

LA METAFISICA DEL VOLTO NEL PARADISO DI DANTE

Nella nostra epoca è molto diffuso il pregiudizio anti-metafisico. Con Heidegger si crede che la metafisica della tradizione occidentale si risolva nel tentativo di conoscere gli enti in quanto tali e le si attribuisce la presunzione di voler giungere a descrivere la *natura* di Dio. Si crede che la metafisica intenda Dio quale Ente supremo, quasi Egli fosse il *Primus* all'interno di una illimitata rete di relazioni tra gli enti. Intesa in tal senso, la metafisica appare quale scienza dell'inverificabile; la si giudica, pertanto, una pseudo-scienza che altro non sarebbe se non frutto della proiezione delle categorie mentali del soggetto conoscente su una ideale volta celeste. Ma se, lasciando le trattazioni manualistiche e le riduzioni razionalistiche che, per buona ventura, si incontrano ormai sempre più raramente, ci si volge ai più grandi autori della tradizione cristiana, benissimo si vede come il diffuso pre-giudizio circa il senso della metafisica non trovi alcun riscontro nelle loro opere. La metafisica, negli autori più autentici della tradizione cristiana, non appare per nulla affatto come la vana pretesa di conoscere Dio quale ente supremo, ma si presenta quale *itinerarium mentis in Deum* dove quell'«in» è preposizione di moto in luogo (cf. ad es. S. Bonaventura). Dio è principio (ἀρχή) nel quale e per il quale esistiamo. Dice infatti S. Paolo «In ipso enim vivimus et movemur et sumus»¹. Nell'essere che viene da Dio noi siamo pensanti. Il principio della nostra esistenza è anche il prin-

¹ At 17, 28.

cipio del nostro sussistere quali pensanti. Il principio non è un oggetto conosciuto, non è un contenuto del nostro atto di conoscenza, ma è la *Luce* nella quale e per la quale l'atto stesso della nostra conoscenza diviene possibile. Fondati nell'essere, noi ne siamo inevitabilmente nostalgici. Ma non possiamo conquistare la luce presumendo della nostra intelligenza. La libertà dell'amore e la semplicità della umiltà ci rendono trasparenti all'azione originaria della grazia. L'Essere stesso nel quale siamo costituiti è libertà e liberamente si dona all'intelligenza che ama la verità, non alla intelligenza che per orgoglio brama di possedere le più segrete conoscenze. Il nostro intelletto, radicato in alto, purificato nella luce nella quale viene accolto, può, mediante l'analogia, dare testimonianza della verità, della gloria, della pienezza di senso (πλήρομα) dell'Essere nel quale e per il quale gli enti sussistono. Ogni pagina di vera metafisica è un dono di testimonianza libera nella verità.

Dobbiamo liberare la metafisica dalle indifendibili pretese razionalistiche che inevitabilmente risentono dei limiti dello gnoseologismo. C'è gnoseologismo (dal greco γινώσκειν) quando si vuol risolvere il nostro rapporto alla verità nei termini di oggetti di conoscenza da comprendere nelle loro relazioni. Evidentemente Dio, principio dell'esistenza stessa, non può essere oggetto contenuto della mente; Egli è piuttosto la luce nella quale e per la quale è possibile l'atto stesso del pensiero. In quanto Egli dà fondamento all'atto del nostro pensare, è innata, cioè insopprimibilmente radicata in noi, non la conoscenza di Lui come oggetto, ma la *memoria* di Lui come Principio. La verità di Dio precede ontologicamente la mente. Dio è l'essere stesso che, intensissimamente consapevole di sé, si dona agli spiriti creati nel momento medesimo in cui li costituisce nella intelligenza². Dobbiamo ritrovare la metafisica quale rigoroso itinerario dello spirito libero verso la

² A. Rosmini Serbati, autore italiano del secolo XIX, ha scritto cose di decisiva importanza in ordine alla nozione dell'Essere quale fondamento della mente. Profondo conoscitore di tutto il pensiero metafisico antico e medievale, attento lettore di Dante, ha messo in evidenza come l'essere ideale, lume della mente, sia manifestazione di Dio (astrazione teosofica) mediante la quale Dio stesso costituisce la mente e la fonda nella sua originaria apertura ontologica.

Sorgente originaria. Essa precede ontologicamente, non *nel* tempo, ma *al di là* del tempo, ogni esistenza.

Con viva emozione, in questa prospettiva, ci si può volgere alla incantevole grandezza del *Paradiso* di Dante, dove la dottrina teologica dei Padri e dei Dottori della Chiesa splende in puro ed intenso lirismo, dove le realtà ultime che conosciamo ed attendiamo soltanto per fede, sembrano trasformarsi in evidenza vissuta.

In Dante la dottrina teologica appare talvolta trascesa, per certi aspetti, dalla grazia della visione estatica; l'esperienza mistica, infatti, assai più che l'intuizione poetica, sembra essere all'origine della *Divina Commedia* e ne costituisce l'essenza più vera e profonda. Giovanni Papini ha sostenuto, in tempi recenti, che Dante ha inteso offrire alla cristianità una sorta di prosecuzione dell'*Apocalisse*. In effetti, se ben si considerano le espressioni di Dante, si vede chiaramente come egli abbia avuto una consapevolezza altissima della importanza della sua opera:

O voi che siete in piccioletta barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
dietro al mio legno che cantando varca,
tornate a riveder li vostri liti:
non vi mettete in pelago, ché, forse,
perdendo me rimarreste smarriti.
L'acqua ch'io prendo già mai non si corse³.

C'è di che rimanere sorpresi: la dottrina cristiana insegna che la Rivelazione è già del tutto compiuta negli scritti canonici dell'Antico e del Nuovo Testamento. Come può dire il Poeta: «l'acqua ch'io prendo già mai non si corse»? Papini non ha certo attribuito a Dante l'intenzione di scrivere un libro che potesse essere annoverato all'interno dei testi del canone biblico. Ma il fatto che la rivelazione sia compiuta non esclude che la profezia debba essere ancora presente tra noi. Dante conosce Gioachino da Fiore «di spirito profetico dotato»⁴ e da lui impara che la profezia è e sarà sempre necessaria perché gli uomini possano giungere a

³ Dante, *Paradiso*, II 1-7.

