

CÉCILE LE LAY

Il viaggio dantesco come educazione a giudicare da sé

In

Natura Società Letteratura, Atti del XXII Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018),
a cura di A. Campana e F. Giunta,
Roma, Adi editore, 2020
Isbn: 9788890790560

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/natura-societa-letteratura>
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

CÉCILE LE LAY

Il viaggio dantesco come educazione a giudicare da sé

Percorrendo i tre regni dell'aldilà, il protagonista viene man mano educato, da Virgilio e poi da Beatrice, ad usare in modo del tutto nuovo la sua facoltà di giudizio, in quanto capacità fondamentale da trasmettere al lettore. «Dante ci invita ad affiancarlo nel ruolo di giudice – e nessuno può sottrarsi alla responsabilità di giudicare», come ha osservato J. STEINBERG (*Dante e i confini del diritto*, Roma, 2016, 15). Tuttavia possiamo notare qualche episodio che apparentemente contraddice la progressione di tale percorso: l'invettiva che Dante si ritiene autorizzato a rivolgere contro Niccolò III nella bolgia dei simoniaci (*Inf.* XIX), quando di solito non omette di chiedere prima il consenso alla sua guida; il drastico esame di coscienza impostogli da Beatrice (*Purg.* XXXI) nonostante l'investitura ricevuta da Virgilio (*Purg.* XXVII); infine, la condanna di Clemente V proclamata dalla gentilissima, mentre il protagonista sembrava ormai sciolto da ogni preoccupazione terrena (*Par.* XXX). Cercheremo di mettere in evidenza le ragioni di tali scelte del poeta, nella prospettiva più vasta di un nuovo "umanesimo", che si traduce qui nella consegna al lettore della dignità di poter giudicare da sé.

Introduzione

La diritta via era smarrita (*Inf.* I, 3)¹

Il racconto inizia con una presa di coscienza che illustra già un primo recupero della capacità di giudicare (*iudicium* o discernimento) da parte del protagonista, cioè l'accorgersi di aver abbandonato il retto cammino e di essere sprofondata nell'oscurità di una *selva selvaggia*. Tuttavia, il cercare di uscire dal buio della foresta, poi il decidere di intraprendere direttamente la salita del colle illuminato, porta all'apparizione delle tre fiere, simbolo dei vizi principali che impediscono il raggiungimento autonomo della meta auspicata. Non basta discernere il bene o il vero, neppure volerlo avvicinare, poiché secondo la tradizione cristiana la natura umana presenta una debolezza intrinseca, il "peccato originale", che fa presumere di poter accedere con le proprie forze alla felicità intravista, mentre essa richiede altri mezzi per essere raggiunta.

L'Umanesimo in senso stretto riproporrà una concezione dell'uomo centrata sulle proprie capacità, quindi su un concetto di virtù legata alla forza fisica e morale, così come veniva esaltata dalla tradizione culturale greco-romana.

In pochi versi, il poeta sottolinea invece gli aspetti contraddittori della condizione umana (combattuta tra *intellectus* e *voluntas*, tra *iudicium* e *appetitus*)² e l'urgenza di trovare un aiuto esterno, una guida, per poter seguire una via che restituisca pienamente il discernimento e la consapevolezza dei propri limiti, onde evitare di essere ingannati dalle scorciatoie illusorie. Appena scorge l'ombra di una possibile presenza umana, il protagonista, già cosciente della propria inadeguatezza, prorompe in quel grido pieno di attesa fiduciosa, come nella liturgia più diffusa (le ore quotidiane o la messa) da cui è tratto il termine latino: *Miserere!* E l'aiuto offerto gli viene proprio dal poeta più caro della cultura antica, l'autore dell'*Eneide*.

Fin dal primo canto della *Commedia* si possono rintracciare e ordinare, come fece lo studioso francese Augustin Renaudet nella sua opera famosa intitolata *Dante humaniste*, le numerose fila che uniscono il poeta a quello che il critico definisce come "Umanesimo medievale", cioè un

¹ Il testo della *Commedia* è citato dall'edizione di riferimento: D. ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Firenze, Le Lettere, 1994.

² Per un chiarimento dei termini usati da Dante, vedi P. FALZONE, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e di dottrina*, in N. Bray e L. Sturlese (a cura di), *Filosofia volgare nel medioevo* (Atti della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, S.I.P.S.P.M., Lecce, 27-29 settembre 2002), Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003, 331-366.

