

DANTE, PIETRO

LOMBARDO E LE *SENTENTIAE*

**UN DIBATTITO INTORNO A NATURA, PECCATO ORIGINALE, GRAZIA, LIBERTÀ
E PREDESTINAZIONE NELLA *COMMEDIA***

Tesi di dottorato

Università degli Studi di Genova

Corso di dottorato in Letterature e culture classiche e moderne

(XXXII ciclo)

Candidato: dott. Emmanuele Riu

Tutor: prof. Quinto Marini

Sommario

INTRODUZIONE E STATO DELL'ARTE. IL DIBATTITO CRITICO SU DANTE E LE <i>SENTENTIAE</i>	3
1. PIETRO LOMBARDO, LE <i>SENTENTIAE</i> NELLA CULTURA MEDIEVALE, E LA FORTUNA DELL'OPERA NEI COMMENTI DANTESCHI	9
I. CITAZIONI ESPLICITE NELL'OPERA DANTESCA, E OCCORRENZE LOMBARDIANE NEL COMMENTO ALLE «OPERE MINORI» DI DANTE.....	9
II. PIETRO LOMBARDO E LA FORTUNA DELLE <i>SENTENTIAE</i> NEL BASSO MEDIOEVO	11
a. Il 'commento secolare' alle <i>Sententiae</i>	14
b. <i>Lectio e disputatio</i>	16
c. La formazione di Dante	19
III. LA <i>COMMEDIA</i> . PIETRO LOMBARDO E LE <i>SENTENTIAE</i> NEI COMMENTATORI TRECENTESCHI DEL POEMA	24
2. <i>IUSTITIA ORIGINALIS. PURGATORIO</i> XXVII-XXXIII: IL PARADISO TERRESTRE, IL PECCATO DI ADAMO E LA REDENZIONE DI CRISTO	43
I. LA POSIZIONE, LA NATURA E LA CONFORMAZIONE DEL PARADISO TERRESTRE	43
a. La collocazione geografica.....	43
b. I canti del Paradiso Terrestre: una serie di "incroci"	53
II. IL PECCATO ORIGINALE.....	56
a. La «pianta».....	56
b. Il peccato di Adamo. La perdita della <i>iustitia originalis</i>	67
c. Il paesaggio dell'Eden.....	78
III. «SÌ SI CONSERVA IL SEME D'OGNE GIUSTO». LA <i>SATISFACTIO</i> COMPIUTA DA CRISTO	84
a. Il gesto del grifone	84
b. <i>Paradiso</i> VII.....	90
c. Anselmo, il <i>Cur Deus Homo</i> e lo sviluppo delle <i>Sententiae</i>	99
IV. IL PRIMO UOMO: NATURA E GRAZIA	111
a. La condizione di Adamo fra «natura pura» e grazia	111
b. Matelda, e un Eden irraggiungibile.....	122
V. LA NUOVA INNOCENZA. IL BATTESIMO E LA <i>IUSTIFICATIO IMPII</i>	140
VI. <i>RECTITUDO VOLUNTATIS</i>	148
VII. SINTESI	156
3. PREDESTINAZIONE E GIUSTIZIA, GRAZIA E LIBERTÀ NELLA <i>COMMEDIA</i>	160
I. IL CIELO DELLA GIUSTIZIA	161
a. Il canto XIX del <i>Paradiso</i>	161
b. Il canto XX del <i>Paradiso</i>	165
II. PAGANI IN PARADISO	178

a. Responsabilità o innocenza?	178
b. Dimensione morale e conoscenza	188
c. «Per paradisum terrestrem figuratur». La concezione dantesca dei fini dell'uomo	211
III. LA DOTTRINA DELLA PREDESTINAZIONE.....	217
a. Essenza della predestinazione	218
b. Carattere temporale della predestinazione	221
IV. PREMESSE DI UN DISCORSO	227
a. I soggetti in gioco	228
b. Il <i>background</i> : interazione fra grazia e libertà nei commenti alle <i>Sententiae</i>	237
V. GRAZIA E LIBERTÀ NELLA <i>COMMEDIA</i>	243
a. Il livello dottrinario del poema: la radice del merito	243
b. Il livello narrativo del poema: il ruolo della libertà del pellegrino	255
VI. IDEA DI PREDESTINAZIONE.....	269
VII. CONCLUSIONE	277
CONCLUSIONI E SVILUPPI	285
BIBLIOGRAFIA.....	288

INTRODUZIONE E STATO DELL'ARTE. IL DIBATTITO CRITICO SU DANTE E LE *SENTENTIAE*

Nel x canto del *Paradiso* Tommaso d'Aquino, sovvenendo liberamente alla sete di conoscenza di Dante riguardo alla «ghirlanda» di anime che «vagheggia» intorno a Beatrice,¹ introduce al pellegrino undici anime (oltre alla propria) di uomini sapienti. Nomi «di una ideale biblioteca del tempo di Dante, cioè degli autori di quei libri che ogni convento o monastero dove fosse uno studio o una scuola possedeva».² A tre di loro Dante dedica – per bocca dell'Aquinate – un numero maggiore di versi: 6 (due terzine) per Salomone e Sigieri di Brabante, 7 per Boezio. Altri quattro – Alberto Magno, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile e Riccardo di San Vittore – meritano una semplice menzione, al massimo un verso. Gli ultimi quattro si collocano in una posizione intermedia, vedendosi assegnato lo spazio di una terzina ciascuno: si tratta di Graziano redattore del *Decretum*, di Dionigi l'Areopagita (ritenuto autore delle apocrife opere di teologia mistica venata di neoplatonismo che tanta fortuna ebbero nel Medioevo), di Paolo Orosio e infine di Pietro Lombardo.³

Riguardo a quest'ultimo, ci viene detto «che con la poverella / offerse a Santa Chiesa suo tesoro». Questo perché in apertura della propria opera di raccolta degli scritti e dei detti dei Padri, le *Sententiae*, Pietro Lombardo così afferma: «Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperula [la poverella di *Lc.* XXI 1-4] in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere et opus ultra vires nostras agere praesumpsimus».⁴

Per la maggior parte delle figure elencate qui e nel canto XII (nella seconda corona di spiriti sapienti) la critica ha offerto una considerevole quantità di studi volti a indagare la

¹ Cfr. *Par.* X, 92-93. Tutte le citazioni del poema sono tratte dall'edizione Petrocchi; si accolgono inoltre alcune modifiche contenute nella *Commedia* commentata da A.M. Chiavacci Leonardi, Bologna, Zanichelli, 1999-2001. Dalla medesima edizione sono tratte le citazioni del commento di Chiavacci.

² A.M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione a Par.* X.

³ Per una accurata rassegna delle anime sapienti del cielo del Sole, e per una completa disamina esegetica dei relativi canti, si veda F. Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Egesi del canto XII del Paradiso*, Firenze, Olschki, 2009.

⁴ Per le citazioni del testo di Pietro Lombardo, e per le ricerche seriali e trasversali di termini all'interno dei testi dei commentatori delle *Sententiae*, si è fatto uso della risorsa online <http://magistersententiarum.com> elaborata dal GRPL (Groupe de Recherche Pierre Lombard), diretto – fra gli altri – da Isabelle Moulin, Michael Caille e Gilles Berceville, e del cui comitato onorario fanno parte Alain de Libera, Philip Rosemann e Ruedi Imbach. Le citazioni integrali dai commenti sono invece tratte dalle edizioni indicate in seguito.

presenza di questo o quell'autore nel pensiero dantesco.⁵ Sulla figura e l'opera di Pietro Lombardo in relazione al pensiero di Dante mancano invece studi sistematici. È quanto segnala Simon Gilson in un suo recente contributo:

Gli studiosi hanno solo parzialmente messo in luce i rapporti tra tali discorsi del *Paradiso* (ma anche un numero di altri passi) e i commenti alle *Sententiae* (e meno ancora hanno segnalato eventuali riscontri con la produzione quodlibetale). Sarebbe auspicabile una disanima di queste relazioni così da poter apprezzare in modo più esatto i vari possibili punti di contatto, gli scarti e le riscritture. Su Dante e le *Sententiae*, oltre alle occasionali annotazioni reperibili nei commenti danteschi (ad es. su *Par.* XIV e XIX) e le *lecturae*, disponiamo solo dello studio (purtroppo di scarso valore scientifico) di M. DA CARBONARA, *Dante e Pier Lombardo* [...]; la «voce» di S. VANNI ROVIGHI *s.v.*, *Lombardo Pietro*, in *Enciclopedia Dantesca*, [...] traccia solo un panorama della sua opera principale senza discutere possibili ricadute sulla *Commedia*. [...] Secondo Giovanni Serravalle, Dante avrebbe perfino commentato le *Sententiae* a Parigi; cfr. *Translatio et commentarium*, Prato, Giachetti, 1891, p. 15: «fuit Bachellarius in Universitate Parisiensi in qua legit Sententias pro forma Magisterii». [...] È cosa risaputa che la familiarità di Dante con i quodlibeta viene affrontata come argomento di grande attualità tra i primi biografi del poeta [...].⁶

Del resto, già Maria Simonelli nell'*Enciclopedia Dantesca*, introducendo il problema delle fonti del *Convivio*, segnalava la necessità per la critica di porre mano a quel patrimonio di opere e raccolte che costituisce il materiale “scolastico” del Basso Medioevo. La studiosa infatti (che, ricordiamolo, scrive negli anni '70) nota che è difficile ricostruire un panorama

⁵ Prescindendo da grandi nomi come Tommaso, Alberto Magno e Bonaventura, che la critica ha ampiamente indagato nel corso di tutto il Novecento, nel corso degli anni sono stati aggiunti altri nomi al novero delle fonti principali di Dante. Per Salomone e la tradizione dei libri sapienziali si vedano: P. Nasti, *Favole d'amore e saver profondo. La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007, e A. Rossini, *Il libro della "Sapienza di Salomone", i "Proverbi" e la ricezione dantesca: un crocevia di testi*, in Id., *Il Dante sapienziale. Dionigi e la bellezza di Beatrice*, Pisa - Roma, Fabrizio Serra, 2009, pp. 43-57; per lo Pseudo Dionigi: innanzitutto la grande messe di studi di Marco Ariani (fra i quali *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne, 2010 e *La luce nel "Paradiso"*, in "Filologia e Critica", 34, 2009, 1, pp. 3-41), quindi D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Firenze, Olschki, 2006; per Riccardo di San Vittore, M. Colombo, *Dai mistici a Dante. Il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987, e M. Mocan, *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella "Commedia" di Dante*, Firenze, Olschki, 2012; per Boezio: L. Lombardo, *Boezio in Dante. La "Consolatio philosophiae" nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013, e I. Sciuto, *La presenza di Boezio nell'opera di Dante*, in *Verità nel tempo. Platonismo, cristianesimo e contemporaneità*, a cura di A. Campodonico, Genova, Il Melangolo, 2004, pp. 103-116; per Sigieri, fra i tanti studi ricordiamo qui A. Gagliardi, *Ulisse e Sigieri di Brabante. Ricerche su Dante*, Catanzaro, Pullano, 1992, e M. Veglia, *Per un'ardita umiltà. L'averroismo di Dante tra Guido Cavalcanti, Sigieri di Brabante e san Francesco d'Assisi*, in "Schede umanistiche", n.s., 14, 2000, 1, pp. 67-106.

⁶ S.A. Gilson, *Appunti metodologici su teologia e scolastica nel Paradiso*, in *Le teologie di Dante*, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015, pp. 99-115: p. 104, n. 12.

accurato delle letture di Dante, e questo anche per il fatto che si è di volta in volta tentato, fra i critici e i filologi danteschi, di riferire i versi del poema al pensiero di singoli autori, in certi casi arrivando anche a forzare il senso del testo stesso. Questo supponeva l'idea che D. potesse avere una conoscenza profonda, quasi memorizzata frase dietro frase, delle maggiori *Summae* filosofiche composte tra il XII e il XIII secolo.

La studiosa sottolineava giustamente un inavvertito sviamento della critica dantesca, specie nei secoli più recenti, per quanto riguarda la ricerca delle fonti dantesche: quello causato dall'idea per cui Dante avrebbe dovuto, per comporre il poema, avere continuamente sottomano, o avere con precisione a mente, la maggior parte delle grandi opere teologiche dei suoi secoli (arrivando fino alla *Summa* di Tommaso), nell'interezza del loro impianto. Cosa difficilmente possibile, ricordando fra le altre cose che la *Commedia* è stata scritta interamente durante l'esilio e le peregrinazioni del poeta.