⁴ Dante, *Paradiso*, XXII 140-141.

comprendere il messaggio evangelico. C'è una sorta di «Quinto Vangelo» che non si trova in nessun testo particolare, ma che viene misteriosamente redatto nella vita segreta degli umili. È questo Vangelo vissuto che, talvolta, prorompe in opere di ardente carità e in poemi di altissima spiritualità. In questa prospettiva si deve leggere la *Divina Commedia*. I letterati ne ammirano la bellezza, gli eruditi ne colgono i riferimenti alle vicende politiche e culturali del Trecento, i dotti ne spiegano le dottrine teologiche; ma c'è anche la possibilità di riconoscere nel Poema un forte richiamo alla autenticità spirituale, una diffida contro la banalizzazione del messaggio della salvezza in legalismo e ritualismo magico secondo quanto avviene, dolorosamente, se uomini superbi, avari e carnali si impadroniscono del Regno dei Cieli⁵. Dante ha avuto una consapevolezza altissima del valore della sua testimonianza, l'ha considerata di estrema importanza in rapporto ai vantaggi spirituali che ne sarebbero venuti a tutti coloro che sono in attesa della salvezza. Nell'Inferno e nel Purgatorio il Poeta incontra molti defunti che ancora desiderano essere ricordati nel mondo dei vivi. Ma i Santi del Paradiso affidano al Poeta il solo compito di rendere testimonianza alla verità per l'edificazione del regno di Dio, affinché tutti gli uomini possano giungere alla salvezza. S. Pietro, ad esempio, dopo aver mostrato al Pellegrino la corruzione dalla quale la Chiesa istituzionale deve essere purificata, gli dice:

E tu figliuol, che per lo mortal pondo
 ancor giù tornerai, apri la bocca,
 e non asconder quel ch'io non ascondo⁶.

In questo solenne mandato Dante riconosce che la novità straordinaria della sua impresa trae senso dalla generale azione della Provvidenza che vuole rinnovare la fede sulla terra.

Dante ritiene che la sua impresa sia impredutata; per questo scrive, come si è già visto:

⁵ Mt 11, 12: «Il Regno dei cieli soffre violenza ed i violenti se ne impadroniscono».

⁶ Dante, *Paradiso*, XXVII 64-66.

L'acqua ch'io prendo già mai non si corse⁷.

Desta meraviglia il fatto che il Poeta si esprima in questi termini. Egli era certamente a conoscenza di una vastissima letteratura che, a partire da Omero fino alle opere latine ed arabe del Medioevo, offriva molteplici descrizioni dell'al-di-là. In che consiste, allora, la novità? Dante stesso lo dice all'inizio del *Paradiso*: si tratta di uno straordinario rapimento dell'intelletto nel cuore del mistero di Dio:

La gloria di Colui che tutto move
per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più della sua gloria prende
fu' io e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là su discende;
perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto
che dietro la memoria non può ire⁸.

Si deve qui intendere *intelletto* nel senso latino del termine, secondo l'uso proprio della cultura del Medioevo, in un significato assai diverso rispetto a quello che è divenuto abituale dopo Kant. Intelletto è qui la facoltà che può *intus legere* (leggere dentro). Grazie all'intelletto l'uomo può essere accolto all'interno del segreto della verità sì da divenirne partecipe. Verità non è la *adaequatio intellectus et rei* nel senso del realismo a-critico, non indica la corrispondenza delle cose esterne e delle immagini mentali o dei concetti che le rappresentano. Verità è qui

l'alta luce che da sé è vera⁹,

cioè l'essere stesso che, aperto in se stesso a sé, è luce e per questo dona luce. L'intelletto viene ammesso per grazia entro l'alta luce che sorge nell'atto dell'essere che eternamente conosce e

⁷ Dante, *Paradiso*, II 7.

⁸ Dante, *Paradiso*, I 1-9.

⁹ Dante, *Paradiso*, XXXIII 54.

ama se stesso. Dante viene accolto in una sorta di *unio mystica* e diviene partecipe di realtà che trascendono la misura della comprensione razionale. Per questo egli ha parole che fortemente ricordano quelle scritte da S. Paolo: «Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole che non è lecito ad alcuno pronunziare»¹⁰. Il Poeta ripete la medesima affermazione di Paolo: la memoria non può conservare ciò di cui l'intelletto è stato reso partecipe nell'altissimo rapimento estatico. Sembra qui che nulla dell'altissima esperienza possa essere manifestato mediante i concetti della ragione. E tuttavia non tutto è perduto di tanta visione. Infatti dopo che l'intelletto è stato accolto in una intelligenza che le parole della razionalità non possono esprimere si produce all'interno dell'anima un evento singolare: prima del ritorno alla coscienza normale vividissime, inattese immagini simboliche sgorgano come rappresentazione parziale di ciò che l'intelletto ha saputo nell'estasi. Tali immagini di *alta fantasia*¹¹ non sono costruite dalla capacità fantastica del poeta, ma irrompono quali segnava di una trascendente prospettiva di senso. Dante stesso, dopo aver parlato dell'estasi dell'intelletto, invoca Apollo, figura solare della forma, e gli chiede, in certo modo, di essere mediatore tra la scienza che viene dalla dottrina e l'intuizione estatica dell'intelletto, sì che gli sia possibile esprimere qualche traccia della manifestazione della grazia:

O buon Apollo, all'ultimo lavoro
fammi del tuo valor sì fatto vaso,
come dimandi a dar l'amato alloro.

...
O divina virtù, se mi ti presti
tanto che l'ombra del beato regno
segnata nel mio capo io manifesti,

¹⁰ 2 Cor 12, 2-3.

¹¹ Dante, *Paradiso*, XXXIII 142.

venir vedra' mi al tuo diletto legno
e coronarmi allor di quelle foglie
che la materia e tu mi farai degno¹².

