontano» (vv. 118-21), una tridimensionalità che «solo amore e luce ha per confine» (*Par*, XXVIII 54)²⁵².

Nel giallo de la rosa sempiterna,
che si digrada e dilata e redole
126 odor di lode al sol che sempre verna,
qual è colui che tace e dicer vole,
mi trasse Bëatrice, e disse: «Mira
129 quanto è 'l convento de le bianche stole!
Vedi nostra città quant' ella gira;
vedi li nostri scanni si ripieni,
132 che poca gente più ci si disira.

La visione di Dante, finora, era stata «spettacolare»: nel senso che il visionario era stabilito su un punto fisso di osservazione e da esso intuiva Dio. Ora, improvvisamente, questa condizione di *stabilitas loci*, tipica del corpo del contemplante, viene meno e l'anima del visionario è in grado ella stessa di muoversi e di essere elemento dinamico nella e della visione. Così, «quali colombe dal disio chiamate» (*Inferno* V 82) – essendo Dio «fine di tutti i disiri» (*Paradiso* XXXIII 46) – Beatrice e Dante «vegnon per l'aere, dal voler portate» (*Inferno* V 84), e giungono nel «giallo de la rosa sempiterna» ovvero nel fulcro luminoso della rosa stessa. L'elemento mistico-olfattivo, celestialmente erotico, qui è prevalente: è il profumo della santità, certo; ma ricordiamo ancora una volta Agostino: *Fragrasti, et duxi spiritum et anhelu tibi*²⁵³. Segue il «convento de le bianche stole» e la visione della città celeste. Inutile dire che l'immagine delle «bianche stole», segno dei corpi gloriosi²⁵⁴, già presente in *Paradiso* XXV 95 e di indubitabile derivazione biblica – *Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus, et tribubus, et populis, et linguis: stantes ante thronum, et in conspectu Agni amicti stolis albis, et palmae in manibus eorum* (*Apc* 7.9) – a noi ricorda, per associazione cromatica, il «convento» di un cenobio cisterciense quale paradigma ideale di santità; e, tuttavia, il richiamo apocalittico e il particolare dei pochi scanni rimasti, ormai prossimi a essere completati, toglie improvvisa-

²⁵² Ariani 2015, p. 912.

²⁵³ Augustinus, *confessiones*, X 17 (Skutella-Reale ed. 2012, p. 950).

²⁵⁴ Cfr. Chiavacci Leonardi ed. 1994, p. 843.

mente alla visione dantesca il respiro dell'Eternità. Dall'escatologia si ritorna alla storia; d'un tratto, torniamo al *tempus*, che ormai *breve est* (*I Cor 7.29*).

E 'n quel gran seggio a che tu li occhi tieni
 per la corona che già v'è sù posta,
 135 prima che tu a queste nozze ceni,
 sederà l'alma, che fia giù agosta,
 de l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia
 138 verrà in prima ch'ella sia disposta.
 La cieca cupidigia che v'ammalia
 simili fatti v'ha al fantolino
 141 che muor per fame e caccia via la balia.
 E fia prefetto nel foro divino
 allora tal, che palese e coverto
 144 non anderà con lui per un cammino.
 Ma poco poi sarà da Dio sofferto
 nel santo officio; ch'el sarà detruso
 147 là dove Simon mago è per suo merto,
 e farà quel d'Alagna intrar più giuso».

