

SEBASTIANO ITALIA

L'ordine del cosmo

In

Le forme del comico

Atti delle sessioni parallele del XXI Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Firenze, 6-9 settembre 2017

a cura di Francesca Castellano, Irene Gambacorti, Ilaria Macera, Giulia Tellini

Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2019

Isbn: 978-88-6032-512-9

Come citare:

http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=1164 [data consultazione: gg/mm/aaaa]

SEBASTIANO ITALIA

L'ordine del cosmo

Dante, insieme alla cultura del suo tempo, condivide la nozione di un universo segnato dal divino, rimarcando che le cose rimandano a Dio in quanto sono ordinate. L'essere e le molteplici realtà, rispecchiando l'Uno, conferiscono risalto all'unitas e all'ordo. Nel molteplice, dunque, l'unità si realizza come ordine. L'universo ordinato è un universo in cui ogni parte si relaziona sia con le altre parti che con il fine che presiede a quel tutto, come rappresentato in Paradiso I e XXIX. Si ha così piena coincidenza tra la fine della prima cantica – con la descrizione della rovinosa caduta di Lucifero – e la fine della terza, riassunta nel suo significato dalle parole di Beatrice, grazie alle quali Dante acquisisce la conoscenza massima della realtà del creato. In questo itinerario Dante, pur guardando in varie direzioni – senza sdegnare l'aristotelismo radicale o il neoplatonismo della scuola francescana – punta verso una sintesi che è unicamente sua.

Il concetto di ordine quale nozione segnatamente filosofica ricorre con frequenza nell'opera dantesca, nel *Paradiso* specialmente, là dove Dante tratta dell'ordine universale a proposito dell'ordine del creato¹.

In un celebre passo del *Convivio*, Dante cita esplicitamente la definizione di ordine proposta da Tommaso² e risalente, a sua volta, ad Aristotele³:

Lo più bello ramo che de la radice razionale consurga si è la discrezione. Ché, sì come dice Tommaso sopra lo prologo dell'Etica, «conoscere l'ordine d'una cosa ad altra è proprio atto di ragione», e è questa discrezione (*Conv.* IV, VIII, 1).

L'ordine e l'armonia universale coincidono con l'assetto universale e provvidenziale della creazione; tale assetto è composto da regole cosmiche, storiche e del vivere civile.

Più in generale, il discorso sull'ordine nella *Commedia* muove da nozioni fondamentali inerenti la creazione e la prima colpa, quella di Lucifero e degli angeli ribelli. Occorre ricordare, in premessa, che la cosmologia è nella *Commedia* una «struttura primaria»⁴.

Il primo canto del *Paradiso* assolve così il ruolo essenziale di fissare la regola aurea di tutta la cantica: la luce divina pervade tutto il creato ma imprime negli enti distanze e differenze. Ciò può essere considerato un “umbrifero prefazio” dell'ultimo canto del *Paradiso*.

Nella seconda parte di *Paradiso* I, spetta a Beatrice prendere la parola e, in qualità di *Magistra Sapientiae*, pronunciare una dotta dissertazione, una sorta di trattato *de causis*. La trattazione di Beatrice, che si dispiega per tutta la cantica, deve non poco al *Liber de causis* – più volte chiamato in causa anche nel *Convivio* – e al trattato *De coelestis hierarchia* di Dionigi Areopagita.

Il discorso di Beatrice è implicato in un difficile sincretismo filosofico-teologico⁵:

¹ Cfr. FEDERIGO TOLLEMACHE, s.v. *Ordine* in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1973, vol. IV, pp. 189-190; NICOLÒ MINEO, *Ordine/Disordine*, in *Ordine*, Atti del Secondo Colloquio Internazionale di Letteratura Italiana, Napoli, 12-14 ottobre 2006, a cura di Silvia Zoppi Garampi, Napoli, CUEN, 2008, pp. 47-72; SERGIO CRISTALDI, *L'ordine delle cose*, in *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*, Acireale, Bonanno, 2013, pp. 195-205.

² *Exposit. in Eth.* I, lect. 1.

³ *Metaph.* I 3.