La normale fantasia poetica accosta immagini a situazioni e ad emozioni diverse consentendo espressioni di immediata intellegibilità; in generale la migliore poesia è quella che traduce con originalità e misura, con finezza il sentimento in immagini vive. Ma l'*alta* fantasia è altra cosa: essa è, piuttosto, l'irruzione di immagini simboliche che guidano l'intelligenza al di là della capacità del discorso razionale, verso il mistero della luce. La fantasia è gioco poetico, ma l'*alta* fantasia ha rapporto con i *somnia a Deo missa*¹³ grazie ai quali i profeti hanno intravisto il senso degli eventi decisivi della salvezza. Pavel Florenskij riconosce nell'*alta* fantasia il principio dal quale scaturisce l'arte come verità che precede in altezza le conquiste della ragione filosofica e teologica: «Nella creazione artistica l'anima è sollevata dal mondo terreno a quello celeste. Quivi, senza immagini, si nutre della contemplazione della esistenza del mondo celeste, tocca gli eterni noumeni delle cose e, impregnata, carica di conoscenza, ritorna al mondo terreno. E tornando giù per la stessa strada arriva alla frontiera della terrestrità, dove il suo acquisto spirituale è investito in immagini simboliche – le stesse che, fissandosi, formano l'opera d'arte»¹⁴. Ciò che Florenskij dice dell'icona può essere facilmente riferito anche alla *Divina Commedia*: essa si pone nella linea della grande narrazione simbolica che rende più penetrante l'intelligenza degli eventi ultimi, sì che, come accade per le grandi opere dei Padri e dei Dottori della Chiesa, appare ragionevole leggere il poema dantesco in rapporto all'azione dello Spirito Santo che guida ogni uomo verso la verità. Chi potrà dare una corretta interpretazione dei simboli che scaturiscono dalla regione di inconscio spirituale?¹⁵. Ecco che una singolare tensione si instaura tra

¹² Dante, *Paradiso*, I 13-15, 22-27.

¹³ *Sir* 34, 6.

¹⁴ P. Florenskij, *Le porte regali*, Adelphi, Milano 1977, p. 34.

¹⁵ A proposito della nozione di inconscio spirituale si veda, ad es. J. Maritain: «Il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un inconscient, ou plutôt d'un

la dottrina teologica ed i simboli che guidano alla scoperta della profondità insondabile della luce dell'Essere.

Forse è ingenua la pretesa di decifrare con definitiva esattezza il senso dei simboli. Nel simbolo c'è sempre, evidentemente, un residuo non concettualizzabile che attende eventi nuovi per essere meglio inteso. Vi sono nella *Divina Commedia* simboli di facile, quasi immediata intellegibilità come quando, ad esempio, il Poeta parla, nei primi versi dell'opera della *selva oscura*:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita
Ah quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinnova la paura!¹⁶

La *selva oscura* rappresenta senza dubbio il mondo che non ha ancora ricevuto la forma della salvezza, ove dominano le fiere, cioè le passioni che tengono prigioniero il viandante in una situazione di sì grave angoscia da rendergli impossibile ogni risoluzione verso la luce. Ma questa prima immagine di immediata intellegibilità viene trascesa da un simbolo che nasce veramente nell'alta fantasia, tanto che il suo senso è rimasto inevitabilmente nascosto a chi ha ostinatamente cercato di intenderlo a partire da riferimenti dottrinali e storici: il Veltro. Inutile studiare le concezioni politiche di Dante e la storia del tempo per individuare il personaggio storico che viene indicato nel simbolo di questo cane meraviglioso che mette in fuga coloro che operano ogni sorta di iniquità. Forse non è lecito nemmeno, come propone Papini, identificare il Veltro con lo Spirito Santo stesso né, come propone Besutti, con il Cristo. Più semplicemente, io credo, il Veltro indica l'*azione* dello Spirito che, manifestandosi in uomini e situazioni

précoscient spirituel, que Platon et les Anciens étaient loins d'ignorer et dont la méconnaissance au profit du seul inconscient freudien est un signe de la lourdeur d'esprit de notre époque», *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, p. 84.

¹⁶ Dante, *Inferno*, I 1-6.

diverse, sempre di nuovo opera nel mondo sì da fugare quel male che stringe d'assedio il Regno di Dio. In modo del tutto analogo si intendono nell'*Apocalisse* talune misteriose presenze indicate da figure diverse, quali i Cavalieri, o la Meretrice è così via. In questi casi si tratta di immagini che non rappresentano né personaggi né eventi particolari della nostra storia perché indicano piuttosto l'*azione* dello Spirito che opera nei suoi eletti in vista della redenzione, nell'inevitabile contrasto con le azioni dei malvagi che, sedotti dal Maligno, arricchiscono ed insuperbiscono compiendo ogni sorta di ingiustizia.

Dante dice con chiara consapevolezza che il momento più importante e più alto di tutta la sua opera è il *Paradiso*. È abituale tra i critici letterari sostenere, al contrario, che *Inferno* e *Purgatorio* hanno una maggiore vividezza di tipo poetico. Certo, la condizione del Purgatorio è più simile alla situazione che ogni uomo soffre nelle molteplici attese di questa vita; ed è terribile dover riconoscere che anche l'inferno ricorda molte tragiche condizioni dell'umanità nelle sue guerre feroci. Ma il paradiso sembra essere al di là della nostra possibilità di intendere: Dante confessa con insistenza la inadeguatezza della intelligenza e del linguaggio e riconosce di non poter manifestare altro che «l'ombra del beato regno»¹⁷.

Sarebbe certamente un errore ermeneutico trascurare la valutazione dell'Autore: egli si rese del tutto consapevole di accingersi ad una impresa di grandezza imprecisata non al momento di varcare la soglia del mondo ultraterreno, ma proprio quando iniziò la sua ascesa al paradiso:

Que' gloriosi che passaro al Colco
non s'ammiraron come voi farete,
quando Iason vider fatto bifolco.