Sono le utime parole di Beatrice e sono, com'è noto, una celebre «stonatura» del *Paradiso*. Dopo tanto «profondamento intellettuale», nel mezzo dell'assorbimento estatico dell'anima di Dante, là dove l'uomo, «forse seimila miglia di lontano», in un luogo che è in sé e fuori di sé, privo di Tempo e di Spazio, abbandona tutto quanto è affetto da sensibilità e affonda la mente in Dio, «ché solo in lui vedere ha la sua pace» (*Paradiso XXX 102*), improvvisamente, tornano le cupe logiche della *cupiditas radix omnium malorum* (*I Tim 6.10*), vigenti – specularmente a quelle della *caritas, radix omnium virtutum*²⁵⁵ – nell'*Inferno*. Dunque, le logiche del «se' tu già costí ritto, / se tu già costí ritto, Bonifazio?» (*Inferno XIX 52-53*); della «cieca cupidigia», che «ammalia» (*Inferno XIX 139*) «voi rapaci / per oro e per argento» (*Inferno*

²⁵⁵ Cfr. Hrabanus Maurus, *homiliae*, 46 (PL ed. 110, col. 85D): *Sicut radix omnium malorum cupiditas, ita radix omnium bonorum caritas*. Si tratta di linee di pensiero profondamente agostiniane, cfr. Arendt 2001, p. 31: «*Caritas e cupiditas* si distinguono reciprocamente per l'oggetto del loro tendere (...) L'uomo è ciò a cui tende (...) Per via della sua *cupiditas*, il *cupidus* ha deciso la propria caducità, mentre la *caritas*, grazie all'*aeternitas* a cui tende, diventa essa stessa eterna. Il singolo vive nell'isolamento, ma costantemente si sforza di superarlo mediante l'*amor*, sia per il fatto che la *cupiditas* lo rende abitante di questo mondo, sia per il fatto che la *caritas* lo costringe a vivere nel futuro assoluto, nel quale diventerà abitante di *quel* mondo. Vivere nella *caritas* significa fare del mondo un deserto».

XIX 3-4); de «le cose di Dio... avolterate» (*Inferno* XIX 2-4); del «fantolino», appunto, *insipiens*, «che muor per fame e caccia via la balia» (*Paradiso* XXX 140-141), inversione speculare del «fantin» *sapiens* di *Paradiso* XXX 81. E torna, con lo spettro di Bonifacio VIII (*Paradiso* XXX 148: «quel d'Alagna»), l'ombra nera di «Simon mago» (già in *Inferno* XIX 1).

Forse, la parola-chiave di questi versi è, davvero, il «giuso» (*Paradiso* XXX 148), che chiude il canto e restituisce— assieme al superiore «detruso» (v. 146), con cui rima secondo la «forma estetica dell'infernalità»²⁵⁶ — tutto il senso di una precipitazione infernale, di un «gravar le penne in giuso» (*Purgatorio* XXXI 58), in abissale antitesi con l'estrema, siderale elevazione del Poeta, andata in scena in apertura²⁵⁷. Dante, fra l'altro, qui pare entrare in contraddizione con se stesso: infatti, benché precisi come «l'alma» di Arrigo «fia giù agosta» (*Paradiso* XXX 136), la corona imperiale (v. 134), che ne contraddistingue lo scranno e che Beatrice stessa definisce «gran seggio» (v. 133), è in palese conflitto con le logiche cristicamente egualitarie interne alla *Commedia*: «Più volte il poeta aveva detto che nell'oltremondo, in cospetto di Dio, non hanno più valore né senso gli onori e gli stessi uffici umani; neppure i massimi, di papa (*Pg* XIX 130-135) e d'imperatore (*Pd* VI 10)»²⁵⁸. E, tuttavia, le considerazioni che ci suggeriscono questi versi sono di altra entità e natura, e riguardano specificatamente la partecipazione ontologica di Dante all'Eternità, di cui è spettatore. Perché il seggio vuoto di Arrigo VII a noi pare parametro e misura della condizione contemplativa dantesca: sancisce, infatti, la relatività e non l'assolutezza della visione dell'*anima in fabula*. Ci dice implicitamente che, come già Paolo, ma, soprattutto, come Giovanni sull'isola di Pathmos, Dante vede a partire dalla prospettiva della Storia, cui resta in qualche modo agganciato, e non da quella dell'Eternità. L'anima e non il corpo accede all'Empireo; e vi accede con lo sguardo della mente ovvero con un atto contemplativo, estatico²⁵⁹. Davvero, Dante assiste alla visione di Dio «qual è colui che sognando vede» (*Paradiso* XXXIII 58) e la riferisce «dopo 'l sogno» (*Paradiso* XXXIII 59). Perché «eternità» vuol dire

²⁵⁶ Biffi 2014, p. 235.