“Umanesimo eterno” (quello cristiano) già segnato da elementi precursori del Rinascimento.³ E potremmo anche riprendere la definizione di “umanesimo” proposta dallo studioso:

On peut définir l’humanisme comme une éthique de noblesse humaine, dont l’essentiel demeure l’effort de l’individu pour entretenir et cultiver en lui-même toutes les puissances par où, selon Dante, il se rend éternel et dont le progrès ininterrompu l’aide à tendre sans cesse, comme l’écrivit Goethe au début du second Faust, vers la plus haute forme d’existence.⁴

Tuttavia non seguiremo questa strada già ampiamente percorsa dalla critica, ma cercheremo di concentrarci su un aspetto limitato eppure significativo di questa vasta concezione, cioè la facoltà di elaborare un proprio giudizio (*iudicium*) sulle persone o sui fatti incontrati in modo da esercitare correttamente il proprio *arbitrium*, la propria libertà.⁵

Di fatto, il cammino proposto da Virgilio non coincide con quello inizialmente scelto in modo istintivo da Dante (che non teneva conto della necessità di affrontare il male proprio e altrui). Dopo una prima accettazione priva di esitazioni, egli si ritrova tuttavia paralizzato dalla paura e finalmente costretto a chiedere le ragioni che giustificano tale viaggio nell’oltremondo, per il quale dovrebbe essere paragonato alle grandi figure di Enea o san Paolo, scelti ognuno dalla volontà divina per una missione del tutto essenziale nel piano divino: la fondazione dell’Impero romano per il primo e la diffusione del Cristianesimo per il secondo. Attraverso il dialogo con la sua guida, il protagonista si rende poi conto che in realtà *tre donne benedette* sono intervenute per mandargli l’aiuto necessario alla sua salvezza, e per una missione che gli sarà rivelata solo in seguito.

Virgilio, tuttavia, chiude il suo racconto con delle domande pressanti affinché Dante prenda una decisione consapevole. Gli ha offerto un quadro affettivamente ricco di particolari per dargli la possibilità di farsi un giudizio chiaro su chi è all’origine della proposta: ormai tocca a lui decidere se accettare o no.

«Dunque: che è? perché, perché restai,
perché tanta viltà nel core allette,
perché ardire e franchezza non hai,
poscia che tai tre donne benedette
curan di te ne la corte del cielo,
e ’l mio parlar tanto ben ti promette?» (*Inf.* II, 121-126).

La ripetizione dei quattro perché anaforici introducono tre domande simili nella sostanza: Virgilio chiede al protagonista le ragioni della sua inerzia, espressa prima con il semplice verbo restare. Ma grazie ai verbi nutrire – allattare – e avere alla forma negativa, combinati con complementi d’oggetto antitetici (viltà per il primo mentre il secondo si articola in due sinonimi di senso opposto,

³ « Analyser l’humanisme de Dante équivaut à étudier, dans un cas éminent, le problème de l’humanisme médiéval, de l’humanisme éternel et d’une première apparition de la Renaissance au cœur d’une œuvre qui est comme le testament intellectuel, moral et religieux du Moyen Âge », A. RENAUDET, *Dante humaniste*, Paris, Belles Lettres, 1952, *Introduction*, 30.

⁴ A. RENAUDET, *Dante humaniste*, «Bulletin de l’Association Guillaume Budé», 1 (1952), 87-88: 87.

⁵ «Del libero arbitrio Dante torna a parlare, in termini essenzialmente identici a quelli del XVIII del *Purgatorio*, in *Monarchia* I, 12 [...]. Dapprima, spiega Dante, la cosa è fatta oggetto di apprensione (“primo res apprehenditur”); quindi la ragione, muovendo dal dato conosciuto, giudica del valore della cosa desiderata (“deinde apprehensa bona vel mala iudicatur”); in forza di tale *iudicium* la ragione determina l’appetito a perseguire o a fuggire l’oggetto (“et ultimo iudicans prosequitur sive fugit”). Se il giudizio determina l’appetito, e non è in alcun modo determinato da esso, l’arbitrio è effettivamente libero», P. FALZONE, *Psicologia...*, 353-354.

ardire e franchezza), le due domande successive formano insieme alla prima una eloquente triade in crescendo. Questa triplice insistenza sulla debolezza del protagonista viene tuttavia messa subito a confronto con la protezione delle “tre donne benedette” appena rivelata e con la promessa di bene che l’accompagna. Tutta l’arte retorica dell’oratore mira a sottolineare l’assenza di ragioni al temere di seguirlo nella sua proposta iniziale.