Avvalendosi dell'*alta fantasia* il Poeta ha cercato di farci intendere qualcosa che non è mai stato detto; ha voluto rendere intellegibili realtà spirituali trascendenti rispetto alla nostra ragione.

¹⁷ Dante, *Paradiso*, I 23.

Sarebbe vanità seguire l'opinione dei critici letterari che vedono nell'*Inferno* la più vivida plasticità e che lamentano nel *Paradiso* il motivo monocorde della intensissima luce. Per descrivere l'inferno basta dare la rappresentazione delle scene atroci di questa terra dove la malvagità non arretra nemmeno di fronte all'innocenza indifesa dei fanciulli, dove l'egoismo del denaro, del potere e della sensualità non sopporta freno alcuno e facilmente giunge al delitto. Ma parlare del paradiso significa tentare di descrivere la vita dello spirito che, per noi, è ancora del tutto inattuale. Potrà mai un fumo greve rappresentare la luce vividissima? Ma se anche lo potesse, più grande ancora sarebbe la differenza tra ciò che sarà la vita futura nella luce e la nostra capacità di intenderla *in hoc statu viae*. Dante ascolta nel paradiso le parole di S. Pier Damiano che dice:

La mente che qui luce, in terra fumma¹⁸.

E tuttavia, sempre di nuovo, pur nella insistente confessione di inadeguatezza, egli ha cercato di aprire l'intelligenza alle realtà dello spirito. Seguendo la grande tradizione cristiana, egli ha voluto dare evidenza al rapporto di reciproca fecondità dell'intelletto che cerca la fede (*intellectus quaerens fidem*) e della fede che cerca l'intelligenza (*fides quaerens intellectum*). Ne scaturisce una prospettiva del tutto dinamica dove l'intelligenza e l'altezza della visione si rapportano alle misure nuove di quella intensità spirituale che la purificazione progressiva operata dalla grazia rende possibile.

Ci sentiamo legittimati nel nostro protestare lontananza rispetto alle prospettive dantesche a motivo del fatto che nessuno di noi può intendere il Paradiso come il luogo celeste che egli descrive seguendo le teorie astronomiche aristoteliche. I viaggi interplanetari hanno dato evidenza, se mai ce n'era bisogno, al fatto che nessuno spirito abita i cieli della luna, dei pianeti e delle stelle; e che questi non ruotano affatto attorno a questa terra. Ragio-

¹⁸ Dante, *Paradiso*, XXI 100.

nevolmente gettiamo la teoria astronomica aristotelico-tolemaica nel novero delle antichità di cui solo gli eruditi possono interessarsi con spirito antiquario. Ma forse si getta con teorie fisiche inaccettabili anche un oro assai prezioso che vi si trovava frammito. È certo che non vi sono cieli ruotanti attorno alla terra, sedi degli spiriti luminosi; ma non è irragionevole pensare che la nozione cartesiana, che oppone le realtà materiali e quelle spirituali nei termini di spazialità e di non-spazialità, debba essere finalmente superata. Sarebbe sciocco ipotizzare uno spazio delle realtà spirituali esterno allo spazio dell'universo materiale, ma è importante, io credo, riscoprire la possibilità di uno spazio trans-fisico individuato dalla luce trans-fisica dello spirito. Spazio non è soltanto una categoria della sensibilità, come ha affermato Kant; esso è piuttosto la dimensione della compresenza di realtà diverse. La compresenza di realtà spirituali diverse individua una sorta di *spazialità* spirituale la cui misura, inattingibile alla nostra vista, sorge in ragione della luce spirituale stessa. Tutto il *Paradiso* è il canto della Luce che viene da Dio e che costituisce la vita degli spiriti beati:

Quale ne' plenilunii sereni
Trivïa ride tra le ninfe etterne
che dipingon lo ciel per tutti i seni
vidi sopra migliaia di lucerne
un sol che tutte quante l'accendea,
come fa il nostro le viste superne
e per la viva luce trasparea
la lucente sustanza tanto chiara
nel viso mio, che non la sostenea.¹⁹

Con molta insistenza Dante descrive il suo viaggio velocissimo verso i cieli più alti e l'allargarsi progressivo dell'esperienza spaziale. Egli dice spesso che ciò significa entrare in una sempre nuova e più intensa partecipazione della luce. Ma qual è la spazialità individuata dalla luce dello spirito? Si consideri un facile esempio: è a tutti evidente che la dimensione dello spazio misura-

¹⁹ Dante, *Paradiso*, XXIII 25-33.

ta in ragione della esperienza della compresenza di oggetti diversi all'interno della luce fisica non si trova al limitare della dimensione dello spazio segnata dall'udito, ma la comprende in sé; similmente la dimensione dello spazio sperimentabile sulla base di segnali acustici prossimi non si trova al limitare dello spazio proprio del tatto. La dimensione più ampia comprende entro sé la dimensione inferiore senza negarla. Allo stesso modo la luce spirituale, inavvertita dagli organi del corpo, individua una spazialità che comprende in sé tutta la spazialità fisica e la trascende senza negarla. Non la terra, ma gli universi innumerevoli che si trovano nello spazio individuato dalla luce fisica sono compresi all'interno degli spazi trans-fisici individuati dalle luci dello spirito. La dottrina tolemaico-aristotelica sovrapponeva teorie fisiche e teorie metafisiche. Da quando le teorie fisiche si sono affrancate dal gravame metafisico grandi vantaggi sono venuti nell'ambito delle conoscenze della natura; ma non per questo possiamo consentire che vadano smarrite, sì da sembrare irrecuperabili, le conoscenze metafisiche di elette tradizioni. Possiamo ricordarci di Stefano protomartire che mentre veniva duramente accusato disse: «Ecco, io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio»²⁰. I cieli spirituali si aprono alla vista dell'uomo quando la mente ne viene resa capace in forza della illuminazione spirituale. I cieli spirituali avvolgono *qui ed ora* questo nostro spazio che noi a fatica attraversiamo con le nostre macchine. Se gli occhi dello spirito si aprono, lo spazio della luce di questo mondo appare qual è, individuato all'interno dello spazio dello spirito, o meglio, all'interno delle plurime dimensioni dello spazio dello spirito che diverse luci spirituali diversamente scandiscono e misurano.