²⁵⁷ Cfr. Ariani 2015, p. 915.

²⁵⁸ Bosco 1984, p. 493.

²⁵⁹ Cfr. anche Barolini 2012, p. 199: «L'ambigua condizione corporea del pellegrino (...) specialmente nel *Paradiso*, si ritrova nei viaggi ultraterreni di ogni periodo, i quali postulano la possibilità che una visione si realizzi mentre il corpo rimane sulla terra in un sonno apparente (...) simili premesse non spianano la strada a un'astratta e disincarnata esperienza visionaria; anzi, questi resoconti insistono a lungo sulla realtà fisica di tali esperienze, insistenza che rende altamente ambiguo lo *status* corporeo del viaggiatore».

«simultaneità»: non c'è Tempo, né attesa di banchetto escatologico (*Paradiso* XXX 135: «prima che tu a queste nozze ceni»²⁶⁰) nell'Eternità, tutto accade simultaneamente, «l'eterno non si dà dopo il tempo»²⁶¹. E questo significa che, se Dante partecipasse davvero dell'Eternità di Dio, se fosse veramente al cospetto della candida rosa come un risorto, con tutto il suo Essere, anima e corpo, il seggio di Arrigo, certamente, non potrebbe essere vuoto²⁶².

²⁶⁰ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso* XXIV 1-2 (Chiavacci Leonardi ed. 1994-b, p. 659) e *Apc* 19.9; *Lc* 14.16-24.

²⁶¹ «Come potrebbe infatti? Sarebbe un eterno condizionato dal tempo il che è assurdo, se di eternità si tratta» (Vacchelli 2014, p. 87).

²⁶² «Nelle situazioni estatiche, il vuoto è un campo di tensioni da attraversare; non una posizione inerte. E il riempimento del vuoto, per così dire, avviene in un attimo che sembra comprendere in sé, insieme, massima accelerazione e totale immobilità. E che brucia in un colpo solo il tempo che lo precede» (Facchinelli 1989, p. 31).

SIGLE BIBLIOGRAFICHE

1. TESTI

Berschlin ed. 2001

Hrotsvit, *Opera omnia*, W. Berschin ed., Monachii et Lipsiae 2001.

Bianchi ed. 2001

Regole monastiche d'Occidente, E. Bianchi ed., Torino 2001.

Campos Ruiz-Roca Melia ed. 1971

San Leandro - San Isidoro - San Fructuoso, *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentancias»*, J. Campos Ruiz - I. Roca Melia ed., Madrid 1971 (BAC).

Carrozzi ed. 1989

Sant'Agostino, *La Genesi*, II: *La Genesi alla lettera*, L. Carrozzi cur., Roma 1989.

Chiavacci Leonardi ed. 1991

Dante Alighieri, *Commedia*, I: *Inferno*, A. M. Chiavacci Leonardi cur., Milano 1991.

Chiavacci Leonardi ed. 1994-a

Dante Alighieri, *Commedia*, II: *Purgatorio*, A. M. Chiavacci Leonardi cur., Milano 1994.

Chiavacci Leonardi ed. 1994-b

Dante Alighieri, *Commedia*, III: *Paradiso*, A. M. Chiavacci Leonardi cur., Milano 1994.

Colli ed. 2004

Platone, *Simposio*, G. Colli cur., Milano 2004.

De Monticelli ed. 1990

Agostino, *Confessioni*, R. De Monticelli trad. comm., Milano 1990.

De Vogüé ed. 2000

Gregorio Magno, *Dialoghi*, A. De Vogüé ed., Roma 2000.