⁴ GIORGIO STABILE, *Cosmologia e teologia nella Commedia: la caduta di Lucifero e il rovesciamento del mondo*, in *Lecture classensi*, vol. 12, Ravenna, Longo, 1983, p. 144. Cfr. NICOLÒ MINEO, *Ordine/Disordine*, cit., p. 48; BRUNO NARDI, *La caduta di Lucifero e l'autenticità della «Quaestio de aqua et terra»*, Torino, UTET, 1959, p. 9; ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967², pp. 42-45.

e cominciò: «Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
de l'eterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma.

Ne l'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.

(Par. I, 103-114)

Beatrice vuole spiegare la *machina mundi*. A tenere insieme l'ordine, la forma e l'universo tutto è il desiderio delle "creature" di ricongiungersi con il "Desiderato". Questo ordine, impresso dall'alto, diverrà concepibile per il *viator* solo all'altezza dell'Empireo⁶.

I primi versi dell'*incipit* sono fondati sulla metafisica della luce e costituiscono la trama di tutta l'architettura paradisiaca. La gloria di Dio, qui intesa come pura luce intellettuale (*Gloria in excelsis*), dà vita e sostanza a tutto il creato secondo il principio neoplatonico del *magis minusque*⁷, che la distribuisce in maniera differente in base alla capacità che ciascuna creatura ha di riceverne⁸.

Il tema dell'esordio è di tale importanza che Beatrice, nel suo primo discorso, deve chiarire che la natura dell'«ordine delle cose» è derivante da questa penetrazione luminosa e si fonda su questa somiglianza e tensione verso Dio: la luce unifica, ma anche "penetra" per poter dare forma all'universo⁹.

Metafisica e fisica della luce finiscono per coincidere nell'atto supremo della divina giustizia che imprime una forma a una gerarchia di enti dissimili tra di loro: ordine diversamente incomprensibile¹⁰. Quest'ordine, espresso dal discorso di Beatrice, rappresenta una teodicea totalizzante ma differenziata secondo un preciso ordine gerarchico imposto a Dante, e alla cultura medievale, dall'Areopagita e dalla mediazione del *Liber de causis*¹¹.

⁵ Cfr. MARCO ARIANI, *Canto I. «Alienatus animus in corpore»: deificazione e ascesa alle sfere celesti*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III. Paradiso, 1. Canti I-XVII, Roma, Salerno, 2005, pp. 27-60: 53.

⁶ MACROBIO, *In Somn. Scip.*, I, 14, 15; THOM. AQ., *Summa Theol.*, I^a qu. 15 a. 1-2 e qu. 21 a. 1; Cfr. MARCO ARIANI, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel «Paradiso» di Dante*, Roma, Aracne, 2010, pp. 23 sgg.; MARIA DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM, 1998.

⁷ Dionigi Areopagita; *Liber de causis*; BOEZIO, *De cons. Phil.*, III m. 9 1 sgg.

⁸ Cfr. MARCO ARIANI, *L'ombra dell'«altro sole»: lettura del canto I del «Paradiso»*, in «L'Alighieri», XLII, 2013, pp. 59-93: 61; *Canto I. «Alienatus animus in corpore»: deificazione e ascesa alle sfere celesti*, cit., p. 29; TEODOLINDA BAROLINI, *La «Commedia senza Dio». Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 232-268.

⁹ Inoltre la metafora del «gran mar de l'essere» rinvia direttamente ad Agostino (*Conf.*, VII, 5 7) e a Plotino (*Enneades*, IV 6 9). Cfr. GIUSEPPINA BRUNETTI, SONIA GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce, in Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di Emilio Russo, Roma, Università degli Studi di Roma La Sapienza, 2000, pp. 21-55: 39.

¹⁰ Cfr. *Par.* VII, 73-81.

¹¹ Cfr. RENE ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 21-55: 39; MARCO ARIANI, *Lux inaccessibilis*, cit., pp. 203 sgg.

I primi versi riassumono e sintetizzano il motivo scritturale-scolastico del Primo Motore che tutto muove – Aristotele; Boezio –; per mezzo della luce divina, teofania visibile, si manifesta il differente ma armonioso ordine dell'universo¹².

Nella teologia solare espressa nei versi proemiali convergono sincreticamente Mosè e Platone, il Dio cristiano e quello degli Chartriani. Questa teologia trova il suo coronamento più alto nella tradizione di pensiero che, grazie a Macrobio e Dionigi, somma l'impalcatura aristotelica dell'universo con l'impianto pitagorico-platonizzante¹³. Una teologia, dunque, funzionale al processo di trasumanazione e indispensabile per sollevare il pellegrino fino all'Empireo.