Ma c'è una luce dello spirito? Siamo abituati a parlarne in senso metaforico soltanto, come quando, ad esempio, parliamo di *età dei lumi*, di *rischiaramento* della ragione e così via. Ma molti sapienti hanno parlato di una viva esperienza della luce dello spirito ed hanno riconosciuto che essa appare talvolta intensa più

²⁰ *At* 7, 56.

della luce del sole. Possiamo ricordare quello che accadde a S. Paolo sulla via di Damasco: «All'improvviso lo avvolse una luce dal cielo e, cadendo a terra, udì una voce che gli diceva: Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?»²¹.

Come sorge la luce dello spirito? Lo spirito non è *cosa*, ma atto: è atto di identità aperto in se stesso a sé. Lo spirito è atto di presenza che implode entro sé; in questo suo sapersi, è luce; ed è luce visibile ad altri nella misura in cui irradia ad altri il senso della sua presenza. Luce somma ed origine di ogni luce è Dio che, nella sua gloria infinita, è atto perfetto, infinita intensità della gloria, trasparenza perfetta. Custode invincibile del senso di ogni esistenza particolare, Egli dona la sua luce in un eternamente nuovo: *Fiat lux*²².

Dante vede misticamente ciò che molti secoli dopo è stato adeguatamente tematizzato dal filosofo e teologo italiano Antonio Rosmini: Dio è luce infinitamente intensa che astrae da sé (astrazione teosofica) l'essere ideale e lo elargisce quale lume della mente, fondamento originario nel quale ogni pensante può essere e riconoscersi tale. Si vede bene in Dante come la luce dello spirito appaia meno intensa nei cieli più prossimi alla terra, ed aumenti di intensità quanto più ci si avvicina a Dio; alla maggiore intensità della luce corrisponde anche una esperienza dello spazio celeste sempre più ampio, fino alla sfera illimitata dell'Empireo che è *luogo non in luogo*: «Questo è lo soprano edificio del mondo nel quale tutto lo mondo s'inchiude, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo, ma formato fu solo nella prima mente»²³.

Prima ancora che il viaggio giunga al termine è consentito a Dante di intravedere Dio nel simbolo geometrico del punto:

un punto vidi che raggiava lume
acuto sì che 'l viso ch'elli affoca
chiuder conviensi per lo forte acume;

²¹ *At* 9, 4.

²² *Gn* 1, 3.

²³ Dante, *Convivio*, II, 3.

e quale stella par quinci più poca,
 parrebbe luna, locata con esso
 come stella con stella si colloca²⁴.

Molte volte, in tempi recenti, si è mostrata insofferenza nei confronti della metafisica della cristianità a causa dello scandalo dei ripetitori, degli estensori di manuali privi di pensiero che hanno osato parlare della natura di Dio a partire da una pretesa, generale pre-comprensione dell'essere. Ma è certo che i grandi autori non hanno mai detto o pensato nulla del genere. Dio appare in Dionigi pseudo-Areopagita come la fonte dell'essere, non certo come l'ente supremo, non come evento sommo all'interno dell'essere. Alle dottrine di Dionigi Dante si ispira insistentemente. Al di là delle opposizioni all'interno delle quali si dispiega la razionalità finita, Dio appare a Dante quale un punto di infinita intensità luminosa che in sé comprende l'infinità stessa dell'essere, un punto che:

non circunscritto, [...] tutto circuncunscribe²⁵.

In quel punto l'infinito e l'infinitesimo coincidono e tutto ciò che esiste ne dipende:

...Da quel punto
 dipende il cielo e tutta la natura²⁶.

Tutte le creature spirituali sono destinate a rapportarsi a quella luce; non però come banalmente va dicendo qualcuno, in una sorta di statica contemplazione come se la luce fosse esterna all'anima: ciascun'anima vede quella luce spirituale come origine del suo stesso essere luminosa. Ogni anima è *trasparente* alla luce di Dio; l'illuminazione che la rende beata la attraversa, la rende capace di amore e l'accende del desiderio di essere sempre più e meglio conforme alla bellezza della luce in cui e di cui risplende.

²⁴ Dante, *Paradiso*, XXVIII 16-21.

²⁵ Dante, *Paradiso*, XIV 30.

²⁶ Dante, *Paradiso*, XXVIII 41-42

Nell'incontro con S. Pier Damiano il Poeta ci offre in pochi, efficacissimi tratti il senso vero della dottrina della illuminazione:

Luce divina sopra me s'appunta
penetrando per questa in ch'io m'inventro,
la cui virtù, col mio veder congiunta,
mi leva sopra me tanto ch'io veggio
la somma essenza della quale è munta.
Quinci vien l'allegrezza ond'io fiammeggio
perch'alla vista mia quant'ella è chiara
la chiarezza della fiamma pareggio²⁷.

Proprio perché è trasparente alla luce nella quale ha la sua origine, la creatura spirituale riceve il suo destino dalla luce di cui vive ed in cui vede e pensa. «Nella tua luce vedremo la luce», recita il Salmo; e Dante dice nelle parole della costellazione degli spiriti dell'Aquila:

...nostra veduta, che conviene
essere alcun de' raggi della mente
di che tutte le cose son ripiene,
non può da sua natura esser possente
tanto che suo principio non discerna
molto più in là da quel che l'è parvente²⁸.

Ed ancora insiste:

Lume non è se non vien dal sereno
che non si turba mai; anzi è tenebra
od ombra della carne, o suo veleno²⁹.

Si immagini un volto angelico dal quale scaturiscono due raggi verso l'alto: sono il simbolo dell'apertura d'ogni creatura spirituale e luminosa verso la trascendenza; si considerino ancora due raggi che scendono verso le creature spiritualmente inferiori:

²⁷ Dante, *Paradiso*, XXI 83-90.