Nessuno può tuttavia sostituirsi al protagonista nel giudizio e nella scelta, visto che si tratta precisamente di riscoprire il valore e l’uso adeguato della libertà: «libertà va cercando»,⁶ come Virgilio stesso dirà a Catone all’inizio del percorso purgatorio, quella stessa che la tradizione cristiana considera come prerogativa degli esseri dotati di intelligenza (*ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*).⁷ Tre secoli dopo il lungo travaglio di Dante, Don Chisciotte percepirà ancora la propria libertà come «uno dei *doni più preziosi dal cielo concesso agli uomini*»,⁸ malgrado gli irrigidimenti morali del contesto storico.

La nostra società, caratterizzata dalla rivendicazione di diritti individuali sempre più numerosi, corre invece il rischio di un’omologazione sempre più diffusa (compresa la famigerata globalizzazione), con diverse forme di violenza connesse già denunciate a suo tempo da Pasolini come esiti di una falsa concezione di libertà diffusasi attorno al ’68 (mentre veniva travolta la cultura contadina e operaia che aveva conservato fino ad allora una genuinità sana).⁹ Eppure dopo cinquant’anni questo stesso nostro contesto culturale offre paradossalmente un notevole stimolo a riproporre le domande fondamentali per un nuovo approccio all’uomo, per un rinnovato umanesimo. In questo contesto travagliato, si riafferma in tutta la sua drammaticità il legame tra capacità del singolo di dare un vero giudizio sulla propria esperienza e libertà individuale. Su questo tema particolare, la *Commedia* di Dante ci sembra ancora capace di offrire una riflessione ricca di spunti per il nostro presente. Abbiamo quindi proposto di approfondire questo tema interrogando soprattutto lo svolgimento narrativo dell’opera.

Fin dall’inizio, il viaggio dantesco si presenta infatti come un cammino di educazione al discernimento tra ciò che favorisce l’accesso libero alla verità ultima, e quello che costituisce un ostacolo; un cammino perciò guidato da un personaggio autorevole, Virgilio poi Beatrice e san Bernardo, che aiuta Dante a formulare i propri giudizi senza sostituirsi a lui.

Lo svolgimento del percorso presenta tuttavia qualche episodio in apparente contraddizione con la linea di progressione generale: l’invettiva che Dante si ritiene autorizzato a rivolgere contro Niccolò III nella bolgia dei simoniaci (*Inf.* XIX), quando di solito non omette di chiedere prima il consenso alla sua guida; il drastico esame di coscienza impostogli da Beatrice (*Purg.* XXXI) nonostante l’investitura ricevuta da Virgilio (*Purg.* XXVII); infine, la condanna di Clemente V proclamata dalla gentilissima, mentre il protagonista giunto nell’Empireo sembra ormai sciolto da ogni preoccupazione terrena (*Par.* XXX).

⁶ *Purgatorio* I, 71

⁷ TH. DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a q. 59 a. 3.

⁸ M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *La storia di Don Chisciotte della Mancha*, Roma, Edoardo Perino Editore, 1888, II, 57.

⁹ «Le varie culture particolari (contadine, sottoproletarie, operaie) continuavano imperturbabili a uniformarsi ai loro antichi modelli: la repressione si limitava a ottenere la loro adesione a parole. Oggi, al contrario, l’adesione ai modelli imposti dal Centro, è totale e incondizionata. I modelli culturali reali sono rinnegati. L’abiura è compiuta. Si può dunque affermare che la ‘tolleranza’ della civiltà edonistica, voluta dal nuovo potere, è la peggiore delle repressioni della storia umana», P. P. PASOLINI, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1988, 22.

Cercheremo di illustrare il significato di questi episodi all'interno del percorso narrativo, tenendo conto anche dell'intento del poeta-narratore, in diverse epoche della sua vita, di coinvolgere il lettore nel processo stesso di ricupero della capacità di giudicare da sé, come osserva Justin Steinberg, che usa il termine in un senso giuridico più specifico:

Dante ci invita ad affiancarlo nel ruolo di giudice – e nessuno può sottrarsi alla responsabilità di giudicare.¹⁰

1. L'invettiva del protagonista contro i papi simoniaci (*Inf. XIX*)

Il canto XIX dell'Inferno è stato oggetto di numerosi studi, tra cui quelli sull'imponenza dell'intertestualità biblica (Baranski)¹¹ e sulla presenza insolita di un'allusione autobiografica extradiegetica, cioè l'intervento improvviso ma considerato profetico dall'autore per salvare un ragazzino che rischiava di affogare nel battistero di Firenze (Tavoni),¹² due studi approfonditi miranti a stabilire la legittimità della missione profetica del poeta.