La citazione paolina assume qui valore palinodico. Il *non licet* della lettera ai Corinzi è trasgredito da Dante sia nel trascendere del suo corpo, sia nel riferire *de arcanis auditis*. A elevare l'*agens* è appunto la luce emanata attraverso le sfere celesti; la natura del *raptus* si fonda qui sulla scorta della metafisica dionisiana, che individua proprio nell'astro solare – metapoeticamente Sole-Spirito Santo – il mediatore della presenza divina¹⁴.

Dante fa il suo ingresso nell'armonia cosmica – del “suono” e del “gran lume” –, una *machina mundi* in perenne movimento guidato dal desiderio. Tuttavia il suo è uno stato di palese trasgressione della fisica aristotelica; il personaggio ascende, per paradosso, come un fulmine che cade dalle nuvole: tutti segni di una “revoluitività” naturale che agisce per mezzo della luce della grazia che solleva il prescelto verso il cielo. Il viaggio dell'anima e del corpo attraverso le sfere celesti è inteso come un *reditus* al sito naturale e inquadrato in un saldissimo ordine dottrinale nel quale il cosmo è soggiogato da un imprescindibile ordine dinamico nel quale agisce la Luce divina che penetra e risplende e nella quale Dante sprofonda: esperienza nella quale l'*agens* si confronta con l'armonia della “rota”: accesso celeste ed estatico fortemente marcato in direzione pitagorica¹⁵.

È pertanto questa novità della “luce” e del “suono” che accende nel pellegrino il desiderio di apprendere la *ratio* cosmica e, in ultima istanza, il suo ordine. Dante riformula qui la dottrina pitagorica della musica delle sfere celesti sulla scorta di quanto aveva asserito Aristotele nel *De coelo*. L'immagine sinestetica del “suono” e del “lume” è la strada intrapresa dal poeta per poter riferire l'atto meraviglioso della sua elevazione¹⁶.

L'espressione più alta del Dio-Sapienza cosmica inteso come garante dell'armonia e, quindi, dell'ordine del mondo era già, a sua volta, stata espressa a chiare lettere dall'Areopagita in un passo ben noto a Dante (*De div. nom.* VII 3-4);

animus [...] unitur superapparentibus radiis, inde et ibi iscrutabilis profundo sapientiae illuminatus. Et quidem et ex omnibus [...] ipsa cognoscenda; ipsa est enim [...] omnium

¹² Cfr. MARCO ARIANI, *L'ombra dell'«altro sole»*, cit., pp. 59-60; *La metafora in Dante*, a cura di Marco Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 193-219: 205 sgg.; ALBERTO CASADEI, *Dante oltre la «Commedia»*, Bologna, Il Mulino, 2013.

¹³ MACROBIO, *In «Somn. Scip.»*, I 6 1 sgg.; I 20; PSEUDO-DIONIGI, *De coel. hier.*, X 2; *De div. nom.*, VII 3; Cfr. MARCO ARIANI, *L'ombra dell'«altro sole»: lettura del canto I del «Paradiso»*, cit., pp. 89 sgg.

¹⁴ PSEUDO-DIONIGI, *De div. nom.*, IV 4.

¹⁵ Cfr. PETER DRONKE, *«L'amor che move il sole e l'altre stelle»*, in *The Medieval Poet and his World*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 439-475; MARCO ARIANI, *Lux inaccessibilis*, cit., pp. 15-95; ID., *Canto I. «Alienatus animus in corpore»*, cit., p. 56.

¹⁶ Cfr. GIORGIO STABILE, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 173 sgg.; *Harmonia mundi. Musica mondana e musica celeste fra antichità e Medioevo*, Atti del Convegno internazionale di Roma, 14-15 dicembre 2005, a cura di Marta Cristiani, Cecilia Panti, Graziano Perillo, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007; ALESSANDRO BARBONE, *Musica e filosofia nel pitagorismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2009; MARCO ARIANI, *Lux inaccessibilis*, cit., pp. 174-175; ID., *L'ombra dell'«altro sole»: lettura del canto I del «Paradiso»*, cit., pp. 75 sgg.

factrix, et semper fines priorum connectens principiis secundorum, et unam universitatis conspirantiam et harmoniam pulchram faciens. Ratio vero Deus laudatur a sacris eloquiis, non solum quia et rationis et intellectus et sapientiae est largior, sed quia et omnium causas in se ipso uniformiter praeambivit, et quia per omnia implet, perveniens [...] usque ad omnium finem.