²⁸ Dante, *Paradiso*, XIX 52-57.

²⁹ Dante, *Paradiso*, XIX 64-66.

è l'immagine della carità che comunica i doni ricevuti alle creature inferiori; si vedano infine due raggi che appaiono ai lati: indicano la perfetta realizzazione della natura spirituale. In questa figura si raggiunge l'immagine in croce del Serafino con sei ali che già S. Francesco aveva potuto vedere nel suo rapimento estatico. Dante ricorda questa immagine dicendo delle creature spirituali che governano il mondo:

Questi organi del mondo così vanno
 come tu vedi omai, di grado in grado,
 che di su prendono e di sotto fanno³⁰.

La luce divina che attraversa gli operosi spiriti del paradiso dona loro splendore come il sole alle pietre preziose più limpide. Ma tutto ciò non avviene se non in forza del libero offrirsi dello spirito all'azione della luce. Scrive Dante, infatti, che

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
 fesse creando ed alla sua bontate
 più conformato e quel ch' e' più apprezza
 fu della volontà la libertate;
 di che le creature intelligenti,
 e tutte e sole, fuoro e son dotate³¹.

La gloria del regno di Dio è nella vittoria della libertà di coloro che sanno restare fedeli alla vocazione anche quando troppo grave diviene la tristezza: «Ho creduto anche quando dicevo: "Sono troppo triste"»³².

Il problema della libertà occupa ampio spazio nel poema dantesco. Beatrice insegna cose importanti quando il poeta si trova nel cielo della luna, là dove si incontrano le anime che non sono rimaste sempre fedeli ai loro voti. Solo una lettura superficiale può far sì che si considerino gli aspetti apparentemente legalistici dell'insegnamento teologico di Beatrice. In realtà Dante apprende

³⁰ Dante, *Paradiso*, II 121-123.

³¹ Dante, *Paradiso*, V 19-24.

³² *Sal* 116, 10.

che la *fedeltà* alle proprie scelte di amore e di offerta a Dio è irrinunciabile condizione per la salvezza: e ciò costituisce per noi una lezione di importanza decisiva, perché se pur ci è dato di non dubitare della fedeltà di Dio nella sua offerta di salvezza, abbiamo tuttavia motivo di tremare e temere a motivo della nostra incertezza: noi tutti, scriveva J. Brun³³, vorremmo allora essere liberati dalla libertà, senza tuttavia, esserne privati.

Proprio il tema della libertà è decisivo per intendere il senso dei principi qualitativi che informano di sé i volti degli uomini. Nell'ambito della cultura medievale si pensava che le qualità appartenessero ai corpi; noi, invece, intendiamo abitualmente, con Democrito, con Epicuro, con Galilei, che le qualità sono presenti nei nostri sensi soltanto quali effetti di stimoli quantitativi. Nell'orizzonte del diffuso obiettivismo scientifico si crede oggi che l'immagine del mondo offerta dalle scienze matematiche sia l'unica vera o, quanto meno, la più prossima alla verità. Ma c'è un modo d'essere che non consente alcuna riduzione matematicistica: quando ci si volge all'uomo è facile osservare che ci sono delle qualità elettive del tutto irriducibili a funzioni di parti matematizzabili. Se un uomo, infatti, *liberamente* sceglie di essere dolce, oppure aspro, buono o cattivo, egli sussume e liberamente trasforma le qualità che si manifestano a livello sensoriale (che sono evidentemente riducibili a funzioni delle molecole sugli organi sensori) in modi d'essere della sua personalità. *Le qualità sensoriali vengono trascese nella libera elezione e trasformate in modalità esistenziali*. Le qualità così elette divengono il modo d'essere della persona e ne disegnano il volto interiore, o, che è lo stesso, ne esprimono il nome più vero e segreto. La metafisica del volto è una metafisica essenzialmente qualitativa. Nel paradiso Dante incontra volti luminosi che hanno raggiunto il compimento della loro vocazione; nel loro vario congregarsi, essi disegnano quei cori e quelle costellazioni che, quali armonie di voci diverse, ripropongono nella dimensione creata l'unità originaria dell'unica luce divina.

³³ J. Brun, *La philosophie de Pascal*, Presse Univ., Paris 1992, p. 105.

Chiunque crede che la contemplazione della luce nel Paradiso sia alcunché di statico, sbaglia gravemente e resta sconfessato da esplicite osservazioni di Dante. Quando un'anima beata si approssima al Poeta per offrirgli nuove verità per la edificazione sua e di quanti potranno intendere il suo messaggio, diventa sempre più luminosa. Dice il Poeta:

Per letiziar là su fulgor s'acquista
siccome riso qui³⁴.

E non si dice mai che dopo questo accresciuto fulgore, l'anima attenui la sua luce ritornando alla luminosità precedente. Sembra di intendere che Dio si dona a chi, alla sua volta, si dona; ed il suo donarsi segue la gradualità necessaria affinché la creatura sia sempre più intensamente felice, in misura sempre nuova, nella illimitata ascesa verso un'altezza di intelligenza che non può aver termine perché eterna è la novità dello Spirito.

I volti dei beati, costituiti nella luce, sono guida verso Dio. Quanto più Dante sale nel paradiso, incontra spiriti di sempre più alta luminosità; proprio grazie alla loro presenza egli viene purificato e riceve forza per poter levare gli occhi verso Dio. Nell'incontro con S. Giovanni, nel quale altissima è l'ala della intelligenza dell'amore, egli resta abbacinato, e solo grazie alla sapienza teologica di Beatrice riacquista la vista per volgersi all'ultima altissima contemplazione del mistero della SS. Trinità. Non ci si può volgere a Dio se non dopo aver visto la luce divina rifrangersi negli splendori innumerevoli delle creature. Dio, infatti,

Non per avere a sé di bene acquisto
ch'esser non può, ma perché suo splendore
potesse, risplendendo, dir «subsisto»,
in sua eternità di tempo fore,
fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
s'aperse in nuovi amor l'eterno amore³⁵.

³⁴ Dante, *Paradiso*, IX 70-71.