Sarebbe invece stato necessario rispondere prima alla domanda di come, dove e quando D. avesse letto, studiato, imparato a memoria i testi, invocati come fonte del suo pensiero. D. parla di trenta mesi di studio presso le scuole de li filosofanti (II XII 7). Abbiamo già visto quanto sia difficile determinare, sia pure in maniera approssimativa, quali potessero essere queste scuole e quali i maestri. [...] [Cercando di catalogare il sistema dantesco entro i sistemi filosofici noti], ne è venuta fuori una serie abnorme di autori e di opere, al di sopra quasi di ogni possibilità umana di leggere. Senza contare il fatto che dopo i trenta mesi D. aveva partecipato attivamente alla vita pubblica della propria città, percorrendo il *cursus honorum* fino al culmine del priorato, e che di lì a poco sarebbe stato colpito dalla condanna all'esilio e, di conseguenza, costretto a una vita raminga, inquieta, apparentemente inadatta allo studio metodico e alle intense letture. Eppure il complesso di tali ricerche si dimostra utile a rivelare, anche a un primo colpo d'occhio, più che un preciso indirizzo del pensiero di D., un certo eclettismo. [...] E si può affermare che continuando lo spoglio della Patristica Latina, accanto a un D. tomista, a un D. averroista, bernardino o bonaventuriano, potremmo scoprire un D. vittorino di stretta osservanza (i rapporti con il *Benjamin minor* e il *Benjamin maior* di Riccardo di San Vittore sono talvolta estremamente sconcertanti) o un D. anselmiano e, sempre, un D. agostiniano. È evidente che D. era, e nello stesso tempo, non era tutto questo. Ma dare un elenco esatto, o anche approssimativo, delle letture dantesche al tempo della stesura del *Convivio*, è cosa che supera le nostre attuali possibilità. Il pensiero che D. espone è un pensiero latamente scolastico, senza una precisa coloritura, o, se si vuole, sfumato d'infinita coloriture e, appunto per questo, atto a essere interpretato anche in maniera unilaterale. [...] Ma forse, piuttosto che tentare d'inquadrare il pensiero dantesco in

una precisa corrente filosofica o ricorrere a un solo autore per interpretarlo, la ricerca si presenterebbe più fruttuosa indagando il materiale raccolto nelle sillogi di sentenze, o in quelle specie di enciclopedie del sapere universale che circolavano in Italia ai primi del XIV secolo. Pietro Lombardo e i suoi imitatori, Isidoro di Siviglia, Ugucione da Pisa hanno sicuramente offerto a D. molto più di quanto non si supponga. Inoltre ogni palazzo signoriale, ogni convento possedeva raccolte di quel tipo, e la consultazione non doveva presentare difficoltà. Erano i libri-summa del sapere del tempo; assai più arduo doveva essere il leggere, cioè il possedere o avere sotto mano, opere complete di estensione vastissima che impegnavano i copisti per lunghi e lunghi mesi. Del resto lo stesso uso scolastico della *lectio-comentum* abituava allo stralcio, al passo scelto, alla citazione autorevole.⁷

A fronte di questa necessità rilevata dalla Simonelli, si sono compiuti alcuni passi avanti di recente. Oltre al datato volume di Fra Michele da Carbonara ricordato da Gilson, che esplicita piuttosto superficialmente alcuni spunti da non scartare del tutto,⁸ e all'intervento risalente a qualche decennio fa di Ernesto Parodi in relazione alla prescienza che i dannati hanno del futuro (nel quale vengono citati ampiamente il testo di Pietro Lombardo e i commenti di Bonaventura e di Tommaso),⁹ negli ultimi anni sono stati fatti alcuni interessanti tentativi di indagare il panorama teoretico gravitante attorno alle *Sententiae*. Si tratta per lo più di articoli e interventi (non ci sono ovviamente studi monografici), incentrati attorno a singoli problemi che vengono esaminati alla luce del dibattito coevo a Dante su tali problemi a partire proprio dalle *Sententiae*, da quei passi cioè che affrontano le questioni prese in considerazione. Per fare alcuni esempi: Nicolò Maldina ha indagato il problema della possibilità, per le anime purgatoriali, di *orare pro se e/o pro aliis*, individuando alcuni commenti alle *Sententiae* di matrice francescana quali espressioni di un pensiero affine a quello dantesco in materia;¹⁰ la stessa strada ha seguito (raggiungendo conclusioni simili)

⁷ M. Simonelli, *Convivio*, in ED. Le voci dell'*Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970-1984, sono ora reperibili all'indirizzo http://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca.

Le citazioni proposte da qui in poi sono tratte dall'edizione online.

⁸ M. da Carbonara, *Dante e Pier Lombardo* (*Sent. lib. 4., dist. 43-49*), Città di Castello, Lapi, 1897. Lo studioso, frate cappuccino, confronta alcuni passi danteschi riguardo alla sorte delle anime dei defunti (la risurrezione dei corpi, la tipologia dei tormenti infernali e la qualità della corporeità degli spiriti, la natura della contemplazione divina) con sette distinzioni dal IV libro delle *Sententiae*, mediate in alcuni casi dal commento bonaventuriano.

⁹ E.G. Parodi, *Recensione a G. Surra, Studi su Dante. 1. La Conoscenza del futuro e del presente nei dannati danteschi*, in "Bullettino della Società Dantesca Italiana", n.s., XIX, 1912, pp. 169-183.

¹⁰ N. Maldina, *L' "ars orandi" di Dante e lo "status" teologico delle anime del "Purgatorio"*, in "Italianistica. Rivista di letteratura italiana", 44, 2015, 2, pp. 115-129 [vol. monografico dal titolo: *Nel suo profondo. Miscellanea di studi danteschi (1265-2015)*, a cura di A. Casadei, M. Ciccuto, G. Masi, con la collaborazione di I. Campeggiani].

Sabrina Stroppa, analizzando – in occasione dei racconti di Buonconte da Montefeltro, Jacopo del Cassero e Pia de’ Tolomei – gli orientamenti dottrinali dell’epoca a proposito del pentimento *in articulo mortis*;¹¹ anche Pasquale Porro ha impiegato un metodo di questo tipo in diversi interventi, come ad esempio a proposito della corporeità delle anime di Inferno e Purgatorio.¹² Da ricordare, infine, un contributo di Marco Chiariglione sugli angeli ribelli citati nel terzo canto dell’*Inferno* (il quale si appoggia anche lui, fra gli altri, a Pietro Lombardo e ai suoi commentatori),¹³ e un breve articolo di Vittorio Bartoli che indica il testo delle *Sententiae* (e i commenti di Tommaso e Bonaventura) come spunto per indagare la “pietosa” della *Vita nuova*.¹⁴

Generalmente però, nella critica dantesca il testo di Pietro Lombardo o i commenti alle *Sententiae* vengono proposti di volta in volta singolarmente, come fonti isolate: ma questa modalità rischia di sottrarre i testi a un sistema cui appartenevano, quello del commento, che (come vedremo) era impostato sul metodo del dialogo intertestuale, e che spesso sfociava nell’occasione di dibattiti pubblici, le *disputationes*, i quali a loro volta diventavano anche le modalità principali di fruizione del commento stesso. Per questo, il tema del presente lavoro è il rapporto fra la *Commedia* e le *Sententiae* inteso in senso lato: l’obiettivo è soprattutto affrontare alcuni temi strettamente teologici e rilevanti per il poema, andando a vedere come questi venivano innanzitutto presentati nelle *Sententiae* dal *Magister*, ma verificando in particolar modo come venissero poi discussi e interpretati nei vari commenti al testo lombardiano; con lo scopo non tanto di rinvenire altre filiazioni dirette, in Dante, da Pietro Lombardo rispetto a quelle già evidenziate in passato, quanto di delineare il *background* intellettuale nel quale gli affondi dottrinari della *Commedia* si situavano al momento della scrittura di Dante.¹⁵ Affronteremo argomenti, infatti, che hanno avuto

¹¹ S. Stroppa, “*De his qui in fine poenitent*” (“Purgatorio” V), in “L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, LVI, n.s., 45, 2015, pp. 71-101.

¹² P. Porro, “*Dentro dai fuochi son li spirti*”. Dante, il fuoco infernale e l’escatologia scolastica, in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di M. Lenzi, C.A. Musatti, L. Valente, Roma, Viella, 2013, pp. 229-262. Il passo delle *Sententiae* preso come riferimento è la distinzione XLIV del IV libro, attraverso i commenti di Tommaso, Bonaventura e Alberto Magno. Lo studioso ha elaborato sulla stessa falsariga altri articoli relativi ad altri problemi della teologia dantesca, mettendo a confronto soprattutto i commenti al testo lombardiano di Tommaso, Enrico di Gand ed Egidio Romano: cfr. ad es. P. Porro, “*O predestinazion, quanto remota è la radice tua*”. Il canto XX del Paradiso, in *Lectura Dantis Lupiensis*, Vol. 4-2015, a cura di V. Marucci e V.L. Puccetti, Ravenna, Longo, 2016, pp. 91-114.

¹³ M. Chiariglione, *Gli angeli del «Cattivo coro»*: If. III, 37-42, in “Critica Letteraria”, 32, CXXIV, 2004, 3, pp. 555-578.

¹⁴ V. Bartoli, *Dante e la «pietosa» (VN 24-27): le tre fasi della concupiscenza secondo Pietro Lombardo*, in “Studi Danteschi”, LXXV, 2010, pp. 205-213.

¹⁵ Riportiamo ancora alcune parole dalla voce sul *Convivio* dell’*ED*: «[nel *Convivio*] le citazioni servono a corroborare il ragionamento, a nobilitarlo d’autorità. Spesso la citazione autorevole veniva scritta da D. sotto

come principale sede di approfondimento ed elaborazione proprio i commenti alle *Sententiae*: la conoscenza del dibattito generale, e delle diverse opzioni dottrinali, può far comprendere meglio le scelte ideologiche di Dante in merito. Si tratterà peraltro di argomenti che evidentemente, per la loro natura teologica, non si trovano discussi nei testi filosofici o letterari della classicità.

Per capire quali argomenti andare a trattare in questo modo, fra la tanta teologia presente nel poema, ci avvarremo della ricerca svolta nel primo capitolo, che servirà da base per il lavoro. Verranno innanzitutto riportate, per completezza, le citazioni dirette da parte di Dante di Pietro Lombardo, e anche quei luoghi che sono stati evidenziati come molto vicini al testo del *Magister*. Introdotta la figura del teologo novarese, si affronterà quindi il tema dell'*usus* secondo cui le *Sententiae* erano affrontate e studiate dagli intellettuali nel Medioevo. Infine, verrà condotta una raccolta della maggior parte dei luoghi danteschi per cui la critica ha chiamato in causa le *Sententiae* (intendendo qui l'insieme del testo originale e dei commenti), che verranno raggruppati in alcune macrocategorie, così da individuare piste di ricerca per il presente lavoro e per lavori futuri.

I due capitoli successivi affronteranno due fra le tematiche emerse dalla ricerca del primo capitolo, esaminando il relativo dibattito teologico del secolo XIII (solo in un caso sconfineremo nel XIV secolo), basato principalmente sui commenti alle *Sententiae*. Il secondo capitolo si concentrerà sui canti finali del *Purgatorio*, sul luogo del Paradiso Terrestre (natura e realtà geografica), sui complessi rapporti fra natura e sovrannatura, sul peccato originale (nella sua natura di distruzione nell'uomo della *iustitia originalis*) e su come Dante intenda la redenzione dell'essere umano da parte di Cristo, stabilendo un ponte fra *Purg.* XXXI e *Par.* VII.

Il terzo capitolo, continuando il ragionamento del secondo, sarà incentrato sui canti del cielo di Giove, sul problema della salvezza dei pagani antichi, e sulle profonde interazioni fra grazia, predestinazione divina e libero arbitrio.

l'impulso di un ricordo più o meno lontano; raramente si riscontra esatta. E questo non agevola la ricerca. Inoltre lo scrutatore di fonti non deve mai dimenticare - in sede di analisi testuale - che noi ignoriamo sempre come si presentasse il testo di un qualsiasi autore nel codice che D. aveva avuto la possibilità di leggere o nella raccolta di sentenze da lui consultata. Questa ultima osservazione vale non solo per gli autori classici, ma anche per quelli latamente coevi di D. stesso» (M. Simonelli, *Convivio*, cit.).

CAPITOLO 1

PIETRO LOMBARDO, LE *SENTENTIAE* NELLA CULTURA MEDIEVALE, E LA FORTUNA DELL'OPERA NEI COMMENTI DANTESCHI

Per prima cosa, vorrei passare in rassegna i luoghi danteschi che più stringentemente citano o sembrano citare l'opera di Pietro Lombardo. Quindi, vorrei introdurre e illustrare le modalità di fruizione del testo delle *Sententiae* in epoca medievale, specialmente alla fine del XII secolo. Infine, vorrei delineare organicamente la presenza del testo lombardiano nei commenti danteschi (al poema) dal Trecento al XXI secolo: una rassegna di questo tipo può essere infatti strumento utile per intraprendere delle argomentazioni critiche vere e proprie, evitando banalizzazioni, da un lato, o collegamenti e conclusioni forzati dall'altro.