La nostra ricerca si propone di riprendere la questione dal punto di vista del protagonista e della sua progressiva educazione ad una valutazione personale delle anime e delle loro pene. Tra lo svenimento davanti a Paolo e Francesca nel canto V e lo sbottare improvviso davanti al papa Nicolò III nel canto XIX, lo scarto sembra sproporzionato rispetto al percorso compiuto. Per di più, le dichiarazioni ossequiose dell'inizio del canto non lasciavano nessun dubbio sull'intenzione di Dante di continuare ad obbedire scrupolosamente alle direttive della sua guida:

E io: «Tanto m'è bel, quanto a te piace:
tu se' signore, e sai ch'ì non mi parto
dal tuo volere, e sai quel che si tace» (*Inf. XIX*, 37-39).

Perciò diventa significativa l'osservazione che introduce la famosa invettiva di Dante contro i papi simoniaci rivolta a quello che giace a testa in giù ai suoi piedi:

Io non so s'ì mi fui qui troppo folle,
ch'ì pur rispuosi lui a questo metro (*Inf. XIX*, 88-89).

Come viene sottolineato da Paola Nasti a proposito del termine “folle” nella sua recente *Lectura Dantis* di Roma,¹³ non si può assimilare del tutto questa situazione ai dubbi iniziali di Dante poiché in questo caso «non parla il pellegrino, ma è il poeta a commentare le azioni del personaggio».¹⁴ Non si tratta neanche per Dante di scagionare il poeta-personaggio dall'accusa di eresia (come

¹⁰ J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago, London, University of Chicago Press, 2013, 8 (trad. it. di S. Menzinger, *Dante e i confini del diritto*, Roma, Viella, 2016, 15).

¹¹ Z. G. BARANSKI, *Inferno XIX*, in G. Güntert e M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, Firenze, Cesati, vol. 1, 2000, 259-275; poi in ID., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000, 147-172.

¹² M. TAVONI, *Papi simoniaci e Dante profeta (Inferno XIX)* [*Lectura Dantis Ticinensis* 1994, rivista], in ID., *Qualche idea su Dante*, Bologna, Il Mulino, 2015, 149-225.

¹³ P. NASTI, *Inferno XIX. Figuralità e storia. L'apostolo e gli pseudo-pontefici*, in E. Malato e A. Mazzucchi (a cura di), *Lectura Dantis Romana, Cento canti per cento anni*, Roma, Salerno Editrice, vol. I *Inferno*, t. 2, 2013, 614-645.

¹⁴ P. NASTI, *Inferno XIX...*, 628.

hanno pensato altri commentatori),¹⁵ poiché rimane molto netta la distinzione tra la condanna del peccato e il rispetto per l'insigne incarico ecclesiale («da reverenza de le somme chiavi», v. 101). In realtà, un intervento così audace non era del tutto sorprendente a quell'epoca, come osserva Anna Maria Chiavacci Leonardi:

Che un laico ignoto e privo di potere potesse così solennemente e pubblicamente rimproverare un pontefice, basandosi soltanto sulle parole del Vangelo, è un fatto che non sorprende nella comunità cristiana di quei secoli come potrebbe sorprendere ai nostri giorni, anche se sempre proprio di spiriti grandi e liberi (si pensi per esempio a Caterina da Siena, anch'essa laica e senza alcuno stato sociale, come l'esule Dante). Vi era allora infatti una libertà, e un tipo di rapporto tra laici e autorità ecclesiastica, che si è poi perduto.¹⁶

Stiamo proprio tentando di riscoprire il fondamento di questa libertà. Non ci sembra tuttavia che l'intervento del narratore debba ricondursi ad un giudizio morale sul personaggio, come pensa Paola Nasti, anche se pare pertinente l'avvicinamento tra la sua "follia" e lo zelo dell'apostolato, zelo riconducibile in qualche modo all'osservazione della Chiavacci:

A me pare allora che la follia di cui Dante carica il suo personaggio sia da intendere piuttosto come lo zelo dell'apostolato che, in fondo, un pellegrino ancora moralmente immaturo potrebbe non meritare.¹⁷

La reazione di Virgilio all'invettiva del suo protetto ci può invece aiutare a chiarire il senso di questo intervento sorprendente:

I' credo ben ch'al mio duca piacesse,
con sì contenta labbia sempre attese
lo suon de le parole vere espresse (*Inf.* XIX, 121-123).