³⁵ Dante, *Paradiso*, XXIX 13-18.

Amore è criterio di unità del molteplice; nella corallità si realizza l'accordo tra le creature tutte che così manifestano la loro comune vocazione monoteistica. Così come Dio è uno, il volere delle creature può conformarsi al volere divino solo nel desiderio della co-esistenza. L'amore non fa sorgere un intendere egoistico di cui essere orgogliosi, ma fa scoprire le ragioni profonde per le quali si gioisce del bene altrui e del suo dire «subsisto». Vedere le luci delle anime salvate è come vedere la luce fontale di Dio nelle gemme che la esprimono, ciascuna in un suo modo particolare.

Quando Dante si trova ormai nell'empireo, cioè nello spazio più alto al di là del quale non v'è più spazio alcuno, ma solo l'intensità inimmaginabile del Nome di Dio. S. Bernardo invita Dante a levare gli occhi verso la gemma più preziosa e splendente del creato, la Vergine madre, il cui volto è il più somigliante a quello del Verbo incarnato. Nel volto di Maria si trova il più alto riflesso della luce di Dio ed essa è allora l'ultimo riferimento creaturale prima che possa essere concesso un attimo della suprema contemplazione di Dio. È facile intendere che la somiglianza della Madre al Figlio divino ha prima di tutto un senso fisico, poiché sempre il figlio porta un tratto che ricorda la madre. Ma qui si tratta certamente di una somiglianza più intensa, spirituale soprattutto, che splende in Colei che nella sua altissima libertà ha saputo e potuto conformare il suo libero volere al bene che Dio le ha mostrato. Il volto della Madre di Dio è così il termine al quale Dante giunge nella sua ascesa celeste. La Vergine è *janua coeli*, la trasparenza definitiva attraverso la quale soltanto si può osare levare lo sguardo verso Dio. Dice S. Bernardo:

Riguarda omai nella faccia che a Cristo
più si somiglia, ché la sua chiarezza
sola ti può disporre a veder Cristo³⁶.

S. Bernardo prega la Vergine Maria con parole apparentemente semplici, ma che adombrano un mistero non ancora meditato a fondo. Si osservi, infatti, che da sempre la teologia cata-

³⁶ Dante, *Paradiso*, XXXII 85-87.

fatica ha riconosciuto di dover essere corretta da quella apofatica, sì che ne nasca, nel loro rapporto inscindibile, la teologia copulativa: le più alte verità della fede circa il mistero di Dio vengono indicate sempre in coppie inscindibili di discorsi nelle quali l'affermazione, che indica la direzione nella quale cercare l'infinito valore, viene corretta dalla negazione che ci rende memori della inadeguatezza d'ogni umano concetto quando lo si vuole riferire a Dio; alla sua volta la negazione sollecita la ricerca catafatica ad un più alto slancio che di nuovo dovrà essere umilmente riconosciuto nella sua inadeguatezza in vista di sempre nuove conquiste di intelligenza e di luce. Accade che S. Bernardo riferisce anche alla Madre un linguaggio che si costruisce di polarità coincidenti, il che, riferito ad una creatura, è del tutto eccezionale:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura³⁷.

Confortato da Maria, sollecitato dal sorriso di S. Bernardo, Dante si volge ormai alla fonte della luce, quasi entrando nel raggio «dell'alta luce che da sé è vera»³⁸ per risalire verso la pura verità. Dante può entrare in questa luce nella misura in cui la sua vista si è fatta «sincera»³⁹. E tuttavia il Poeta ci fa osservare che non tanto egli «osava» entrare in quel raggio divino per volgersi a Dio, quanto piuttosto non poteva fare altrimenti: c'è qui una sorta di *apofatismo del desiderio*:

Io credo, per l'acume ch'io sofferesi
del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito
se li occhi miei da lui fossero aversi⁴⁰.

³⁷ Dante, *Paradiso*, XXXIII 1-6.

³⁸ Dante, *Paradiso*, XXXIII 54.

³⁹ Dante, *Paradiso*, XXXIII 52.

⁴⁰ Dante, *Paradiso*, XXXIII 76-78.

Guardando nel mistero della luce divina, ancora una volta appare al Poeta un simbolo geometrico. Pare di rivivere l'esperienza del prigioniero di Platone che, non potendo levare gli occhi verso la troppo intensa luminosità del sole, ne contempla il riflesso, considera, cioè, la sola struttura matematica del reale. Appaiono a Dante tre cerchi nei quali Dante sente adombrato simbolicamente il mistero trinitario:

Nella profonda e chiara sussistenza
dell'alto lume parvemi tre giri
di tre colori e d'una contenenza⁴¹.

Sono il segno della SS. Trinità nella quale non viene negata l'Unità perfetta. Mentre il Poeta cerca di comprendere il senso di quella visione, il simbolo matematico viene trasceso. Per un destino che trova la sua ragione nel mistero della creazione e della redenzione, Dante viene attratto particolarmente nella contemplazione del cerchio riflesso: quello del Verbo, la Verità donata dal Padre. In quel cerchio si compie l'ultimo, altissimo momento di contemplazione: appare l'immagine del Santo Volto nel quale la pienezza dell'Essere-Verità-Amore si manifesta a tutto il creato:

Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso
dalli occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta della nostra effige;
per che 'l mio viso in Lei tutto era messo⁴².

Il mistero è grande oltre ogni immaginazione. Al di là degli angeli che sono sempre al cospetto di Dio, appare il volto dell'uomo. Questo è il momento in cui diviene grave la tentazione di respingere come non più credibile il senso della visione. Ma le parole di Gesù invitano a rimanere saldi nella contemplazione del mistero: «beato colui che non si scandalizza di me»⁴³.

⁴¹ Dante, *Paradiso*, XXXIII 115-117.

⁴² Dante, *Paradiso*, XXXIII 127-132.

⁴³ Mt 11, 6.