All'altezza del proemio del *Paradiso*, Dante vuole così superare la *deificatio corporis* dell'Areopagita – e della mistica che ne dipende – scartando una rappresentazione del Paradiso come luogo di luce generica in cui tutto è indistinto. Nel *Poema sacro* la luce ordina e distingue, obbedendo a una raffinata dinamica poetica di differenziazioni icastiche e di corrispettivi analogici: «metafore e sinestesie si incaricano di tracciare come orme segnate nel “capo” del poeta-scriba»¹⁷. In questo *reditus in Deum* è la luce che distingue e orienta la visione dell'*agens*, al quale è concessa la facoltà di scorgere le tracce dell'*ordo rerum* che «l'universo a Dio fa simigliante».

L'ordine del cosmo garantisce a Dante, *agens* e *auctor*, di visualizzare ed esperire un ordine paradisiaco leggibile, pur nella sua complessità, come un “volume” squadernato – e come sarà poi il *Paradiso* scritto da Dante autore.

Il discorso sull'ordine del cosmo ritorna nuovamente in *Paradiso* XXIX. Nel giro di cinque terzine Beatrice descrive l'atto della creazione (*Par.* XXIX, 22-36):

Forma e materia, congiunte e purette,
usciro ad esser che non avia fallo,
come d'arco tricordo tre saette.
E come in vetro, in ambra o in cristallo
raggio resplende sì, che dal venire
a l'esser tutto non è intervallo,
così 'l triforme effetto del suo sire
ne l'esser suo raggiò insieme tutto
sanza distinzione in essordire.
Conreato fu ordine e costruito
a le sustanze; e quelle furon cima
nel mondo in che puro atto fu prodotto;
pura potenza tenne la parte ima;
nel mezzo strinse potenza con atto
tal vime, che già mai non si divima.

Sono squadernati il *quomodo*, il *quid* e l'*ubi*: il gesto, l'atto di creazione e il suo risultato. L'atto creativo, inteso nella sua simultaneità, è espresso con l'immagine dell'arco tricorde, dal quale il Creatore scocca tre frecce. La prima dà esistenza alla pura “forma” o “atto” – le intelligenze –; la seconda produce la materia “pura” o “potenza” – la materia informe neoplatonica (*ousia*) –; la terza dà esito ai cieli, unione di potenza e atto. L'istantaneità, e la contemporaneità, del processo creativo è resa con l'immagine del raggio di luce¹⁸. L'esito è l'ordine e la struttura delle sostanze create

¹⁷ MARCO ARIANI, *Canto I. «Alienatus animus in corpore»*, cit., p. 58.

¹⁸ Cfr. ALFONSO D'AGOSTINO, *Canto XXIX. Angeli e demoni: cosmogonia, tempo umano ed eternità*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III. *Paradiso*, 2. *Canti XVIII-XXXIII*, Roma, Salerno Editrice, 2005, pp. 854-893: 871; BRUNO NARDI, *Il canto XXIX del «Paradiso»* (1956), in *«Lecturae» e altri studi danteschi*, a cura di Rudy Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990, p. 197; NICOLÒ MINEO, *Per l'interpretazione del canto XXIX del «Paradiso»*, in *Bibliologia e critica dantesca. Saggi dedicati a Enzo Esposito*, a cura di Vincenzo De Gregorio, vol. II, *Saggi danteschi*, Ravenna, Longo, 1997, pp. 243-262 (poi in ID., *Dante. Un sogno di armonia terrena*, Torino, Tirrenia Stampatori, 2005, vol. II, pp. 243-261); ATTILIO MELLONE, *Il canto XXIX del «Paradiso»*, in *Saggi e letture dantesche*, Angri, Gaia, 2005 (ed. or. 1971-1974), pp. 157-174; SERGIO CRISTALDI, *Paradiso XXX-XXXI. Profili oltre il tempo e oltre*

simultaneamente. Sulla base di questa gerarchia i “puri” atti occupano la posizione più elevata; in mezzo stanno i cieli; nel posto più basso la pura materia.