I. CITAZIONI ESPLICITE NELL'OPERA DANTESCA, E OCCORRENZE LOMBARDIANE NEL COMMENTO ALLE «OPERE MINORI» DI DANTE

Alla voce *Pietro Lombardo* dell'Enciclopedia Dantesca¹ Sofia Vanni Rovighi segnala che Dante cita il teologo novarese due volte nelle sue opere: in *Par.* x 107, al momento della sua apparizione, e in *Mon.* III VII 6, prendendone le distanze riguardo all'opinione del *Magister* per cui Dio in qualche modo delegherebbe il potere di rimettere i peccati con il Battesimo direttamente a uno dei suoi ministri umani.²

In realtà il *Magister* novarese viene citato esplicitamente – o meglio, parafrasato direttamente – anche in un'altra occasione. Nel cielo delle Stelle fisse infatti, al momento di definire che cosa sia la speranza al cospetto dei tre apostoli, Dante presenta proprio la definizione del Lombardo, la formulazione scolastica della virtù in questione: così, la *sententia* lombardiana «Spes est certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus» (*Sent.* III, XXVI 1) viene echeggiata in questo modo:

«Spene», diss'io, «è uno attender certo

¹ S. Vanni Rovighi, *Lombardo Pietro*, in *ED*.

² Nell'*Introduzione* alla sua edizione della *Monarchia*, Pio Gaia segnala che «fra gli scrittori recenti, Dante riserva una citazione ciascuno a Averroè (I III 9), Tommaso (II IV 1-3), Pier Lombardo (il *Magister* di III VII 6; un'*authoritas* in questo caso negativa, perché se ne contesta un'affermazione) e all'anonimo *Magister sex principiorum* (I II 4)» (*Le opere minori di Dante Alighieri*, vol. 2, *Il Convivio; Epistole; Monarchia e Questio de aqua et terra*, [II Convivio] a cura di F. Chiappelli ed E. Fenzi; [Epistole] a cura di A. Jacomuzzi; [Monarchia e Questio de aqua et terra] a cura di P. Gaia, Torino, UTET, 1986, p. LXXII).

de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto»

(Par. XXV, 67-69)

La definizione del Lombardo è ricordata anche da Tommaso in *S.T.*, II-II, q. 18, a. 4, *contra*; ma il fatto che la definizione risalga decisamente alle *Sententiae* è provato dalla situazione in cui viene pronunciata, che ricalca evidentemente l'esame per il baccellierato sentenziario (di cui parleremo tra poco), o comunque una circostanza scolastico-universitaria in senso stretto: dal paragone «Sì come il baccialier s'arma...» di Par. XXIV 46, all'altro di Par. XXV 64 «Come discente ch'a dottor seconda / pronto e libente in quel ch'elli è esperto...».

Fin qui relativamente alle sole citazioni esplicite nelle opere di Dante. La risorsa online *Dantesources* – *Per una enciclopedia dantesca digitale*, relativa alle altre opere dantesche rispetto alla *Commedia*, segnala il ricorso al testo di Pietro Lombardo in 7 occasioni negli scritti del poeta fiorentino. Per prima cosa, è segnalata una “concordanza generica” per *Conv.* II v 1, riguardo alla definizione di Maria come «figlia di Ioacchino e d'Adam» (ma il passo lombardiano non è indicato esplicitamente).

Abbiamo invece 4 segnalazioni di “concordanze stringenti” nel *De vulgari eloquentia*. La prima per I II 6, dove l'interpretazione che Dante offre rispetto al comunicare con parole del serpente che tentò Eva e dell'asina di Balaam (il demonio e un angelo, rispettivamente, furono coloro che permisero loro di parlare) è accennata nella Bibbia, ripresa da Agostino e diffusa definitivamente attraverso *Sent.* II XXI 4, come nota anche Enrico Fenzi nella sua edizione.³ Il secondo rimando alle *Sententiae*, in particolare alle celebri distinzioni XXXV-XLI del I libro sull'essenza di Dio e gli attributi divini, è offerto riguardo a *De vulg. el.* I v 2, in particolare a una riga in cui Dante ricorda che in Dio, *scire* e *prescire* sono la stessa cosa, coincidono. Il paragrafo immediatamente successivo (I v 3) ospita un passaggio del discorso dantesco a proposito del dubbio circa il “luogo” della pronuncia della prima parola da parte dell'uomo (fuori o dentro il Paradiso Terrestre?), ed è occasione di rimando a *Sent.* II XVII 4, dove si afferma che l'uomo è stato creato fuori dal Paradiso Terrestre e solo

³ *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, vol. 3 della *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, Roma, Salerno, 2012, *ad loc.* Nell'edizione di Cecchin si riporta il paragrafo 2 della stessa distinzione lombardiana XXI nel secondo libro (cfr. *Le opere minori di Dante Alighieri*, vol. 1, *Vita nuova; De vulgari eloquentia; Rime; Ecloghe*, a cura di G. Bárberi-Squarotti et alii, [De vulgari eloquentia] a cura di S. Cecchin, Torino, UTET, 1983, *ad loc.*).

successivamente posto in esso. Il quarto passaggio per cui le *Sententiae* sono segnalate come “concordanza stringente” è *De vulg. el.* I IX 10, ma il passo di Pietro Lombardo non è indicato. Enrico Fenzi, nella sua edizione del *De vulgari*, cita le *Sententiae* come possibile fonte di Dante altre 4 volte, oltre al già citato segmento relativo al serpente e all’asina di Balaam: a I II 3; a I II 4 (riguardo agli angeli ribelli); a I V 2, in accordo con Cecchin e quasi in accordo con *Dantesources* (siamo al paragrafo precedente), citando *Sent.* I XXXV 7 sulla prescienza divina; a I VIII 1, segnalando che l’immagine dell’Oriente come culla dell’umanità, presente nell’Agostino del *De Genesi ad Litteram*, era conosciuta anche via Pietro Lombardo, che la riporta in *Sent.* II XVII 5 (la segnalazione è offerta anche da Cecchin). Rimane da ricordare una segnalazione di Cecchin per I IV 2, a proposito del peccato di Adamo ed Eva come peccato di superbia, che richiama *Sent.* II XXII.

Nella *Monarchia*, oltre al passo già menzionato in cui Pietro Lombardo è evocato espressamente, Tabarroni e Chiesa riportano nelle note che è tramite *Sent.* I III 2 che la teologia scolastica ha assimilato la dottrina agostiniana riguardo all’uomo creato «a immagine e somiglianza di Dio», dottrina esposta fra le righe da Dante in *Mon.* I VIII 2. *A latere*, si può anche ricordare che nella *Reprobatione* al trattato dantesco di Guido Vernani, inserita in appendice al volume Tabarroni-Chiesa, si fa riferimento alla distinzione XLVI del I libro delle *Sententiae* come *locus* privilegiato scelto da tutti i grandi maestri per discutere della natura della volontà divina.⁴

Dantesources richiama infine *Sent.* II XVII 5 per *Rime* XLVII («Tre donne intorno al cor»), riguardo alla posizione e alla latitudine del Paradiso Terrestre.

I riscontri appena elencati rappresentano un primissimo passo verso la scelta di temi e argomenti che verranno presi in esame nel prosieguo del lavoro, facendo emergere quali potessero essere alcuni dei luoghi lombardiani più presenti alla mente di Dante. Riprenderemo e discuteremo utilmente queste segnalazioni al termine del capitolo.

II. PIETRO LOMBARDO E LA FORTUNA DELLE *SENTENTIAE* NEL BASSO MEDIOEVO

Quanto abbiamo detto adesso vale per le opere di Dante diverse dal poema e, soprattutto, per Pietro Lombardo e il *Liber Sententiarum* in senso stretto. Ma sappiamo che le modalità di fruizione del testo in questione erano piuttosto complesse all’epoca di Dante, essendo una

⁴ D. Alighieri, *Monarchia. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante. Volume IV*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Roma, Salerno, 2013, pp. 317-389. Tutte le citazioni della *Monarchia* sono tratte da questa edizione.

delle opere cardine della teologia scolastica. Sarà bene dunque ripercorrere brevemente la fortuna delle *Sententiae* in epoca medioevale.

Pietro Lombardo nasce a Novara tra il 1095 e il 1100. Delle sue origini e dei suoi primi anni di vita sappiamo poco o nulla; sappiamo però che, arrivato a San Vittore a Parigi verso il 1134 con una lettera di raccomandazione di Bernardo di Chiaravalle, che aveva provveduto ai suoi studi fino a quel momento, egli diventa canonico di Notre-Dame nel 1145, quindi viene nominato vescovo di Parigi nel 1159, un anno prima della sua morte.⁵ Pietro Lombardo comincia a mettere mano alla sua opera più importante forse già attorno al 1139, per concluderla definitivamente verso il 1158.⁶ L'obiettivo dichiarato è sistematizzare la dottrina e i detti dei Padri (le *sententiae*, appunto),⁷ non solo organizzandoli secondo un ordine ben preciso,⁸ ma indagando attraverso l'esercizio della *ratio* come le varie *sententiae* risultino inevitabilmente, anche quando discordanti in alcuni punti, «*diversae sed non adversae*».⁹ La fonte principale¹⁰ risulta senz'altro Agostino (attorno alle 1000 citazioni), il cui pensiero attraversa decisamente tutta l'opera, oltre a informarne la struttura. In aggiunta al vescovo d'Ipbona, le fonti del teologo novarese annoverano fra i padri latini Ambrogio, Ilario di Poitiers, Gregorio Magno, Girolamo, Isidoro di Siviglia, Beda, Cassiodoro, Cipriano, Boezio; fra i padri greci Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo, Origene, lo pseudo-Dionigi e altri minori. Tra le fonti più vicine all'autore vanno senz'altro menzionati la *Glossa ordinaria*, Ugo di San Vittore, Abelardo, Bernardo di Chiaravalle e il *Decretum* di Graziano.¹¹ Il Medioevo non era nuovo a tentativi di questo genere: già dalla fine del V secolo esistevano raccolte di *Sententiae*, modellati sui primitivi

⁵ Per la biografia di Pietro Lombardo vedi la sezione iniziale di M.L. Colish, *Peter Lombard*, Leiden, Brill, 1994, vol. 1, pp. 15-32.

⁶ La datazione è incerta, la critica oscilla fra due possibili date: il 1150-1151 e il 1157-1158 (cfr. A. Ghisalberti, *Auctoritas e inquisitio veritatis. Pietro Lombardo e l'evoluzione della teologia nel secolo XII*, in *Pietro Lombardo. Atti del 43mo Convegno storico internazionale. Todi, 8-10 ottobre 2006*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007, pp. 1-22: p. 8).

⁷ «Nei manuali di dialettica tardo-antichi e altomedievali, *sententia* ricorre per indicare ogni *affermazione* espressa in forma di *proposizione semantica*, ossia *significante*, e *apofantica*, cioè tale da poter essere fatta oggetto di una valutazione critica per affermarne o negarne il contenuto» (G. D'Onofrio, *La poverella e il suo tesoro: Pietro Lombardo teologo*, in *Pietro Lombardo. Atti del 43mo Convegno storico internazionale*, cit., pp. 241-287: p. 257).

⁸ Le *Sententiae*, secondo l'affermazione agostiniana riportata nella dist. I del II libro, si occupano degli *esseri* (o delle *cose*), e dei *segni*. Gli *esseri* si dividono in tre gruppi, corrispondenti a tre sezioni dei quattro libri: quelli che sono oggetto di godimento (le persone della Trinità, coi loro attributi), quelli oggetto di uso (il mondo e le creature in esso contenute), e quelli che godono e usano (gli angeli e gli uomini). I *segni* invece, oggetto di indagine di buona parte del IV libro, sono i sacramenti.

⁹ Citato in L. Ott, *Pietro Lombardo: personalità e opera*, in *Miscellanea lombardiana*, a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, Novara, Istituto geografico DeAgostini, 1957, pp. 11-23: p. 16.

¹⁰ Sulle fonti cfr. *ibidem*, p. 17.

¹¹ G. Le Bras, *Pierre Lombard, prince du droit canon*, in *Miscellanea lombardiana*, cit., pp. 245-252.

florilegia, e Abelardo inaugura poco prima di Pietro Lombardo (influenzandone i procedimenti) il metodo dialettico del *Sic et non*.¹² Pietro tuttavia mostra un equilibrio e una capacità di discrezione nell'uso e nel bilanciamento della *ratio* da una parte, e delle *auctoritates Patrum* dall'altra, che ne fanno subito il modello indiscusso dell'*inquisitio* razionale in ambito teologico,¹³ nonché il punto di riferimento della teologia ufficiale fino agli albori del XV secolo.