La soddisfazione espressa in modo esplicito e costante dalla sua guida mentre il pellegrino proferiva le sue durissime accuse costituiva man mano una conferma della loro giustezza, ribadita ora dal narratore senza più nessun dubbio (*I' credo ben*). Lo scarto inizialmente messo in evidenza tra i punti di vista del protagonista e del narratore, grazie all'insistenza di quest'ultimo sul rischio probabile dell'*hybris*, potrebbe allora costituire un avvertimento al lettore, una specie di appello implicito perché condivida anch'esso l'interrogativo posto dal narratore.

D'altra parte, un contributo recente di Ambrogio Camozzi su questo canto¹⁸ ha messo in luce come il poeta infranga per primo in occidente il divieto della satira *ad personam*, finora rispettato nella tradizione retorico-satirica (divieto presente anche in quella profetico-biblica),¹⁹ per spiegare sia la durezza dell'accusa formulata da Dante sia la reazione divertita di Virgilio, che potrebbe anche esprimere un "ghigno di scherno".²⁰

¹⁵ Vedi il commento di Giuseppe Giacalone che cita Paul Renucci: *Le chant XIX de l'Enfer*, in Vittorio Vettori (a cura di), *Letture dell'Inferno*, Milano, Marzorati, 1963, 170.

¹⁶ A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Introduzione al canto XIX*, in DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, vol. 1 *Inferno*, Milano, Mondadori, 2007 [1991], 562.

¹⁷ P. NASTI, *Inferno XIX...*, 628.

¹⁸ A. CAMOZZI PISTOJA, *Profeta e satiro. A proposito di "Inferno" XIX*, «Dante Society of America», 133 (2015), 27-45: 34-35.

¹⁹ «Dante è il primo *satiro* dell'occidente a rivelare nome e cognome di quei frati, cardinali, re e perfino papi», *ivi*, 34.

²⁰ *Ibidem*.

La gravità del peccato basterà quindi a giustificare la violenza dell'invettiva, poiché si tratta di denunciare il male più dannoso per la Cristianità, la famigerata cupidigia simboleggiata dalla lupa perennemente affamata, e oggetto principale della satira medievale.²¹ L'importanza politica e morale dell'argomento svolto nel canto XIX dell'*Inferno* spazia ben oltre la cerchia ristretta delle città messe alla gogna nella prima cantica, il che giustifica e sembra persino esigere il prorompere del pellegrino, e l'approvazione del lettore, indipendentemente da ogni presunta perfezione morale raggiunta o meno.

Vedremo con gli altri due esempi scelti come queste osservazioni vengano arricchite.

2. L'esame di coscienza imposto da Beatrice (*Purg. XXXI*)

Il primo dialogo tra Dante e Beatrice costituisce un altro episodio in apparente contraddizione con il progressivo recupero della capacità di giudicare da sé da parte del protagonista, la quale sembra raggiunta quando Virgilio gli annuncia in cima al *Purgatorio*:

Non aspettar mio dir più né mio cenno;
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno:
per ch'io te sovra te corono e mitrio (*Purg. XXVII, 139-142*).

In questo caso i rimproveri della *gentilissima* non sembrano costituire un anticipare ma quasi un arretrare sul cammino verso la libertà, ossia verso l'uso pieno del libero arbitrio, così come era stato definito nei canti centrali della *Commedia*. Beatrice, infatti, sottopone il pellegrino ad un esame di coscienza serrato e spietato, che sembra rimettere in dubbio la tappa precedente.

In realtà, poco dopo esser lasciato libero di penetrare nella foresta dell'Eden, Dante si è imbattuto in un ostacolo naturale esterno, un corso d'acqua, che costituisce una barriera invalicabile malgrado la poca larghezza.

più odio da Leandro non sofferse
per mareggiare intra Sesto e Abido,
che quel da me perch' allor non s'aperse (*Purg. XXVIII, 73-75*).