Flora ed. 1945

Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, F. Flora cur., I, Milano 1945.

Gastaldelli ed. 1984

San Bernardo, *Trattati*, F. Gastaldelli cur., Milano 1984.

Hurst ed. 1969

Beda Venerabilis, *De templo*, D. Hurst ed., Turnholti 1969.

Knoell ed. 1885

Eugippius, *Excerpta ex operibus s. Augustini*, P. Knoell ed., Vindobonae 1885.

Mosetti Casaretto ed. 2009

Ermenrico di Ellwangen, *Epistola a Grimaldo*, F. Mosetti Casaretto ed., Alessandria 2009 (Ricerche Intermedievali, 6).

Pasquini-Quaglio ed. 2004

Dante Alighieri, *Commedia*, E. Pasquini - A. Quaglio cur., Milano 2004.

Paulus ed. 1990

Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate*, B. Paulus ed., Turnholti 1990 (CCCM 97).

Pirovano ed. 2015

Dante Alighieri, *Vita nuova*, D. Pirovano ed., in Dante Alighieri, *Le opere*, I: *Vita nuova - Rime*, D. Pirovano - M. Grimaldi cur., Roma 2015, pp. 1-289.

PL ed. 23

Hieronymus Stridonius, *Vita s. Hilarionis* (PL 23, coll. 29-54).

PL ed. 88

Defensor, *Liber Scintillarum* (PL 88, coll. 595-718).

PL ed. 89

Bonifatius Moguntinus, *Sermones* (PL 89, coll. 813-872).

PL ed. 100

Alcuinus Eboracensis, *commentum in Ecclesiasten* (PL 100, coll. 665-722).

PL ed. 101

Alcuinus Eboracensis, *De virtutibus et vitiis* (PL 101, coll. 613-638).

PL ed. 102

Smaragdus, *Diadema monachorum* (PL 102, coll. 593-690).

PL ed. 106

Ionas Aurelianensis, *De institutione laicali* (PL 106, coll.121-278).

PL ed. 107

Hrabanus Maurus, *De clericorum institutione* (PL 107, coll. 293-420).

PL ed. 110

Hrabanus Maurus, *Homiliae* (PL 110, coll. 9-468).

PL ed. 197

Hildegard Bingensis, *Epistolae* (PL 197, coll. 145-382).

Pricoco ed. 1995

Benedictus Casinensis, *Regula*, S. Pricoco cur., Milano 1995.

Puppo ed. 1962-1980

Opere di Ugo Foscolo, M. Puppo cur., Milano 1962-1980.

Samarati ed. 2002

Rabano Mauro, *La formazione dei chierici*, L. Samarati cur., Roma 2002.

Scazzoso ed. 1997

Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, P. Scazzoso trad. it., Milano 1997.

Schenkl ed. 1980

Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis *Opera*, IV: *De patriarchis, de fuga saeculi, de interpellatione Iob et David*, C. Schenkl ed., Milano-Roma 1980.

Schenkl-Banterle ed. 1979

Sant' Ambrogio, *Opere esegetiche*, I: *I sei giorni della Creazione*, C. Schenkl - G. Banterle ed., Milano 1979.

- Simonetti ed. 1994
Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, M. Simonetti cur., Milano 1994.
- Skutella-Reale ed. 2012
Agostino, *Confessioni*, M. Skutella - G. Reale ed., Milano 2012.
- Turchetta ed. 1995
Gabriele D'Annunzio, *Notturmo*, G. Turchetta cur., Milano 1995.
- Valastro Canale ed. 2004
Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, 2 voll., A. Valastro Canale trad. comm., Torino 2004.
- Villa ed. 2014
Dante Alighieri ps., *Epistola a Cangrande*, C. Villa ed., Milano 2014.
- Willelms ed. 1990
Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, D. R. Willelms ed., Turnholti 1990.
- Zambon ed. 2007
Trattati d'amore cristiani del XII secolo, F. Zambon cur., I, Milano 2007.