Per ragioni su cui la critica moderna ancora dibatte,¹⁴ dopo la solenne investitura del IV Concilio Lateranense nel 1215 e il "trionfo" su Gioacchino da Fiore il *Liber sententiarum* viene introdotto come testo di riferimento nel percorso universitario. Nello stesso periodo Alessandro di Hales, poco dopo il primo vero e proprio commento alle *Sententiae* elaborato da Stefano Langton,¹⁵ divide il testo lombardiano in "distinzioni", ed elabora il metodo cosiddetto della *lectura artificialis*: da semplice testo da commentare e postillare, le *Sententiae* diventano oggetto di *quaestiones*, occasione e punto di partenza per nuovi percorsi e per l'affronto di nuovi problemi, assenti nel testo di partenza.¹⁶

Il commento alle *Sententiae* diventa in pochi anni un vero e proprio passaggio obbligato nel *cursus* universitario: a Parigi, e poi nelle varie università europee, gli studenti divenuti baccellieri sono chiamati a confrontarsi con la lettura della Bibbia (*baccalarii biblici*) e con il commento, appunto, al testo di Pietro Lombardo (*baccalarii sententiarum*); una volta divenuti

¹² Cfr. S.J. Curtis, *Peter Lombard: a Pioneer in Educational Method*, in *Miscellanea lombardiana*, cit., pp. 265-273.

¹³ «Ci si chiedeva se la *ratio*, con il suo ricorso alle arti del trivium, preziose nel costruire un metodo grammaticale e dialettico, possa o debba contribuire all'analisi e chiarificazione del dato rivelato, e con quale ruolo nel lavoro del teologo. E d'altro canto ci si interrogava sulla portata delle autorità: erano da considerarsi sufficienti l'accettare le autorità e il credere alla dottrina rivelata, o non c'era forse il bisogno di ulteriori argomenti e approfondimenti, che la fede del credente da sola non riesce a produrre?» (A. Ghisalberti, *Auctoritas e inquisitio veritatis*, cit., p. 3).

¹⁴ Inos Biffi, nell'*Introduzione* all'edizione del *Commento* di Tommaso, presenta e affronta il dibattito riguardo alla reale originalità (o meno) dell'esposizione e dell'elaborazione dottrinale di Pietro Lombardo (cfr. I. Biffi, *Introduzione generale*, in Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (con testo integrale di Pietro Lombardo)*, Bologna, ESD, 2001-2002, vol. I, pp. 5-87: pp. 16-35).

¹⁵ Cfr. M. Colish, *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary to the Summa: Parisian Theology, 1130-1215*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993*, ed. par J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, 1994, pp. 9-29: pp. 24-27. Prima di Stefano Langton esistevano solo glosse particolari e strumenti ausiliari alla lettura delle *Sententiae*, non commenti strutturati.

¹⁶ Cfr. G. Geenen, *Les «Sentences» de Pierre Lombard dans la «Somme» de S. Thomas*, in *Miscellanea lombardiana*, pp. 295-304: pp. 295-296. Nell'intervento sopra citato, Giulio D'Onofrio conclude affermando che lo sviluppo dottrinale intrapreso dai commenti alle *Sententiae* nei decenni successivi al 1215 è implicato nell'opera stessa di Pietro Lombardo: se questa, di contro a quanti vogliono il novarese un semplice compilatore e ordinatore di opere altrui, è «una delle prime, e comunque tra le più efficaci testimonianze» del passaggio «dall'analisi del singolo *vocabulum* [tipica della teologia altomedievale] a quella delle espressioni semantiche complesse [fondamento della teologia dal XII secolo in poi]» (p. 267), allora i commentatori successivi non faranno altro, più o meno implicitamente, che assumere questa sfida e proseguirla, ampliando la galassia delle conoscenze teologiche nella consapevolezza dello stretto legame vigente fra di esse. Per la disamina completa del problema e alcuni esempi, è consigliabile ripercorrere per intero G. D'Onofrio, *La poverella e il suo tesoro*, cit.

baccalarii formati possono partecipare alle dispute, in attesa di ricevere il titolo di *magistri* o *doctores*.¹⁷ Ma la lezione interna al percorso universitario era, per quanto riguarda le *Sententiae*, solo occasione di un primo approccio, quasi esclusivamente conoscitivo: ad esse sembra fosse dedicato più che altro il *legere extraordinarie* (detto anche *cursorie*), lettura superficiale, affidata ai baccellieri e limitata alla spiegazione del testo, mentre alla Bibbia veniva frequentemente dedicato il *legere ordinarie* dei *magistri* o dei *lectores* degli *studia* degli ordini mendicanti.¹⁸ D'altra parte, è anche vero che le Sentenze sollecitavano, molto più che la Scrittura, l'affronto di temi dottrinali da un lato, e dall'altro – con la diffusione dei testi aristotelici nel corso del XIII secolo – l'analisi di problemi logici e filosofici:¹⁹ se a Parigi si rende necessario esplicitare l'obbligo di attenersi strettamente, commentando Pietro Lombardo, a problemi teologici, dottrinali e morali, è il segno che sono anni in cui la filosofia rischia sempre di più di soppiantare la teologia. Stesso valore documentario ha la ben nota *lamentatio* di Ruggero Bacone, a proposito di quanti fra i teologi privilegiano ormai solamente le *Sententiae* e le disquisizioni filosofiche a scapito dello studio della Scrittura.

a. Il 'commento secolare' alle *Sententiae*

Arriviamo così al cuore della questione: il nome di Pietro Lombardo, sistematore di *auctoritates* divenuto egli stesso fonte di *auctoritas* con le sue *Sententiae*, richiama inevitabilmente un complesso sistema teoretico, di pensatori e idee che negli anni di formazione di Dante si poneva, oltre che come base fondante della teologia coeva, come fondamentale mediazione dei temi presentati e affrontati nel *Liber sententiarum*.

Il primo nucleo di sviluppo teoretico attorno alle *Sententiae* che si vorrebbe prendere in esame per quanto riguarda la presenza di Pietro Lombardo nella *Commedia* è formato dai commenti sistematici dei teologi dei secoli XIII e XIV, nati inizialmente da lezioni universitarie e poi divenuti vere e proprie opere di analisi filosofica e teologica.

Si tratta di un genere la cui struttura si modifica a partire dalla metà del XIII secolo e nei circa cento anni successivi. Bonaventura e Tommaso concludono i propri commenti negli stessi anni, fra il 1256 e il 1257. Bonaventura rielabora in tre o quattro anni le lezioni tenute nel biennio 1250-1252, mentre il periodo di lezioni di Tommaso e di gestazione dell'opera

¹⁷ Per un'approfondita indagine sui termini dell'insegnamento universitario si veda O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII siècle*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987.

¹⁸ Cfr. A. Maierù, *University Training in Medieval Europe*, Leiden, Brill, 1994.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 22ss.

va dal 1252 al 1256. I due commenti procedono nello stesso modo: questioni brevi, incentrate su un solo argomento (o al massimo due), e un percorso che segue il testo del Lombardo distinzione per distinzione. Si arriverà a Duns Scoto e ai commentatori dei primi due decenni del XIV secolo, i quali nelle proprie *quaestiones* selezionano dei problemi (“prelevando” suggerimenti anche da più distinzioni) e li esaminano a fondo, tenendo conto delle tematiche teologiche più recenti e dibattute.²⁰ Nel mezzo, si susseguono numerosi commenti per così dire “ufficiali”, sempre redatti da figure di spicco della teologia del XIII secolo. Gli esiti più interessanti si hanno specialmente all’interno degli ordini mendicanti, e l’esegesi del testo lombardiano diventa il campo su cui si scontrano le diverse concezioni della corrente francescana e di quella domenicana a proposito di temi come il rapporto fra intelletto e volontà, la visione finale di Dio da parte dell’anima umana, la relazione tra filosofia e teologia. Negli anni immediatamente successivi ai commenti di Tommaso e Bonaventura troviamo domenicani come Pietro di Tarantasia e Bombologno da Bologna; a partire dagli anni ‘70 comincia la fioritura di commenti di matrice francescana, a partire da Gualtiero di Bruges e da Giovanni Peckham (che legge a Parigi e poi a Oxford, una volta divenuto arcivescovo di Canterbury), per arrivare all’inglese Riccardo di Mediavilla, che redige la prima versione del suo commento fra il 1278 e il 1280 e che mostra influenze sia bonaventuriane che tommasiane. Nell’ultimo ventennio del secolo abbiamo da parte domenicana il commento di Giovanni da Parigi (Jean Quidort), redatto negli anni ‘90, e da parte francescana l’opera di Guglielmo di Ware (maestro di Duns Scoto) e le *Quaestiones* di Pietro di Giovanni Olivi, importante per il pensiero dantesco in quanto, com’è noto, *lector* a Santa Croce sul finire degli anni ‘80. Questo per citarne solo alcuni. Al di fuori di queste due imponenti correnti, incontriamo le opere sulle *Sententiae* di due grandi maestri quali Enrico di Gand e Egidio Romano. Ma il lavoro di scoperta dei commenti alla somma di Pietro Lombardo è ancora *in fieri*, con nomi di commentatori che continuano ad emergere negli ultimi anni e i cui lavori sono ancora inediti.²¹ Riprendendo a questo punto il filo legato alle opere minori di Dante, bisogna notare che negli ultimi decenni la critica ha iniziato a servirsi proprio di alcuni commenti alle *Sententiae* come fonti dirette o comunque repertori di idee vicine a quelle del poeta, conseguentemente

²⁰ R.L. Friedman, *Peter Lombard and the Development of the Sentences Commentary in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in *Pietro Lombardo. Atti del 43mo Convegno storico internazionale*, cit., pp. 459-478.

²¹ Una rassegna accurata delle opere edite e della situazione attuale a proposito dei commenti alle *Sententiae* è reperibile in R.L. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General trends, the impact of the religious orders, and the text case of Predestination*, in *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. I, Leiden, Brill, 2002, pp. 41-128.

all'acquisizione dell'idea che il testo lombardiano nel tardo XIII secolo è effettivamente terreno di fioritura ed evoluzione dottrinale e teologica, in particolare attraverso i commenti. Ed evidentemente le occorrenze in Dante si contano, in questo caso, in un numero considerevolmente superiore alle allegazioni legate all'opera del Lombardo presa in sé: *Dantesources* ad esempio riporta 4 occorrenze dal commento di Bonaventura, 20 dal commento di Tommaso d'Aquino (di cui 17 nel *De vulgari eloquentia*), 1 dal commento di Alberto Magno, uno dall'esegesi di Giovanni di Parigi (i cui manoscritti sappiamo essere stati proprietà di Remigio de' Girolami)²² e una dalla *Summa super quattuor libros sententiarum* di Guglielmo d'Auxerre. E anche Pio Gaia, giunto a commentare la celebre definizione del libero arbitrio riportata nella *Monarchia* («liberum de voluntate iudicium», I XII 2), esplicita opportunamente che la formula, coniata da Boezio, deve la sua fortuna a *Sent.* II XXV; il curatore espone poi una piccola rassegna di commenti alle *Sententiae* per illustrare l'argomento, da Tommaso a Riccardo di Mediavilla a Egidio Romano.²³

b. *Lectio e disputatio*

L'altro filone che è ancora per gran parte da esplorare, per quanto riguarda la formazione culturale e i riferimenti teoretici di Dante, è il vasto e complesso ambito delle *lectiones* e delle *disputationes* negli studia fiorentini di fine XIII secolo. È una strada che la critica ha cominciato ad imboccare solo di recente, anche a motivo della difficile reperibilità dei documenti.

Com'è noto, nel percorso universitario del Basso Medioevo la *disputatio*, successiva alla *lectio* in aula, è un metodo d'insegnamento e di ricerca, una tecnica d'esame e una forma di esercizio.²⁴ Attraverso il confronto dei tre protagonisti, l'*opponens*, il *respondens* e il *magister*, la cultura medioevale in qualche modo “mette in scena” il fondamentale assunto per cui nel percorso di conoscenza la relazione e l'amicizia svolgono un ruolo fondamentale: non si tratta semplicemente di mettersi d'accordo, ma di camminare insieme verso la verità.²⁵ La *disputatio* ancora, oltre a costituire occasione di nuove scoperte e nuove conquiste di pensiero (una volta che il maestro dia la sua *determinatio*), ha anche uno scopo

²² Cfr. E. Panella, *I quodlibeti di Remigio dei Girolami*, in “Memorie domenicane”, 100, n.s., XIV, 1983 (volume monografico dal titolo: *Insegnamento e riforma nell'ordine domenicano*), pp. 1-149: pp. 4-11.

²³ *Le opere minori di Dante Alighieri*, vol. 2, cit., ad loc.

²⁴ Cfr. B. Sère, *La disputatio dans l'université médiévale, esquisse d'un usage public du raisonnement?*, in *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, éd. P. Boucheron et N. Offenstadt, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 251-275.