Il forte desiderio di avvicinare Matelda, la figura femminile irresistibilmente attraente comparsa *subitamente* dall'altra parte del fiume, è infatti rimasto inappagato, come se la libertà da poco recuperata dovesse immediatamente esser messa alla prova. Come spiegato dalla giovane apparizione, il corso d'acqua viene alimentato direttamente dalla volontà divina e ha il potere di togliere il ricordo del male commesso (per questo si chiama Lete).

Virgilio e Stazio sono rimasti dietro il pellegrino diventato ormai re di se stesso, ma spetta a Beatrice la funzione ingrata di far emergere alla sua coscienza tutta la gravità dell'errore/errare lontano dalla via indicata da lei finché era in vita. Attraversare il fiume assaporando il gusto imparagonabile della sua acqua esige prima infatti un profondo rimorso (*contritio cordis*) e un'ammissione esplicita dei propri peccati (*confessio oris*), come viene detto da lei agli angeli, intervenuti come per mitigare l'asprezza dei rimproveri:

²¹ «La maggioranza dei testi satirici latini scritti nel medioevo sono dedicati alla corruzione del clero e fanno riferimento alla simonia», *ivi*, 43, n. 28.

Alto fato di Dio sarebbe rotto,
se Letè si passasse e tal vivanda
fosse gustata senza alcuno scotto
di pentimento che lagrime spanda (*Purg.* XXX, 142-145).

Non basta quindi aver affrontato le pene dei dannati e condiviso quelle dei purganti: si tratta ormai di passare in rassegna la propria vita per giungere ad una coscienza rinnovata di sé. Dante sembra regredire in una posizione di sottomissione simile a quella di un fanciullo reso vergognoso da una madre severa:

Così la madre al figlio par superba,
com' ella parve a me; perché d'amaro
sente il sapor de la pietade acerba (*Purg.* XXX, 79-81).

Eppure le domande poste da Beatrice hanno subito messo in evidenza l'unico motivo capace di fargli superare quelle che si rivelano come fortissime resistenze allo spietato esame di coscienza:

«Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice.
Come degnasti d'accedere al monte?
non sapei tu che qui è l'uom felice?» (*Purg.* XXX, 73-75).

La posta in gioco è la felicità, quella accennata fin dall'inizio del percorso dalle domande poste in modo simile da Virgilio per attivare la facoltà di giudizio del protagonista (con già due perché significativi):

«Ma tu perché ritorni a tanta noia?
perché non sali il diletto monte
ch'è principio e cagion di tutta gioia?» (*Inf.* I, 76-78).

Questa felicità edenica viene resa visibile in Matelda, contemplata dopo aver riacquisito la libertà dell'*arbitrio*, quella che Dante considera come attributo del Monarca in quanto capace di guidare i suoi sudditi verso la felicità terrestre,²² ben sapendo che esso può solo scorgere da lontano le torri della città celeste:

Onde convenne legge per fren porre;
convenne rege aver, che discernesse
de la vera cittade almen la torre (*Purg.* XVI, 94-96).

Virgilio aveva ammesso gli stessi limiti prima di intronizzare il suo protetto:

e disse: «Il temporal foco e l'eterno
veduto hai, figlio; e se' venuto in parte
dov' io per me più oltre non discerno» (*Purg.* XXVII, 127-129).

²² *Monarchia* III, XVI 7 (secondo il testo stabilito da P. Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009): «Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur».

Il mezzo per superare l'apparente invalicabile distanza (e per raggiungere poi la beatitudine celeste, cioè il poter fruire della *visio Dei*) si presenta allora come un tornare indietro, poiché consiste nel riesaminare tutta la storia particolare che ha legato Dante a Beatrice, la donna in carne ed ossa incontrata a Firenze in gioventù e diventata l'ispiratrice privilegiata dei suoi versi e della sua vita. Vale la pena notare però che l'esame di coscienza liberatorio non viene fatto sotto la guida della filosofia, ma quasi costretto dal legame amoroso più significativo per il poeta, l'unico capace di fargli intendere pienamente il perché egli ha dovuto attraversare il regno dei dannati.

Solo di fronte alla donna amata il protagonista può superare le diverse fasi di resistenza, di cui l'ultima è la più profonda: quella che gli impedisce di rialzare il viso, espressa con la similitudine molto eloquente del *robusto cerro* (un'essenza particolare di quercia che simboleggia una superbia ancora ben radicata in lui), che sarebbe addirittura più facile da *sbarbare*, verbo derivato dal termine *barba* usato da Beatrice in modo sarcastico al posto di viso per significare la maturità di cui il protagonista dovrebbe dar prova.