2. LETTERATURA CRITICA

- Arendt 2001
H. Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio d'interpretazione filosofica*, L. Boella trad. it., Milano 2001.
- Ariani 2010
M. Ariani, «*Lux inaccessibilis*». *Metafore e teologia della luce nel «Paradiso» di Dante*, Roma 2010.
- Ariani 2015
M. Ariani, *La «transformatio viatoris per claritatem»*, in *Cento canti per cento anni*, III: *Paradiso*, 2: *Canti XXVIII-XXXIII*, E. Malato - A. Mazzucchi cur., Roma 2015, pp. 894-916.
- Auerbach 2005
E. Auerbach, *Studi su Dante*, Milano 2005.
- Balthasar 2001
H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, III: *Stili laicali*, Milano 2001.
- Barolini 2012
T. Barolini, *Dante and the Origins of Italian Literary Culture*, s.l. 2006, *Il secolo di Dante. Viaggio alle origini della cultura letteraria italiana*, trad. it. a cura di G. Bernardi, Milano 2012.
- Barolini 2013
T. Barolini, *The Undivine Comedy. Detheologizing Dante*, Princeton 1992, *La «Commedia» senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, trad. it. a cura di R. Antognini, Milano 2013.

Bernard 1996

C. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'interiorité*, s.l. e d., *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, trad. it. a cura di M. G. Muzj, Cinisello Balsamo 1996.

Bettetini 2004

M. Bettetini, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Torino 2004.

Biffi 2014

I. Biffi, *Teologia e poesia*, Milano 2014.

Bloom 1992

H. Bloom, *Ruin the Sacred Truths. Poetry and Belief from the Bible to the Present*, s. l. 1987, *Rovinare le sacre verità. Poesia e fede dalla Bibbia ad oggi*, trad. it. a cura di C. Bégun, Milano 1992.

Bosco 1984

U. Bosco, *Canto XXX*, in *Dante Alighieri - La Divina Commedia: Paradiso*, U. Bosco - G. Reggio cur., Firenze 1984, pp. 490-493.

Calvino 1988

I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1988.

Cattabiani 1998

A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Milano 1998.

Charvet 2001

J.-L. Charvet, *L'éloquence des larmes*, Paris 2000, *L'eloquenza delle lacrime*, trad. it. a cura di A. Carenzi, Milano 2001.

Colli 2004

G. Colli, *Introduzione*, in *Platone - Simposio*, G. Colli cur., Milano 2004.

Colombo 1987

M. Colombo, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze 1987.

Cosmo 1936

U. Cosmo, *L'ultima ascesa. Introduzione alla lettura del «Paradiso»*, Bari 1936.

Cristiani 2005

M. Cristiani, *Il «disiato riso». Ridere, sorridere, splendere nella «Commedia» di Dante*, in *Il riso. Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali*, F. Mosetti Casaretto cur., Alessandria 2005, pp. 1-14.

Croce 1952

B. Croce, *La poesia di Dante*, Bari 1952.

D'Ancona 2015

A. D'Ancona, *I precursori di Dante*, Milano 2015.

d'Onofrio 2014

G. d'Onofrio, *Lo stupore della teologia in Dante*, in *«Mirabilia». Gli effetti speciali nelle letterature del Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2014.

Davy 1999

M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane (XIIIe siècle)*, Paris 1964, *Il simbolismo medievale*, trad. it. a cura di B. Pavarotti, Roma 1999.

Desideri-Cantelli 2015

F. Desideri - C. Cantelli, *Storia dell'estetica occidentale. Da Omero alle neuroscienze*, Roma 2015.

Di Giovanni 1967

A. Di Giovanni, *La filosofia dell'amore nelle opere di Dante*, Roma 1967.

Dronke 1990

P. Dronke, *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge 1986, *Dante e le tradizioni latine medievali*, M. Graziosi trad. it., Bologna 1990.