²⁵ Cfr. la citazione di Alberto Magno riportata in ivi, p. 257.

eminentemente formativo: è non solo insegnamento di contenuti, ma anche comunicazione del metodo per conquistarli; essa insegna l'uso della ragione e della dialettica, ed è possibilità di istruzione pubblica; in alcuni casi, conduce il maestro a rivedere le sue opinioni.²⁶ In molti casi il dibattito avvenuto in occasione della *disputatio* è messo per iscritto tramite appunti, in quelle che vengono definite *reportationes*:²⁷ quest'ultime possono evolversi, una volta riviste dal *magister*, in *quaestiones* scritte, vero e proprio genere letterario a sé stante.²⁸

Questo sistema, strutturatosi all'Università di Parigi, è presto acquisito dalle altre università e dagli *studia* degli ordini religiosi, *in primis* gli ordini mendicanti.²⁹ Anche la *disputatio* diventa parte integrante del percorso di formazione nelle scuole dei mendicanti: la disputa ordinaria è obbligatoria per tutti i *lectores*, mentre la disputa *de quolibet* è affidata ad alcuni momenti precisi, e permessa solo ai maestri in teologia (che abbiano cioè superato un esame commentando due distinzioni delle *Sententiae*) o ai *lectores* che abbiano l'autorizzazione.³⁰

L'importanza di questa imponente tradizione per il nostro lavoro è duplice. Innanzitutto, perché i testi base attorno cui si strutturano i problemi dibattuti nelle *disputationes* sono essenzialmente i due testi di riferimento delle lezioni per tutto il XIII secolo, e cioè la Scrittura e le *Sententiae* di Pietro Lombardo. Le *disputationes* infatti, pur assumendo in breve tempo struttura autonoma, sono comunque finalizzate ad approfondire e “determinare” le *quaestiones* a cui abbiamo già accennato e che la *lectio* e il commento ai testi scolastici ha suscitato:³¹ e fino a XIV secolo inoltrato sappiamo che i testi

²⁶ Sulla *disputatio* imprescindibili a oggi i lavori di Olga Weijers: *La disputatio à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995; e *La disputatio dans les Facultés des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2002.

²⁷ Sulla *reportatio* e sulle *quaestiones*, si veda almeno J. Hamesse, *Reportatio et transmission de textes*, in *The editing of theological and philosophical texts*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986, pp. 11-34.

²⁸ Da qui il titolo di *Quaestiones* per i commenti di personaggi come Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto ecc.

²⁹ Cfr. la traiettoria delineata in A. Maierù, *University Training in Medieval Europe*, cit.

³⁰ Sull'evoluzione del sistema degli *studia* e delle *scholae* nell'ordine domenicano si cfr. L. Cinelli, *L'ordine dei predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)*, in *L'ordine dei predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa e M. Rainini, Bari-Roma, Laterza, 2016, pp. 278-303.

³¹ «The commentaries the lectures contained were themselves generators of questions, and it became normal practice to handle these in sessions of more or less formal *disputatio*, which had its rules of procedures» (G.R. Evans, *Theology: the vocabulary of teaching and research 1300-1600: words and concepts*, in *Vocabulary of teaching and research between Middle Ages and Renaissance: proceedings of the Colloquium. London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, ed. by O. Weijers, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 118-133: p. 123. Interessanti sono anche i casi delle cosiddette *quaestiones collative* e delle *disputationes Sorbonice*, che in regola prevedono che i temi da dibattersi siano da ricavare direttamente dalle *Sententiae*. Si tratta di un genere che a Parigi si presenta come già riconosciuto e adottato all'inizio del XIV secolo: ma non mi sembra si sia ancora in grado di riconoscerne la presenza negli *studia* italiani di fine XIII secolo (cfr. O. Weijers, *Queritur utrum. Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 47-49).

di riferimento per i *lectores* rimarranno la Bibbia e le *Sententiae*,³² mentre Tommaso è introdotto nel curriculum domenicano solo nel 1313, e comunque come sussidio per commentare Pietro Lombardo.³³ Allo stato attuale delle ricerche inoltre è noto che le dispute tenute negli *studia* minoritici, anche le cosiddette “quodlibetali”, erano legate in grado estremamente maggiore agli argomenti delle lezioni di teologia, per via dell’ambiente più ristretto e del più diretto rapporto fra maestro e studenti, di quanto non accadesse invece nelle università:³⁴

La *quodlibetalis* permetteva alla discussione di travalicare le mura delle istituzioni e di trasformare la pratica disputatoria in una sorta di cerimonia pubblica. In un certo senso, potremmo dire che [...] la *quodlibetalis* costituisce il secondo corno della comunicazione teologica e biblica, essendo il primo costituito dai sermoni.³⁵

In secondo luogo, il campo delle *disputationes* è importante per il nostro studio perché queste ultime erano proprio le occasioni principali di apprendimento per quanti, fra i secolari, si volessero avvicinare al deposito culturale degli *studia* e delle *scholae* degli ordini mendicanti. Se i capitoli provinciali inibiscono la *lectio* filosofica ai secolari, la *lectio* teologica e le dispute (anche le dispute *de quolibet*) avvenivano non di rado alla presenza di frati, secolari, chierici e religiosi di vari ordini.³⁶ È impossibile non ritornare sull’arcinoto passo del *Convivio*, sul quale si sono scritte numerose pagine critiche, nel quale Dante afferma di

³² A Perugia, nel 1308, il capitolo provinciale dei domenicani ancora prescrive ai baccellieri e ai *lectores* di attenersi alle *Sententiae* e di non prendere come riferimento la *Summa* di Tommaso, come evidentemente qualche “coraggioso” cominciava a fare: cfr. E. Panella O.P., “Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti” (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio e predicatio*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a cura di F. Amerini, Firenze, Zella, 2008, pp. 115-131: p. 124.

³³ Cfr. M. Mulchahey, *The Rôle of the Conventual Schola in Early Dominican Education*, in *Studio et studia. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 2001*, Spoleto, CISAM, 2002, pp. 117-150: p. 135.

³⁴ «In contrast with the situation implied by the Parisian *quodlibeta*, a Franciscan lector did not face university colleagues and their students. The small group of pupils (not more than a dozen) following his classes in the *stadium generale* made up the main part of the learned audience that was most likely to raise questions during a *quodlibet*. This is why some of these disputations show strong signs of connection with the teaching delivered throughout the year. [...] [Se I maestri, nelle *reportationes* dei *quodlibeta*, fanno riferimento a quanto detto a lezione], this was not a way to escape a difficulty, but rather a sign that those questioners were seeking further explanation on issues already touched upon by the teacher» (S. Piron, *Franciscan quodlibeta In Southern Studia and At Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. by C. Schabel, Leiden, Brill, 2006, pp. 403-438: pp. 433-434).

³⁵ A. Pegoretti, «Nelle scuole delli religiosi»: materiali per Santa Croce nell’età di Dante, in “L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, LVIII, n.s., 50, 2017, pp. 5-55: p. 14.

³⁶ Sylvain Piron nota che la partecipazione dei laici istruiti alle dispute «would make these public disputations important events of civic life. [...] More than the University of Paris, which proved quite hostile to them, the mendicant *studia* would have been a friendlier setting for an encounter between people of different cultural backgrounds» (Ivi, p. 435.)

essersi recato «là dov'ella [la filosofia] si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti».³⁷ Anna Pegoretti ha di recente dimostrato l'ampiezza lessicale che il termine *filosofanti* possiede nella tradizione medievale, e come sia probabilmente riduttivo vederlo in contrapposizione a «li religiosi» e limitarne il riferimento a «i filosofi pagani ebrei o musulmani, con esclusione dei padri della chiesa e dei pensatori cristiani (li religiosi), quei filosofi “minori” cioè, di solito aristotelici, con i quali D. entrò in contatto durante la sua giovinezza».³⁸ È forse più giusto considerare il termine *dispute* come riferito alla seconda delle tre aree didattiche, distinte e complementari, in cui si strutturava l'attività delle scuole degli *studia*: *lectio*, *disputatio* e *predicatio*.³⁹

c. La formazione di Dante

Riguardo alla fruizione del testo delle *Sententiae* occorre quindi chiedersi quali scuole ha frequentato Dante, e in quali momenti. Quali testi ha potuto consultare e quali maestri ha ascoltato e seguito nel commento al testo lombardiano? Sono domande che la critica ha cominciato ad affrontare negli ultimi decenni: fra i primi, Davis – nel suo ancor oggi imprescindibile contributo – segnalava la presenza a Firenze di maestri francescani come Gerardo da Prato, Giovanni da Castelvechio e Iacopo del Mugello, i quali commentano le *Sententiae* ispirandosi per lo più all'opera di Bonaventura, fino a figure come Pietro di Giovanni Olivi (i cui possibili influssi sul pensiero dantesco sono sempre più segnalati, anche se non sempre appropriatamente)⁴⁰ e Ubertino da Casale;⁴¹ da parte domenicana,

³⁷ Tutte le citazioni del *Convivio* sono tratte dall'edizione curata da Fioravanti, e contenuta in D. Alighieri, *Opere*. Vol. 2: *Convivio; Monarchia; Epistole; Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori-I Meridiani, 2014, pp. 3-80. Sull'affermazione dantesca, oltre agli studi che verranno segnalati più avanti vedi S. Vanni Rovighi, *Le “disputazioni de li filosofanti”*, in Ead., *Studi di filosofia medievale. I. Da Sant'Agostino al XII secolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, pp. 245-259; e E. Verdone, *I “philosophantes” e il superamento del limite. Alcune ipotesi*, in “Schede Medievali”, LII, 2014, pp. 397-406.

³⁸ *Filosofante*, voce non firmata nell'*Enciclopedia dantesca*, 1970. Cfr. A. Pegoretti, *Filosofanti*, in “Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio”, 2, 2015, pp. 11-70

³⁹ Cfr. E. Panella O.P., “*Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti*”, cit.

⁴⁰ Cfr. per esempio: V. Stanley Benfell III, *Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse*, in *Dante and the Franciscans*, a cura di S. Casciani, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-50

⁴¹ C.T. Davis, *Education in Dante's Florence*, in “Speculum”, 40 (1965), 3, pp. 415-435 (poi in trad. it. in: C.T. Davis, *L'Italia di Dante*, trad. di R. Librandi, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 135-166). Com'è noto, Davis conclude equilibratamente evidenziando nell'orientamento dantesco un'influenza complementare di pensiero francescano e pensiero domenicano.

impossibile non ricordare almeno fra Remigio de' Girolami,⁴² la cui opera è stata ampiamente arata dagli studi di Emilio Panella.⁴³

Per quanto riguarda la questione dei manoscritti effettivamente reperibili nelle biblioteche fiorentine di fine XIII secolo, le ricerche, benché cospicue, non hanno ancora permesso di arrivare a molte certezze, data la lacunosa situazione degli inventari medievali (soprattutto quelli delle biblioteche degli ordini mendicanti). Gli unici studi su cui possiamo appoggiarci per provare a capire cosa delle *Sententiae* e dei relativi commenti Dante potesse leggere (oltre che ascoltare) sono quelli che ricostruiscono l'ipotetico patrimonio di biblioteche come quelle di Santa Croce o Santa Maria Novella spingendosi fino all'inizio del XIV secolo, e avanzando solo supposizioni per i decenni precedenti; in alcuni casi proprio per tentare una sempre parziale ricostruzione della formazione dantesca. Così, per esempio, Charles T. Davis affronta il tema della primissima collezione di libri di Santa Croce:

What was the emphasis of this collection? The surviving S. Croce manuscripts written around 1300 or earlier give the impression that it contained very few secular or pagan authors and that its main strength was in traditional and scholastic theology: works of the Fathers, saints' lives, commentaries on books of the Bible, *Peter Lombard's Sentences with various commentaries*, other scholastic treatises, devotional manuals, and also the logical works of Porphyry, Boethius, and Aristotle and various texts of canon law [corsivo mio].⁴⁴

Nell'inventario parziale ricostruito, Davis segnala il commento alle *Sententiae* di Bonaventura, in particolare il libro IV in due manoscritti (Conv. supp. D. 5. 220-221) e le *tabulae* degli altri libri. Reperibile anche il commento di Pietro Aureolo, databile però ormai solo come successivo ai primi decenni del XIV secolo (per motivi anche cronologici relativi all'opera stessa).

Ugualmente indice di una presenza di commenti scritti alle *Sententiae*, un contributo di Donatella Frioli sulle biblioteche degli ordini Mendicanti in genere: oltre all'alto numero di

⁴² In E. Panella O.P., *Per lo studio di Fra Remigio dei Girolami (+1319): "Contra falsos ecclesiae professores" cc. 5-37*, in "Memorie Domenicane" (vol. monografico), n.s., X, 1979, alle pp. 208ss., sono indicati i lettori *sententiarum* a Santa Maria Novella dal 1287 alle soglie del Trecento.

⁴³ Fra i molti contributi, e oltre quelli già citati, si veda soprattutto E. Panella O.P., *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in "Memorie Domenicane", n.s., 102, XVI, 1985 (vol. monografico dal titolo: *Politica e vita religiosa a Firenze tra '300 e '500*).