Una tradizione cristiana invita a pensare che proprio questa fu la prova alla quale vennero esposti gli angeli: venne offerta alla loro contemplazione la Persona del Verbo quale Figlio dell'uomo. Poiché infima è la natura dell'uomo e spiritualmente insignificante, sembrava insensato ed assurdo accettare che Dio stesso si congiungesse alla creatura minima e che gli Angeli fossero chiamati all'adorazione di Dio in quella forma. Dice ancora la tradizione che per non aver atteso di comprendere l'alto mistero della *kenosis*, si scatenò la ribellione di molti angeli e che non vi fu, in seguito, nemmeno un moto di quel pentimento che li avrebbe resi raggiungibili dal dono infinito della misericordia. Nella loro natura alta e spirituale, gli angeli scelsero in modo radicale e definitivo, nel coinvolgimento totale delle loro personalità. Il primo dei ribelli rifiutò di adorare Dio in quel volto umano, come se qualcosa di assurdo potesse essere stato concepito dalla mente divina; e contro questo giudizio orribile insorse il grido di un Angelo-fanciullo: *Chi come Dio?* Beato quell'Angelo che meritò di essere chiamato, da allora e per sempre, con quel grido semplice ed altissimo di verità e di libertà.

Dante sperimenta con tremore l'altezza inattingibile del mistero della salvezza. Nessuna filosofia può dare spiegazioni; ma il mistero è verità e, in quanto tale, attrae a sé l'intelligenza sì che il Poeta non può distogliersi dalla ricerca:

Qual è 'l geométra che tutto s' affigge
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,
tal era io a quella vista nova:
veder volea come si convenne
l' imago al cerchio e come vi s' indova ⁴⁴.

L'uomo è la creatura spiritualmente ultima. Siamo minimi perché non sussistiamo ancora nella nostra compiuta personalità, ma ci muoviamo sempre esitanti, condizionati dalle componenti biologiche e psicologiche della vita, cercando, quasi a ten-

⁴⁴ Dante, *Paradiso*, XXXIII 133-138.

toni⁴⁵, di riconoscere la nostra particolare vocazione tra le alterne, imprevedibili vicende della *fortuna*⁴⁶. L'uomo non nasce già definito quanto al suo destino quasi fosse il dispiegarsi di un'unica virtù divina, non si trova di fronte alla scelta radicale tra il bene ed il male una volta per tutte, ma deve guadagnare, passo dopo passo, il senso della sua personalità. Lo spirito dell'uomo è scintilla che, priva ancora della sua determinatezza, sale e matura lentamente verso il suo *telos*. Proprio il volto dell'uomo viene assunto all'interno del mistero di Dio che è *forma formarum*. L'infinitesimo viene assunto nell'infinito; l'infinito si manifesta nell'infinitesimo. La forma perfetta sceglie di offrirsi quale *simplex homo*.

L'uomo è il *minor mundus* nel quale tutto il cosmo, con le sue stelle e con i suoi abissi, si riflette, sì che egli possa scegliere il bene gradualmente attraverso un lento processo di tentativi. Il Verbo divino, nel quale e per il quale tutto l'universo *visibilium omnium et invisibilium* è stato fatto, ha assunto il volto dell'uomo per manifestare la sua infinita volontà di salvezza e farla giungere fino alla estrema periferia dell'universo spirituale. Dio stesso, atto infinitamente intenso di sensatezza, principio qualitativo originario, gloria meravigliosa in rapporto alla misura infinita dell'Esse, si è congiunto alle propaggini estreme dello spirito. Tutto ciò che esiste si trova ad essere compreso nel grande abbraccio di Dio creatore e di Dio stesso redentore. Nessuno è escluso se non chi liberamente lo rifiuta.

Assorbito nella contemplazione del volto del Cristo, Dante non può che desiderare sempre più intensamente di intendere il mistero che gli si svela; per questo gli viene offerto l'ultimo miracolo. Una luce intensissima, quasi lampo accecante, lo colpisce e gli rende impossibile ogni ulteriore discorso: è la luce che scaturisce dall'unione della natura umana e del Verbo, il *fiat lux* con cui ha inizio tutto ciò che ha forma e senso nell'ambito della creazione.

Con opportuna insistenza S. Bonaventura ha fatto osservare che il Testo sacro parla in modo particolare della luce. «Agostino

⁴⁵ Cf. *At* 17, 27.

⁴⁶ Cf. Dante, *Paradiso*, VIII 139-141.

osserva che di tutte le cose prodotte è detto: "Sia, fece e fu fatto", eccetto della luce, della quale disse: "Sia la luce, e la luce fu"»⁴⁷. Si mostra in questo che la luce è altra cosa rispetto alle molte opere dell'Artefice:

[...] la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne⁴⁸.

Al termine del suo itinerario mistico il Poeta ha raggiunto la luce con la quale ha avuto inizio la creazione; in essa è già implicita ogni azione di grazia e il mistero della futura redenzione. La creatura viene salvata dal nulla prima ancora che liberata dal male che ha scelto. La salvezza di Dio precede il peccato.

Dante comprende che qualcosa di profondamente vero si compie in lui grazie agli effetti di salvezza che in lui stesso si producono. Nessuna mediazione può consentirgli di interpretare e descrivere quel fulgore intensissimo nel quale e per il quale ogni creatura è chiamata all'esistenza e, salvata dal nulla, perdura nell'essere. Egli avverte che un mirabile equilibrio si crea all'interno della sua persona in virtù dell'amore, che è motore e fine ultimo di tutto ciò che è. In questo suo *divenire vero* egli ha la *prova* della verità di tutta la sua esperienza estetica e mistica:

All'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa
l'amor che muove il sole e l'altre stelle⁴⁹.

MAURIZIO MALAGUTI

⁴⁷ S. Bonaventurae, *Collationes in Hexaemeron*, I, 15. Per il riferimento ad Agostino cf. S. Augustini *De Genesi ad litteram*, II, 8, 16: «non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam, ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quam conversa formata est».

⁴⁸ Dante, *Paradiso*, XXXIII 113-114.

⁴⁹ Dante, *Paradiso*, XXXIII 142-145.