Eco 1984

U. Eco, *Postille a «Il nome della rosa»*, Milano 1984.

Eco 2002

U. Eco, *Sulla letteratura*, Milano 2002.

Facchinelli 1989

E. Facchinelli, *La mente estatica*, Milano 1989.

Ferrucci 1990

F. Ferrucci, *Il poema del desiderio. Poetica e passione in Dante*, Milano 1990.

Frye 1989

N. Frye, *Mito, metafora, simbolo*, Roma 1989.

Giallongo 1995

E. Giallongo, *L'avventura dello sguardo. Educazione e comunicazione visiva nel Medioevo*, Bari 1995.

Gilson 1947

É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1947.

Gilson 1992

É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1969, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, V. Venanzi Ventisette trad. it., Genova 1992.

Gilson 2004

É. Gilson, *Dante et Beatrice. Études dantesques*, s.l. e d., *Dante e Beatrice. Saggi danteschi*, trad. it. a cura di A. M. Brogi e B. Garavelli, Milano 2004.

Gilson 2016

É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1972, *Dante e la filosofia*, trad. it. a cura di S. Cristaldi, Milano 2016.

Gironi 1988

P. Gironi, *Luce/Tenebre*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda cur., Cinisello Balsamo 1988.

Grégoire 1994

R. Grégoire, *La teologia monastica*, Seregno 1994.

Grün 2012

A. Grün, *Mystik und Eros*, s.l. e d., *Mistica ed eros*, trad. it a cura di M. Tambini, s.l. 2012.

Guardini 1967

R. Guardini, *Studi su Dante*, Brescia 1967.

Gurevič 1986

A. J. Gurevič, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986.

Hillman 1997

J. Hillman, *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, s.l. 1996, *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, trad. it. a cura di A. Bottini, Milano 1997.

Jauss 1999

H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M. 1970, *Storia della letteratura come provocazione*, trad. it. a cura di P. Cresto-Dina, Torino 1999.

Leclercq 1983

J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. it. a cura del «Centro di Documentazione» - Istituto per le scienze religiose (Bologna), Firenze 1983.

Leclercq 1989

J. Leclercq, *Umanesimo e cultura monastica*, trad. it. a cura di A. Tombolini, Milano 1989.

Leclercq 2014

J. Leclercq, *I monaci e l'amore nella Francia del XII secolo*, Milano 2014.

Leonardi 1991

C. Leonardi, *Bernardo di Clairvaux*, in *Il Cristo, IV: Testi teologici e spirituali in lingua latina da Abelardo a San Bernardo*, C. Leonardi cur., Milano 1991, pp. 301-304.

Leonardi 2004

C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004.

Leonardi 2014

C. Leonardi, *Luce e tenebra del Medioevo*, Firenze 2014.

Lucioni 2015

A. Lucioni, *Monachesimo occidentale e monaci missionari*, in *Storia del Cristianesimo, II: L'età medievale (secoli VIII-XV)*, M. Benedetti cur., Roma 2015.

Manselli 2005

R. Manselli, *Bernardo di Chiaravalle*, in *Enciclopedia Dantesca*, VI, Milano 2005.

Maritain 1957

J. Maritain, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Brescia 1957.

McGinn 2003

B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, 2: The Growth of Mysticism*, New York 1994, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, trad. it. a cura di M. Rizzi, Genova-Milano 2003.

Merton 2015

T. Merton, *What is Contemplation*, Notre Dame (Indiana) 1948, *Che cos'è la contemplazione*, Brescia 2015.

Miles 1991

M. R. Miles, *Desiderio e piacere. Una nuova lettura delle Confessioni di Agostino*, trad. it. a cura di P. Grisoli, Torino 1991.

Mosetti Casaretto 1998

F. Mosetti Casaretto, «*Iter caritatis*»: forma e metafora dell'enciclopedismo epistolare di Ermenrico di Ellwangen, in *Studia Monastica*, 40 (1998), pp. 265-279.