⁴⁴ C.T. Davis, *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, in "American Philosophical Society", 107, 1963, 5, pp. 399-414: p. 399.

registrazioni di Agostino e di Gregorio, e alla presenza di Bernardo di Clairvaux, dello Pseudo-Dionigi e dei mistici vittorini,

è pure frequente che, nella successione dei banchi e dunque nella sistematica scansione delle conoscenze di cui i singoli volumi sono veicolo, la registrazione dei Padri sia preceduta dalla lunga serie degli scritti di teologia speculativa, quasi ad abbracciare con immediatezza e nella loro globalità le pietre miliari del *curriculum* scolastico, alla sommità del quale le *Sentenze* e i commentari alle stesse non mancano, significativamente, di occupare più banchi. Maestri francescani, maestri domenicani e finanche maestri agostiniani (a prescindere dalla diversa scelta religiosa, anche se i numeri sono diversi) giustappongono allora la loro voce, tangibile riflesso di ecumenismo e fraternità letteraria. La schiera è lunga, i nomi suonano iterati – Bonaventura, Alessandro di Hales, Pietro Auriolo, Tommaso d’Aquino, Enrico di Gand, Egidio Romano – benché, pure in questo settore, talune predilezioni siano condivise: fino allo scorcio del XIV secolo è indubbio che la *via antiqua* non ha ancora ceduto il passo alla *nova*.⁴⁵

Ancora, nelle parole autorevoli di Raoul Manselli (il quale parla della biblioteca di Santa Croce ma già negli anni del Trecento):

Accanto ad Agostino [la presenza più numerosa], Gregorio Magno, di cui si trovano tutte le opere... [...] Succedono i più grandi teologi, come Beda, Sant’Anselmo, Alano da Lille, per poi passare agli scolastici, con Pietro Lombardo e le varie serie di commenti dei maestri scolastici. Primeggiano Alessandro di Hales, san Bonaventura e san Tommaso, di cui restano due codici. Non mancano poi i maestri francescani, come Giovanni Duns Scoto, Pietro Auriol, Guglielmo Delavare [di Ware], Riccardo da Mediavilla.⁴⁶

In un recente articolo (già citato) Anna Pegoretti ha esposto con cura e perizia la situazione riguardante la formazione di un laico a Firenze, in particolare in relazione agli *studia* mendicanti; affrontando quindi l’argomento della formazione impartita a Santa Croce

⁴⁵ D. Frioli, *Gli inventari delle biblioteche degli ordini mendicanti*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV. Atti del 32mo Convegno internazionale, Assisi 7-9 settembre 2004)*, Spoleto, CISAM, 2005, pp. 310-357: p. 342.

⁴⁶ R. Manselli, *Due biblioteche di “studia” minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV). Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 11-14 ottobre 1976*, Todi, presso l’Accademia Tudertina, 1978, pp. 355-371: p. 361.

negli anni di Dante, la studiosa osserva che l'insegnamento delle *Sentenze* era in cima alle preoccupazioni dei frati insegnanti, e questo fatto

lo dimostrano anche due scritti di natura didattica composti con ogni probabilità a Santa Croce: il primo è *Breviloquium super IV^{or} Sententiarum* di Gherardo da Prato, sorta di riassunto della *Summa Halensis* e del commento alle *Sentenze* di Bonaventura. Questo testo può senz'altro proporsi come esemplificativo dell'insegnamento teologico nel convento a cavaliere fra gli anni Cinquanta e Sessanta del Duecento ... [...] Il secondo scritto è una *lectura* del tutto simile che Giacomo da Tresanti compone con ogni probabilità durante il suo lettorato sulle *Sentenze* a Santa Croce tra il 1298 e il 1301.⁴⁷

La presenza di commenti alle *Sententiae* a Santa Maria Novella è apparentemente più limitata, anche se certamente non nulla.⁴⁸

Ma il discorso legato ai manoscritti rischia di essere ancora e comunque limitante, vista la difficoltà nel ricostruire le modalità di prestito dei libri e dei manoscritti per i laici all'epoca di Dante, e vista l'importanza che la comunicazione orale aveva in quegli anni;⁴⁹ per cui è più giusto, come ha fatto recentemente Zygmunt Barański, spostare l'accento non tanto, o non esclusivamente, sulla ricognizione dei manoscritti reperibili a Firenze, quindi su un'ipotetica "biblioteca di Dante", elemento semmai accessorio, ma piuttosto sulla "formazione intellettuale" di Dante, in un senso più ampio:

In effetti, gran parte dell'informazione del poeta è fatta di luoghi comuni, uno stato di cose che conferma la vitale importanza della proposta di Nardi secondo cui, piuttosto che attendersi la scoperta di fonti precise, cosa d'altronde non impossibile, noi dovremmo concentrarci nell'illuminare il contesto intellettuale e culturale in cui Dante pensò e scrisse.⁵⁰

È su questa strada che saranno impostati i prossimi capitoli, nei quali verranno poste delle questioni e sarà esplorato il dibattito sviluppato attorno alle *Sententiae* in merito. Vista

⁴⁷ A. Pegoretti, «Nelle scuole delli religiosi»: materiali per Santa Croce nell'età di Dante, cit., p. 15. Rimandiamo all'articolo intero per le interessanti informazioni e per l'accurata bibliografia sul tema della formazione negli *studia* e dei fondi manoscritti fra Duecento e Trecento.

⁴⁸ Cfr. G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento*, in "Memorie domenicane", 97, n.s., XI, 1980 (vol. monografico dal titolo: *Santa Maria Novella: un convento nella città. Studi e fonti*), pp. 325-470: pp. 345, 356 e 446.

⁴⁹ Su queste precisazioni cfr. ancora l'articolo di Anna Pegoretti alle pp. 39-44.

⁵⁰ Z. Barański, *Sulla formazione intellettuale di Dante. Alcuni problemi di definizione*, in "Studi e problemi di critica testuale", XL. *Dante. Per Emilio Pasquini*, 2015, pp. 31-54: p. 44.

la messe copiosa di commenti, sarà necessario operare una selezione. Come punti di partenza ricorrenti, oltre al testo del *Magister* saranno esaminati i commenti di Tommaso e Bonaventura, come esponenti di riferimento per tutta la teologia duecentesca,⁵¹ e in aggiunta il commento di Riccardo di Mediavilla (o di Middleton), uno degli intellettuali francescani più in vista verso la fine del XIII secolo e il cui commento alle *Sententiae* è stato di recente accostato, in diversi casi, al pensiero dantesco.⁵² Riccardo, nato in Inghilterra attorno agli anni 1249-1250, lettore sentenziario a Napoli e poi ministro generale di Francia nel 1295, approfondisce gli studi di teologia a Parigi e redige il proprio commento alle *Sententiae* fra il 1284 e i primi anni '90.⁵³ Intellettuale di punta della seconda scuola francescana, posteriore a Bonaventura, e allo stesso tempo figura di mediazione verso la linea di pensiero più spiccatamente tommasiana e domenicana.⁵⁴ Verranno di volta in volta aggiunti i testi di altri commentatori, nel momento in cui risultino utili al commento dei passi danteschi.

Per stabilire a proposito di quali temi sia necessario chiamare in causa le *Sententiae* di Pietro Lombardo, è importante a questo punto verificare l'importanza che esse hanno rivestito nel commento secolare alla *Commedia*, in particolare il commento trecentesco, il più vicino all'orizzonte culturale di Dante.

⁵¹ Remigio de' Girolami, per esempio, fu probabilmente uditore delle lezioni di Tommaso a Parigi, ed è facile abbia riportato eco decisive del grande domenicano nei suoi insegnamenti sulle *Sententiae* a Firenze: cfr. E. Panella O.P., *Per lo studio di Fra Remigio dei Girolami*, cit., pp. 183-233. Dello stesso, si veda la già citata analisi dei *quodlibeti* di Remigio, con i relativi rimandi a Pietro Lombardo e al commento di Tommaso: Id., *I quodlibeti di Remigio dei Girolami*, cit. Raffaella Zanni inoltre, in un contributo importante per quanto riguarda la formazione culturale di Dante, segnala la presenza del commento di Tommaso anche nello *Studium* domenicano di Santa Caterina a Pisa, che offriva lezioni di teologia di base anche a un pubblico laico negli ultimi decenni del Duecento: su questo, su possibili legami danteschi con Pisa e sulla formazione in generale di Dante quindi cfr. R. Zanni, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in "Critica del testo", XVII, 2014, 2, pp. 161-204.

⁵² Cfr. gli articoli di Sabrina Stroppa e Nicolò Maldina citati nell'*Introduzione*.

⁵³ Per altre informazioni sulla – ancora fumosa – biografia di Riccardo, e per una panoramica generale del suo pensiero, vedi E. Hocedez, *Richard de Middleton: sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain-Paris, Spicilegium sacrum lovaniense Bureaux-Champion, 1925.

⁵⁴ Si può ipotizzare che Dante, più che confrontarsi con il commento scritto vero e proprio (cosa non da escludere del tutto), abbia potuto venire a contatto con le idee del maestro francescano tramite lezioni o dispute pubbliche.

III. LA *COMMEDIA*. PIETRO LOMBARDO E LE *SENTENTIAE* NEI COMMENTATORI TRECENTESCHI DEL POEMA

Un primo passo utile nella nostra indagine può essere andare a scoprire come e in quali occasioni Pietro Lombardo, le *Sententiae* e i vari commentatori sono stati chiamati in causa per interpretare la *Commedia* nel corso dei secoli.⁵⁵

Se Jacopo Alighieri sembra non farne menzione, Graziolo Bambaglioli lo richiama due sole volte: la prima commentando *Inf.* I 105 e la profezia del veltro,⁵⁶ ricordando quanto il *Magister sententiarum* afferma riguardo al giudizio universale (*Sent.* IV 47); la seconda, erroneamente, a commento di *Inf.* VIII 109-127, richiamando un testo che non è reperibile nelle *Sententiae*. Ancora pochi anni dopo la morte di Dante, anche Guido da Pisa impiega limitatamente la teologia di Pietro Lombardo, e in passi secondari; mentre interessante è l'unica (a quanto ho potuto constatare) citazione del Lana il quale, spiegando il motivo per cui in *Par.* III l'anima di Piccarda goda di minor gloria, si rifà alla distinzione 38 del IV libro delle *Sententiae*, dove viene spiegata la natura del voto:

Alla quale cosa è da sapere che a perfetto voto sí si richere tree cose: la prima si è deliberacione, la secunda si è proponimento de voluntade, la terça si è promissione publica. E perçò dixè lo Maestro delle sententie nel quarto, distintione 38: «Votum est testificatio quedam promissionis spontanee, que Deo et de his que sunt Dei fieri debet», etcetera; Certo è, secundo quel ch'è scritto ne gl'Atti de gl'Apostoli, V: «quicumque voveris rede», etcetera, che se le preditte anime aveano facto vodo d'oservare alcuna spiritual vitta, et andade a quì monasteri e preso l'abito, che in quilli era concorso quelle tre cose ch'en dicte che fano bisogno a perfetion de vudi.⁵⁷

L'intonazione del passaggio è quella di chi si appoggia, in materia, a un "classico" (per avvalersi di un termine più moderno che medievale), la cui voce fa parte della teologia di base e il cui impiego è quasi scontato soprattutto in materia così strettamente dottrinale. Un

⁵⁵ L'unico precedente a un lavoro di questo tipo è stato offerto da Andrea Ciotti diversi anni fa: cfr. A. Ciotti, *Dante e Pietro Lombardo nell'esegesi trecentesca della Commedia*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", VII, 1966, 1, pp. 74-97. Analizzando il commento del Lana e l'Ottimo, l'autore ne sottolinea «la valutazione estimativa data dall'opera del *Magister Sententiarum* insieme con un'implicita acuta determinazione del carattere e della funzione dei suoi scritti, nei quali la parola dei Padri è richiamata a sistemazione e difesa della dottrina cristiana» (p. 81).

⁵⁶ Per la ricerca delle occorrenze di termini e nomi nei vari commenti danteschi mi sono avvalso della risorsa online Dante Dartmouth Project, consultabile all'url <https://dante.dartmouth.edu/>.

⁵⁷ Iacomo della Lana, *Commento alla 'Commedia'*, a cura di M. Volpi, Roma, Salerno, 2009, *Nota a Par.* III, p. 1746.

medesimo procedimento adotteranno, per il cielo della Luna e la vicenda di Piccarda, altri fra i successivi commentatori, in particolare l'*Ottimo* e Pietro Alighieri. Entrambi sono anche autori dei commenti che più usufruiscono del nome di Pietro Lombardo per illustrare il significato dei versi della *Commedia*.