Tal mi stav' io; ed ella disse: «Quando
per udir se' dolente, alza la barba,
e prenderai più doglia riguardando».
Con men di resistenza si dibarba
robusto cerro, o vero al nostral vento
o vero a quel de la terra di Iarba,
ch'io non levai al suo comando il mento;
e quando per la barba il viso chiese,
ben conobbi il velen de l'argomento (*Purg.* XXXI, 67-75).

Così si può capire la portata della conclusione di tutto il percorso di penitenza, che non si presenta come un'ulteriore conferma razionale, ma come il poter finalmente gustare la bellezza imparagonabile di lei, scoprendone l'origine divina.

E le mie luci, ancor poco sicure,
vider Beatrice volta in su la fiera
ch'è sola una persona in due nature.
Sotto 'l suo velo e oltre la rivera
vincer pariami più sé stessa antica,
vincer che l'altre qui, quand' ella c'era (*Purg.* XXXI, 79-84).

Eppure l'esito morale supera ogni prevedibile aspettativa poiché si manifesta con un netto rigetto delle *immagini di ben [...] false* denunciate da Beatrice poco prima (*Purg.* XXX, 131), quindi traduce una effettiva facoltà di giudizio maturata:

Di penter sì mi punse ivi l'ortica,
che di tutte altre cose qual mi torse
più nel suo amor, più mi si fé nemica.
Tanta riconoscenza il cor mi morse,
ch'io caddi vinto; e quale allora femmi,
salsi colei che la cagion mi porse (*Purg.* XXXI, 85-90).

La resa poetica del fascino incomparabile che tale bellezza femminile suscita richiede anche qui la partecipazione consapevole del lettore. Questa viene infatti attivata con elementi volontariamente lasciati in ombra, come lo svenimento del protagonista sotto la troppa tensione emotiva, che

richiede di essere paragonato con un'altra scena del racconto, quella di fronte a Paolo e Francesca. Il percorso catartico è quasi giunto a termine e permette solo ora di respingere coscientemente non l'amore in sé, ma ciò che allontana dall'amore vero dotato dell'attrattiva vincente, riconoscibile esclusivamente da un discernimento – un *arbitrio* – reso «libero, dritto e sano». La tappa di introspezione e di penitenza imposta da Beatrice non era quindi un tornare indietro nel cammino ma l'unica possibilità di accedere al paradiso, oltre il Lete, cioè non più quello terrestre dell'innocenza primitiva ma quello celeste aperto dalla Redenzione.

Tale distinzione fu in qualche modo lasciata in secondo piano durante l'Umanesimo, poiché il concetto di peccato originale era del tutto ignorato dalla cultura antica presa come modello, ma non tener conto delle contraddizioni della natura umana ha provocato ulteriori contraddizioni, così deleterie che un rinnovato umanesimo non può più far finta di ignorarle.

3. La condanna di Clemente V nell'Empireo (*Par. XXX*)

Quando il pellegrino giunge nell'Empireo, anche lì deve attingere ad una fonte di grazia divina (bevendo luce con gli occhi e non più acqua con la bocca) per godere non più solo della bellezza gloriosa di Beatrice, ma di quella di Dio, degli angeli e dei beati, che gli erano sembrati dapprima simili ad un fiume di luce dal quale faville sprizzavano ovunque nei fiori circostanti. La descrizione delle due corti celesti si distende su più di dodici terzine, insistendo sul modo in cui gli occhi del protagonista possono ormai godere liberamente della visione celeste:

La vista mia ne l'ampio e ne l'altezza
non si smarriva, ma tutto prendeva
il quanto e 'l quale di quella allegrezza.
Presso e lontano, lì, né pon né leva:
ché dove Dio senza mezzo governa,
la legge natural nulla rileva (*Par. XXX, 118-123*).

L'anno scorso mi ero fermata sul valore giuridico di questa legge naturale, spesso ridotta al solo aspetto fisico-scientifico,²³ mentre serve anche ad illustrare il modo in cui viene governato un soggetto che ha raggiunto la maturità nell'uso della propria libertà.