Mosetti Casaretto 2009

F. Mosetti Casaretto, I «*Trattati d'amore cristiani del XII secolo*», in *Quaderni di Filologia romanza*, 21 (2009), pp. 27-39.

Mosetti Casaretto 2011-a

F. Mosetti Casaretto, *Ad domum lugentis*, in «*Lachrymae*». Mito e metafora del pianto nel Medioevo - III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, Certosa di Pontignano, 2-4 Novembre 2006), F. Mosetti Casaretto cur., Alessandria 2011, pp. 7-17.

Mosetti Casaretto 2011-b

F. Mosetti Casaretto, *Medioevo «lugens»*, in «*Lachrymae*». Mito e metafora del pianto nel Medioevo - III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, Certosa di Pontignano, 2-4 Novembre 2006), F. Mosetti Casaretto cur., Alessandria 2011, pp. 79-116.

Mulisch 2005

H. Mulisch, *De procedure*, Amsterdam 1998, *La procedura*, trad. it. a cura di L. Pignatti, Milano 2005.

Nagy 2000

P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution*, Paris 2000.

Nardi 1984

B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari 1984.

Nygren 1990

A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it. a cura di N. Gay, Bologna 1990.

Pascoli 1971

G. Pascoli, *Prose, II/2: Scritti danteschi*, Milano 1971.

Pasquini 2004

E. Pasquini, *Paradiso, I: Introduzione*, in *Dante Alighieri - Commedia*, E. Pasquini - A. Quaglio cur., Milano 2004, pp. 717-771.

Patapievici 2006

H.-R. Patapievici, *Ochii Beatricei. Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?*, s.l. 2004, *Gli occhi di Beatrice. Com'era davvero il mondo di Dante?*, trad. it. a cura di S. Bratu Elian, Milano 2006.

Pertile 1998

L. Pertile, *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei Cantici al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna 1998.

Pirovano 2009

D. Pirovano, *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, Pisa-Roma 2009.

Pirovano 2015

D. Pirovano, *Nota introduttiva*, in *Dante Alighieri - Le opere*, I: *Vita nuova - Rime*, a cura di D. Pirovano e M. Grimaldi, Roma 2015.

Prete 2008

A. Prete, *Trattato della lontananza*, Torino 2008.

Ravasi 2013

G. Ravasi, *La Bellezza salverà il mondo*, Venezia 2013.

Reale 2005

G. Reale, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Milano 2005.

Rousselot 2007

P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris 1933, *Il problema dell'amore nel Medioevo*, trad. it. a cura di D. Bosco, Brescia 2007.

Russell 1996

J. B. Russell, *Storia del Paradiso*, trad. it. a cura di F. Cezzi, Roma-Bari 1996.

Savj-Lopez 1925

P. Savj-Lopez, *Il canto XXX del Paradiso letto da Paolo savj-Lopez nella sala di Dante in Orsanmichele*, Firenze 1925.

Sbacchi 2006

D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, Firenze 2006.

Segre 1984

C. Segre, *L'«itinerarium animae» nel Duecento e Dante*, in *Lecture classensi*, 13 (1984), pp. 9-32.

Segre 1990

C. Segre, *Fuori dal mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino 1990.

Vacchelli 2014

G. Vacchelli, *L'«attualità» dell'esperienza di Dante. Un'iniziazione alla «Commedia»*, Milano 2014.

Vossler 1983

K. Vossler, *Die göttliche Komödie*, I 1: *Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte*, Heidelberg 1906, *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*, I: *La genesi religiosa e filosofica*, trad. it. a cura di S. Jacini - L. Vincenti, Roma-Bari 1983.

Voza 2011

M. Voza, *Le maschere di Eros*, Torino 2011.

Zumthor 1995

P. Zumthor, *La Mesure du monde*, Paris 1993, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna 1995.