L'*Ottimo commento*, risalente al quarto decennio del XIV secolo,⁵⁸ è la prima esegesi organica alle tre cantiche prodotta a Firenze. Opera di autore ancora anonimo, come ribadiscono le più recenti acquisizioni critiche in merito,⁵⁹ presenta un lavoro interpretativo che molto deve ai commenti precedenti, da Jacopo Alighieri a Graziolo fino a Iacopo della Lana (quest'ultimo soprattutto); allo stesso tempo, come è stato riconosciuto, è vergato da un autore che possiede una buona cultura, in particolare una discreta conoscenza di volgarizzamenti e *summae*, oltre a nutrire un profondo interesse per i classici. Bellomo nota che «meno versato appare invece per le discipline filosofiche o per la teologia, per le quali dipende quasi sempre dal Lana, anche se conosce le *Sentenze* di Pietro Lombardo e la *Summa* del Peraldo».⁶⁰ Una postilla: se molte sono le citazioni bibliche, delle citazioni patristiche che ricorrono «la grande maggioranza [...] è mutuata da testi intermedi non identificati»,⁶¹ in particolare dal *Decretum*. Sarebbe interessante scoprire se in qualche caso la dipendenza sia da Pietro Lombardo, oltre che da Graziano, ma non è possibile approfondire in questa sede. Qui ci interessa indagare la presenza delle *Sententiae* nel commento, le quali «sono la fonte dell'*Ottimo* per quanto riguarda le questioni dottrinario-teologiche che il commentatore non trovava trattate a sufficienza in Jacopo della Lana»,⁶² e quindi uno degli elementi di maggiore novità rispetto al Lana (che altrove, come detto, è seguito abbastanza

⁵⁸ Ne esistono in realtà tre redazioni, per cui vedi *s.v.*, S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 354-374: pp. 354-355. Il Dartmouth data la prima redazione al 1333, ed è l'edizione cui si fa riferimento. L'introduzione di Massimiliano Corrado alla nuova edizione del commento lo situa entro il quarto decennio del XIV secolo. (vedi M. Corrado, *Introduzione*, in *Ottimo commento alla 'Commedia'*, a cura di G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto, t. I, Roma, Salerno, 2018, pp. XXI-LXIV: pp. XXXVIII-XLII).

⁵⁹ La paternità dell'*Ottimo* è questione discussa ormai da secoli: si è passati da una possibile identificazione dell'anonimo commentatore con il Lana prima, fino all'ipotesi che attribuiva il testo ad Andrea Lancia: le recenti ricerche di Azzetta e di Corrado impediscono tuttavia di validare questa possibilità, rilevando piuttosto numerose dipendenze fra i due testi, dovute in alcuni casi al rapporto che vige tra un testo e la propria fonte, in altri al medesimo ambiente culturale che, probabilmente, l'anonimo e il Lancia frequentavano entrambi (cfr. L. Azzetta, *Andrea Lancia copista dell'Ottimo commento. Il ms. New York, Pierpont Morgan Library, M 676*, in "Rivista di Studi Danteschi", x, 2010, pp. 173-88, e M. Corrado, *Gradiente di autorialità negli antichi commenti danteschi: il caso dell'Ottimo. Proposte attributive e soluzioni editoriali*, in *La filologia dei testi d'autore*, a cura di S. Brambilla, M. Fiorilla, Firenze, Cesati, 2009, pp. 27-46).

⁶⁰ Ivi, p. 358. Per un'ampia disamina delle fonti dell'*Ottimo*, fra le quali si ricordano anche le *Sententiae* come lettura di prima mano, vedi ancora l'*Introduzione* di Corrado, p. LI.

⁶¹ G. De Medici, *Le fonti dell'Ottimo commento alla Divina Commedia*, in "Italia Medioevale e Umanistica", xxvi, 1983, pp. 71-123: p. 81.

⁶² Ivi, pp. 92-93.

alla lettera): ed è per questo che la figura del «Maestro delle Sentenze» viene chiamata in causa «ben otto volte»⁶³ e per dieci volte in totale sfruttata per interpretare il testo dantesco (in due casi dunque Pietro Lombardo o la sua opera non vengono nominati esplicitamente). Si va da temi come l'ufficio petrino delle due chiavi di *Purg.* IX 112-114, per cui si cita *Lib. Sent.* IV, d. XVIII, all'albero dell'Eden della fine del *Purgatorio* (*Lib. Sent.* II, d. XVII); dalla distinzione XXXVIII del IV libro citata in occasione della descrizione del voto (*Par.* III), alla distinzione V del medesimo libro quanto alla necessità del battesimo in vista della salvezza (*Par.* XIX). Troviamo ancora una citazione di Pietro Lombardo (ma inesatta quanto al riferimento) per la natura dei corpi gloriosi così come descritti da re Salomone in *Par.* XIV; un riferimento al *Magister* come *exemplum* principale del modo di procedere e di analizzare proprio della teologia in apertura di *Par.* XXIII; una citazione per la celebre definizione della speranza di *Par.* XXV; e una relativamente alle gerarchie angeliche (libro II, d. IX), ma solo come punto di riferimento da cui Dante prende le distanze a favore dello Pseudo-Dionigi.⁶⁴ Come si può vedere, anche l'Ottimo come il Lana chiama in causa Pietro Lombardo riguardo alla natura del voto; ma in questo caso sembra dipendere direttamente dal commento a lui precedente, diversificandosi solo nella misura in cui volgarizza la *sententia* del Lombardo.⁶⁵

Il commento di Pietro Alighieri è sicuramente quello che più frequentemente richiama l'opera delle *Sententiae*, ed è interessante se pensiamo che è anche uno dei più autorevoli commentatori antichi in materia dottrinale. È ormai nota la complessa vicenda editoriale del testo,⁶⁶ conosciuto oggi in tre redazioni, delle quali la prima (risalente con ogni

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ Ottimo, *Nota* a *Par.* XXVIII.

⁶⁵ «A perfecto voto si richieggiono iii cose: deliberazione, proponimento, e promissione pubblica. E però disse il Maestro de le Sentenze, libro iiii, distinzione xxxviii: “Lo voto è una testimonianza di promissione volontaria, la quale si dee fare a Dio e di quelle cose che sono di Dio” etc. Lo qual voto si dee osservare e non mancare da esso, secondo ch'è scritto ne li *Atti de li Apostoli*, v: “Quodcumque voveris redde” etc.» (*Ottimo commento alla 'Commedia'*, cit., t. III, *Nota introduttiva* a *Par.* III, p. 1362-63).

⁶⁶ Il suo commento, pressoché ignorato fra il XVI e il XVIII secolo, ha goduto di nuova fortuna con la pubblicazione a stampa di quella che è considerata la prima di tre redazioni nel 1845, a cura di Vincenzo Nannucci. Il testo, esemplato sulla base di un numero ridotto di manoscritti, uscì a Firenze nel 1845 col titolo *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium. Nunc primum in lucem editum consilio et sumtibus G. J. Bar. Vernon*, ed. Angelum Garinei. Sul lavoro di Nannucci vedi le riserve contenute in M. Zanchetta, *Note sulla vulgata della prima redazione del Comentum di Pietro Alighieri alla Commedia*, in “Medioevo Letterario d'Italia. Rivista internazionale di filologia, linguistica e letteratura”, 10, 2013, pp. 123-154. Ad oggi, per quanto riguarda il commento di Pietro Alighieri, è necessario far riferimento a G. Alvino, *La seconda redazione del Comentum di Pietro Alighieri alla Commedia. Studio ed edizione critica*, Tesi di dottorato in Letterature e culture classiche e moderne, Tutor prof. M. Berisso, Università degli Studi di Genova, 2018 e in corso di pubblicazione: oltre all'edizione critica della (probabile) seconda redazione, sono delineati esaustivamente le problematiche relative alla datazione e all'autorialità dei tre commenti, oltre che alle vicende editoriali e ai problemi di stemma dei medesimi.

probabilità agli anni tra il 1339 e il 1341)⁶⁷ è stata per prima ricondotta al figlio del poeta.⁶⁸ Ed è nota anche la mole di fonti e autori che viene messa in campo per confrontarsi con il testo dantesco e interpretarlo, e questo a motivo della solida preparazione dell'autore: Pietro infatti unisce una precisa formazione giuridica (cominciata probabilmente a Bologna e culminata ricoprendo importanti uffici comunali a Verona) a una profonda conoscenza della poesia e dell'arte letteraria, secondo una direttrice (sotto l'influsso di Guglielmo da Pastrengo e di Francesco Petrarca) che ha portato alcuni critici a parlare di pre-umanesimo nel caso del commento di Pietro, o comunque di un testo che conduce Dante verso il nuovo umanesimo.⁶⁹ Volendo pure lasciare in ombra la possibilità che Pietro (più grande di Iacopo) abbia potuto confrontarsi col padre durante l'esilio in materia di dottrina e di pensiero, o che abbia ricevuto direttive precise riguardo al *background* culturale della *Commedia*, è di un certo interesse scoprire l'alto tasso di occorrenze dalle *Sententiae* nel testo: si tratta sicuramente di tasselli che potrebbero contribuire a ricostruire il panorama entro cui Dante si muove, o che poteva avere in mente al momento della stesura del poema.⁷⁰ Come ha ricordato Zygmunt Barański, uno dei valori dei commenti antichi è che illustrano valori e conoscenze da cui il poema parte per poi, non di rado, discostarsene: ma Dante vuole che il lettore abbia in mente il punto di partenza.⁷¹ Pietro Alighieri ovviamente non arriva a rischiare tanto, anzi le molteplici citazioni di testi "canonici" e regolari possono anche essere lette come tentativo di "normalizzare" il poema, riconducendolo entro un

⁶⁷ Cfr. le informazioni e le ipotesi discusse in G. Indizio, *Pietro Alighieri autore del «Comentum» e fonte minore per la vita di Dante*, in Id., *Problemi di biografia dantesca*, presentazione di Marco Santagata, Ravenna, Longo, 2014, pp. 353-401.

⁶⁸ Come accennato, la scoperta di altri tre codici (Ashb. 841, Barb.lat.4029, Ott.lat.2867) dopo l'edizione di Nannucci ha permesso di venire a conoscenza di altre due redazioni del commento, sicuramente posteriori al testo già stampato, e ha dato origine a un acceso dibattito a proposito del rapporto cronologico fra queste ultime due stesure (vedi la disputa a distanza fra L. Rocca, *Di alcuni commenti della Divina Commedia composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante*, Firenze, Sansoni, 1891, e P. Ginori Conti, *Vita ed opere di Pietro di Dante Alighieri con documenti inediti*, Firenze, Fondazione Ginori Conti, 1939). Nell'introduzione a P. Alighieri, *Il «Commentarium» nelle redazioni ashburnamiana e ottoboniana*, Firenze, Olschki, 1978, pp. XXI-XXV, i curatori R. Della Vedova e M.T. Silvotti propendono a favore dell'ipotesi di Ginori Conti per via degli accenni di Pietro, nella redazione Ottoboniana, ad altre esegesi del poema, le quali dovrebbero essere posteriori alla redazione ashburnamiana. Ma su questo, e sulla difficoltà a stabilire una corretta successione cronologica fra la seconda e la terza redazione, si rimanda ancora a G. Alvino, *La seconda redazione del Comentum di Pietro Alighieri alla Commedia*, cit., pp. 33-47.

⁶⁹ A.J. Minnis – A. B. Scott, *Medieval literary theory and criticism: c. 1100 – c. 1375. The commentary-tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 450-451. Per una biografia storica e intellettuale di Pietro Alighieri, vedi il sempre valido Ginori Conti, *Vita ed opere di Pietro di Dante Alighieri*, cit.

⁷⁰ «A scrutiny of Pietro's *Commentary* reveals the enormous mass of literary and philosophical material from both pagan and Christian sources with which he endeavors to give the reader a scholarly background to Dante's poem. Even when that material does not bear directly upon the point under discussion, it is pertinent to the general situation, or is of a kind that Dante might have valued» (J.P. Bowden, *An Analysis of Pietro Alighieri's Commentary on the Divine Comedy*, New York, s.n., 1951, p. 116).