Questa costruzione dell’universo costituisce senz’altro «una delle più grandiose immaginazioni del pensiero medievale»¹⁹. Da una parte troviamo l’ordine, afferente alla gerarchia degli enti, mentre il *costrutto* rimanda a qualcosa di strutturale, all’equilibrio e all’interdipendenza delle parti.

Il sermone di Beatrice si sposta, nelle terzine successive, sulla dottrina della creazione degli angeli, alla quale è necessario accennare per poter chiudere questo discorso sull’ordine celeste. In accordo con la tradizione cristiana – e in polemica con Girolamo (*Ad Titum*, I 2) –, Dante credeva all’esistenza di varie gerarchie di angeli, non tutti preposti alla rotazione dei cieli. Per bocca di Beatrice il poeta ribadisce la sua aderenza alla Scrittura – la verità –, seguita da prelievi veri e propri, spesso volutamente occultati, da Aristotele, Agostino, Tommaso²⁰. Procedendo in questa maniera, Dante, che si era fatto investire *scriba Dei*, si pone consapevolmente al di sopra di ogni dibattito teologico delle scuole del tempo. Egli sta guardando coi propri occhi «là ’ve s’appunta ogne *ubi* e ogne *quando*» (v. 12), ed è in grado di poter riferire ai propri lettori la verità sulla cosmogonia e sull’ordine dell’universo, al di sopra delle diatribe di ogni singola scuola²¹.

Liberandosi man mano di quei “fantasmi” – propri della tradizione aristotelica – che gli impediscono di ricevere la luce divina – luce metafisica e intellettuale –, Dante sta gradualmente portando a perfezione il suo processo conoscitivo. Questi “fantasmi”, utili per la rappresentazione dei primi due regni, sono adesso un impedimento per lo *scriba* che deve predisporre il proprio intelletto a ricevere l’illuminazione divina e le rivelazioni mistiche delle realtà paradisiache: il linguaggio allegorico deve cedere il passo a quello anagogico²². Ciò costringe Dante a sottoporre a durissima prova le sue facoltà intellettive e il suo linguaggio poetico, confessandone i limiti: «all’alta fantasia qui mancò possa» (*Par.* XXXIII, 142).

Prima di uscire dal tempo e dallo spazio per fare il suo ingresso nell’Empireo, Dante sente l’esigenza non solamente di ri-scrivere il *Genesis*, ma anche di dare spazio, per un’ultima volta, alle istanze storiche, sapienziali e profetiche²³, che del resto hanno dato forma a tutta l’opera, nel tentativo estremo di una conciliazione tra tempo umano ed eternità²⁴.

lo spazio, in *Esperimenti danteschi. Paradiso*, a cura di Tommaso Montorfano, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 285-302.

¹⁹ DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Milano, 1979, vol. III, p. 519.

²⁰ ALFONSO D’AGOSTINO, *Canto XXIX. Angeli e demoni: cosmogonia, tempo umano ed eternità*, cit., pp. 874 e 876 n. 59; cfr. LINO PERTILE, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella «Commedia»*, Fiesole, Cadmo, 2005.

²¹ Cfr. MARIO AVERSANO, *Canto XXIX*, in *Lectura Dantis Neapolitana, Paradiso*, a cura di Pompeo Giannantonio, Napoli, Liguori, 2000; CORRADO CALENTA, *Una lettura di «Paradiso» XXIX: culmine e dissoluzione della quaestio nella poesia dottrinale della «Commedia»*, in «Tenzione», IV, 2003, pp. 11-30: 24-26.

²² Cfr. ALFONSO D’AGOSTINO, *Canto XXIX. Angeli e demoni: cosmogonia, tempo umano ed eternità*, cit., p. 892.

²³ Cfr. NICOLÒ MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla «Vita Nuova» alla «Commedia»*, Catania, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968.

²⁴ Cfr. SILVIO PASQUAZI, *Alle soglie dell’Empireo*, in *All’eterno del tempo. Studi danteschi*, Roma, Bulzoni, 1985³ (1966¹), pp. 365-381.