Poi il racconto torna sulla figura di Beatrice per darle di nuovo la parola, per l'ultima volta ma, come per la scomparsa di Virgilio, Dante se ne accorgerà solo dopo. In modo inaspettato e apparentemente contraddittorio con la capacità del protagonista di esercitare ormai appieno la propria facoltà di giudizio, quest'ultimo discorso sfocia in una veemente condanna del papa Clemente V che, per cupidigia, ha ostacolato l'imperatore Enrico VII nella sua missione in Italia.

«La cieca cupidigia che v'ammalia
simili fatti v'ha al fantolino
che muor per fame e caccia via la balia.
E fia prefetto nel foro divino
allora tal, che palese e coverto
non anderà con lui per un cammino.
Ma poco poi sarà da Dio sofferto

²³ C. LE LAY, "*Ius naturae*" e ordinamento divino nell'Empireo, Congresso dell'ADI Firenze, settembre 2017, di prossima pubblicazione sul sito dell'ADI (<http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso>).

nel santo officio; ch'el sarà detruso
 là dove Simon mago è per suo merto,
 e farà quel d'Alagna intrar più giuso» (*Par.* XXX, 139-148).

Le parti sembrano essersi invertite tra guida e discepolo rispetto alla prima scena presa in considerazione: lasciar libero anzi approvare il pellegrino mentre senza nessun permesso lancia accuse violentissime contro i papi simoniaci nell'inferno, o continuare a dispensare giudizi mentre il protetto ne avrebbe ormai tutte le capacità nell'Empireo, non rientra in nessun percorso educativo puramente razionale. Il poeta mostra invece una pertinace volontà di denunciare il danno più grave per la Cristianità, cioè l'avidità dei beni terreni a scapito di quelli celesti. Che fosse Beatrice a proclamare la condanna di Clemente V non stupisce se si prende in considerazione l'impatto del giudizio di una beata per un lettore dell'epoca. In fondo viene messa in evidenza l'esigenza per Dante di non ridurre la visione del regno celeste ad un godimento eterno slegato dalle vicissitudini storiche.

Conclusione

Tra la stesura dell'*Inferno* e quella del *Paradiso*, il poeta ha preso le distanze rispetto alle forze politiche in campo, e perfino rispetto alla speranza più intima di poter tornare a Firenze, ma il suo giudizio sull'origine del male che affligge l'Italia non è cambiato: è solo maturato il punto di vista dal quale poterlo comunicare in modo più convincente. Invece dell'audacia inaudita del protagonista che si permette di rimproverare direttamente i singoli papi simoniaci, Dante si serve infatti dell'autorevolezza dei beati per battere sullo stesso chiodo, fino alle ultime parole della *beatissima* nell'Empireo. Eppure la chiarezza finale non può far dimenticare che ogni tappa del percorso deve essere rivelata, perfino nei suoi aspetti più rischiosi per l'incolumità dell'esule, poiché il poema ha come obiettivo la metanoia del lettore, come già affermato solennemente da Beatrice prima delle metamorfosi simboliche del carro nel paradiso terrestre,²⁴ poi in modo più disteso da Cacciaguida per rispondere ai dubbi del futuro testimone privo di patria,²⁵ e infine da san Pietro stesso.²⁶

Sono tutti segni dell'umanità profonda di Dante, attento anzitutto a trasmettere al lettore le chiavi essenziali per riscoprire la facoltà di giudicare da sé, e quindi la propria libertà – i due aspetti presi come metro di paragone per definire l'umanesimo della sua opera –, libertà che non può tuttavia essere esercitata senza un esame approfondito dei propri errori, come nella lunga confessione del protagonista in cima al purgatorio, a patto che tale esame sia condotto dall'unica persona capace di far luce nella mente del poeta: «il sole de li occhi [suoi]» (*Par.* XXX, 75).

²⁴ «Però, in pro del mondo che mal vive, / al carro tieni or li occhi, e quel che vedi, / ritornato di là, fa che tu scrivi» (*Purg.* XXXII, 103-105).

²⁵ «Ma nondimen, rimossa ogne menzogna, / tutta tua vision fa manifesta; / e lascia pur grattar dov' è la rogna. // Ché se la voce tua sarà molesta / nel primo gusto, vital nodrimento / lascerà poi, quando sarà digesta» (*Par.* XVII, 127-132).

²⁶ «E tu, figliuol, che per lo mortal pondo / ancor giù tornerai, apri la bocca, / e non asconder quel ch'io non ascondo» (*Par.* XXVII, 64-66).