⁷¹ Z. Barański, *Chiosar con altro testo. Leggere Dante nel Trecento*, Fiesole, Cadmo, 2001, pp. 19-20.

alveo di indubbia autorità e di provate ortodossia e *utilitas* (tentativo che è proprio del genere commento nel Medioevo, e i commenti danteschi non sfuggono a questa regola).⁷² Anche Sapegno era di questa opinione riguardo al figlio di Dante: a suo giudizio infatti le molte autorità citate nel *Commentarium* sono, in fondo, un'apologia di Dante.⁷³ Ciononostante, ribadiamo con Barański che, se la citazione per un medioevale (pur alle soglie dell'Umanesimo come Pietro di Dante) non voleva immediatamente stabilire un rapporto intertestuale, ma piuttosto offrire un compendio di posizioni convenzionali e autorevoli in merito alle varie tematiche trattate, sicuramente le fonti dei commenti antichi (in particolare quelli di maggior livello culturale) possono offrire un aiuto a ricostruire una possibile "biblioteca" di Dante, laddove si intenda questo termine non nel senso di manoscritti effettivamente letti o posseduti, ma di autori che – per le vie più diverse – sono entrati a far parte della memoria culturale del poeta.⁷⁴

Addentrandonci dunque nell'esegesi condotta da Pietro di Dante, va detto che pochi anni fa Luca Azzetta, recensendo l'edizione della terza redazione del *Comentum* portata a termine da Massimiliano Chiamenti, precisava che attualmente non si è ancora fatta chiarezza

⁷² Ivi, p. 17 e 22. Altri hanno scritto anche evidenziando diversi tipi di rischi di riduzione nel commento di Pietro: «Se è presente questo intento difensivo nei riguardi del padre rispetto ad una sua esaltazione come profeta o vate, a scapito della perdita inventività poetica, non manca tuttavia l'intenzione precisa di far rispondere l'opera paterna ai requisiti di sapientia» (termine omnicomprendivo) sui quali si fonda l'ideale degli intellettuali del '300, portati a considerare le discipline culturali come universali ed interdipendenti, anche se si scoprono attenti alla dottrina specifica di ognuna di essi. Per cui Pietro tende ad avvalorare questa tesi ed a svilupparla lungo tutto il commento, scartando ogni presunta schematizzazione (ad esempio il profetismo) ma forse cadendo lui stesso nel riduttivismo che aveva tentato di combattere», riconducendo le strabordanti dinamiche del poema nelle strette maglie di un orizzonte definito e delimitato, impregnato di cultura preumanistica» (R. Della Vedova – M.T. Silvotti, *Inferno I nelle tre redazioni del «Commentarium» di Pietro Alighieri*, in *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante: dalla lettura profetica medievale agli odierni strumenti critici. Atti dei mesi danteschi 1969-1971*, Firenze, Olschki, 1972, pp. 43-93: p. 48).

⁷³ N. Sapegno, *Storia letteraria d'Italia. Il Trecento*, Milano, Vallardi, 1938, p. 117.

⁷⁴ Z. Barański, *Chiosar con altro testo*, cit., p. 32. Sulla stessa lunghezza d'onda una notazione di Luca Azzetta, riguardo ai vantaggi dello studio degli antichi commentatori, e alle accortezze da avere nell'accostarsi ad essi: «si può verificare come leggere Dante, cioè essenzialmente leggere la *Commedia*, ma non solo, oggi implichi la necessità, tra molto altro, di recuperare le modalità di lettura proprie dei primi lettori del poema. La conoscenza della più antica esegesi infatti, rivelando come la poesia della *Commedia* fosse accolta dal pubblico a cui Dante *in primis* pensava di rivolgersi e da cui voleva essere inteso (pur senza risparmiargli fatiche, e anzi – come si è accennato – proponendo audacie e difficoltà fino a quel momento inimmaginate), aiuta a ricostruire il mondo culturale, linguistico e ideologico del primo Trecento, che fu il mondo proprio di Dante. Si deve tuttavia fare attenzione a non accostarsi alle antiche chiose come a un tutto indistinto da cui saccheggiare alla bisogna possibili intuizioni esegetiche; al contrario un approccio adeguato deve guardare sia alle diverse aree geografiche e culturali ove esse vennero prodotte, sia ai diversi tipi di pubblico a cui esse si rivolgevano. In questo modo è possibile recuperare testimoni fondamentali di un mondo e di una cultura che hanno valore in se stessi, che ci restituiscono un modo di leggere e di pensare proprio della prima generazione successiva a Dante. D'altra parte, senza raggiungerne in alcun modo le altezze vertiginose, è grazie ai contemporanei di Dante che spesso siamo in grado di sciogliere questioni ermeneutiche o di individuare tracce più o meno visibili delle letture di *auctores* e di *auctoritates* da parte del poeta» (L. Azzetta, *Dante e la sua eredità a Ravenna nel Trecento*, a cura di M. Petoletti, Ravenna, Longo, 2015, pp. 87-113: p. 88-89).

riguardo l'identificazione dell'autore delle ultime due redazioni; tuttavia – lo ricordiamo – la recentissima tesi di Giuseppe Alvino ha portato interessanti prove a sostegno della paternità di Pietro, in particolare per la seconda ma anche per la terza redazione. Azzetta proponeva poi un interessante elenco di citazioni, patristiche e bibliche, presenti nel commento, che l'autore avrebbe ricavato prevalentemente dal *Decretum Gratiani*.⁷⁵ C'era posto anche per un accenno a Pietro Lombardo,⁷⁶ prima di affermare che «la biblioteca latina di Pietro resta in gran parte da indagare».⁷⁷ a questo problema ha risposto la tesi di Giuseppe Alvino in corso di pubblicazione. Ed è proprio anche in questa direzione che si offre, come contributo, la presente indagine.

Ecco dunque, nella pagina successiva, un elenco dei passi in cui Pietro Alighieri chiama in causa il *Magister sententiarum*, divisi fra le tre redazioni (indicate con P1, P2 e P3). Per ogni passo, verrà anche segnalato se altri commentatori antichi (fino al XV secolo) hanno riportato i medesimi passaggi lombardiani per commentare quei versi della *Commedia*. Contestualmente, nei passi della prima redazione verrà anche indicato quando essi vengono ripresi nelle due redazioni successive; è fatto lo stesso per i passi della seconda redazione che compaiono anche nella terza; per la terza compariranno solo passaggi originali. Per la seconda redazione, di fondamentale importanza è stato di nuovo il lavoro di Giuseppe Alvino.

⁷⁵ L. Azzetta, *Note sul Comentum di Pietro Alighieri*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", 24, 2004, pp. 97-118. Anche Indizio precisa che l'indagine sulla paternità dell'opera attende ancora chiarimenti, per quanto egli propenda per un diverso espositore per ogni redazione: cfr. G. Indizio, *Pietro Alighieri autore del «Comentum»*, cit. p. 15.

⁷⁶ A *Par.* V par. 16, «l'espressione "nam dicitur 'liberum' quantum ad voluntatem, et 'arbitrium' quantum ad rationem" è già in Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, 24, 3» (L. Azzetta, *Note sul Comentum di Pietro Alighieri*, cit., p. 108). Sulla presenza di Pietro Lombardo nel commento di Pietro Alighieri, così si esprime Andrea Ciotti: «La presenza del *Magister Sententiarum* nel commento di Pietro Alighieri appare validamente attestata e conferma la presenza tuttora attuale di un prestigio riconosciuto altissimo. Si tratta di un testo conosciuto direttamente anche se non sempre citato esattamente e che comunque svolge una funzione di ponte o di tramite culturale non soltanto per il florilegio teologico o dogmatico che può mettere a disposizione del lettore, ma anche per la semplice chiarezza d'impostazione e la linea di trattazione e d'esposizione della materia, che interessa i problemi fondamentali della scienza medievale costruita prevalentemente, almeno per il Lombardo, sulla Scrittura e sui Padri della Chiesa» (A. Ciotti, *Dante e Pietro Lombardo*, cit., p. 94).

⁷⁷ L. Azzetta, *Note sul Comentum di Pietro Alighieri*, cit., p. 112.

I redazione

Passo dantesco commentato da Pietro Alighieri	Presenza nelle redazioni successive	Passo delle <i>Sententiae</i> riportato da Pietro Alighieri	Altri commentatori antichi che segnalano la stessa occorrenza
<i>Inf.</i> II 52-102 Sul rapporto fra grazia divina e volontà umana	Anche in P2 e P3: ma in P3 scompare la citazione di Agostino	<i>in Secundum Sententiarum</i> : la citazione è da <i>Sent.</i> II, d. XXVI	Guglielmo Maramauro (dipende probabilmente da Pietro Alighieri); Giovanni Boccaccio; Cristoforo Landino.
<i>Inf.</i> IV 1-21 Sulla corruzione da parte del corpo sull'anima come origine del peccato originale		<i>Sent.</i> II d. XXXII	
<i>Inf.</i> XXXIII 125-126 Sulla natura della malizia		<i>Sent.</i> II d. VIII	
<i>Purg.</i> III 136-137 Sui sacramenti e sulla scomunica	Anche in P2 e P3	<i>Sent.</i> IV d. XVIII	
<i>Purg.</i> XXV 79-84 Sui patimenti dell'anima nell'aldilà [la frase è in realtà di Gregorio Magno, riportata da Pietro]		<i>Sent.</i> IV d. XLIV	
<i>Par.</i> I 1-3 Dio è <i>incircumscriptus</i>	Anche in P2 (ma a <i>Par.</i> XIV 28-33) e P3 (ma a <i>Purg.</i> XI 1-15, dove cita anche Tommaso, <i>In III Sent.</i> , d. XXII, q. 3, a. 1)	<i>Sent.</i> I d. XXXVII	Cristoforo Landino
<i>Par.</i> I 16-18 Sulla (classica, da Agostino) distinzione tra <i>sapientia</i> e <i>scientia</i>	Anche in P2 e P3	<i>Sent.</i> III d. XXXV Insieme a Pietro Lombardo riporta molte <i>auctoritates</i>	

<i>Par.</i> VII 79-84 Sul fatto che il peccato è distanza da Dio, e caligine dell'intelletto		<i>Sent.</i> IV XVIII (la citazione non è del tutto diretta, ma è chiara)	
<i>Par.</i> VII 40-45 Cristo ha assunto i limiti umani, tranne il peccato e l'ignoranza	Simile in P2 e P3; ma vedi sotto	<i>Sent.</i> III d. XV La citazione è forse sintetica; Pietro dichiara apertamente di citare Agostino attraverso Pietro Lombardo	
<i>Par.</i> XVII 37-42 Sulla preconnoscenza divina del bene e del male	Anche in P3 (ma la distinzione delle <i>Sent.</i> è diversa, è la XXXVIII, e scompaiono Agostino e Cassiodoro; cita invece passi da Boezio, uno da Tommaso e uno da Graziano)	<i>Sent.</i> I d. XXXVI Sintetizza il pensiero di Pietro Lombardo, e riporta citazioni (Agostino e Cassiodoro) ricavate certamente dallo stesso passo delle <i>Sententiae</i>	
<i>Par.</i> XXV 67-69	Anche in P2 e P3	Definizione speranza	Ottimo; Giovanni da Serravalle
<i>Par.</i> XXVI 64-66 Fa "risalire" la definizione di carità a Pietro Lombardo		<i>Sent.</i> III d. XXVII	
<i>Par.</i> XXIX 8-12	Anche in P2 (vv. 10-15) e in P3 (vv. 10-21)	<i>Sent.</i> II d. I Pietro Lombardo ha una citazione, ma il protagonista del passo è Agostino (questa volta non citato dalle <i>Sententiae</i>)	
<i>Par.</i> XXXII 82-84 La corruzione/situazione corporea porta inevitabilmente con sé la macchia del peccato		<i>Sent.</i> II d. XXXII La citazione di Agostino è dallo stesso passo	
<i>Par.</i> XXXIII 49-54 Sul dovere di trattare della Trinità con modestia e timore, per evitare di incorrere in errori	Anche in P2 e P3	<i>Sent.</i> I d. II c. 1	Cristoforo Landino

II redazione

<i>Inf.</i> IV 29	Anche in P3	<i>Sent.</i> II d. XXV	
-------------------	-------------	------------------------	--

La definizione del peccato originale è tratta dalle <i>Sententiae</i>			
<i>Inf.</i> VI 94-99 Sulla venuta di Cristo insieme agli apostoli sul fiume Iosafat		<i>Sent.</i> IV d. XLVIII	
<i>Inf.</i> XXXIII 125-126 Sulla natura della malizia	Anche in P3	<i>Sent.</i> II d. VIII	
<i>Purg.</i> IX 115-129 Sulle due chiavi (“spirituali”) dell’angelo della porta del Purgatorio	Anche in P3	<i>Sent.</i> IV d. XVIII c. 2	
<i>Purg.</i> XXIII 25-75 Duplice volontà nelle anime purganti, nella purificazione volontaria: duplice come quella che visse Cristo sulla Croce	Anche in P3	<i>Sent.</i> III d. XVII (Pietro Lombardo è l’unica autorità teologica ricordata a proposito, insieme ad Atanasio e a un breve passo della <i>Summa</i>)	
<i>Purg.</i> XXVIII <i>Nota introduttiva</i> Dante si distanzia da Pietro Lombardo per quanto riguarda la posizione del Paradiso Terrestre	Anche in P3 (vv. 1-48)	<i>Sent.</i> II XVII c. 5	
<i>Purg.</i> XXVIII <i>Nota introduttiva</i> Senso figurato dell’Eden (figura della Chiesa militante), e sua posizione fisica	Anche in P3 (vv. 139-148)	<i>Sent.</i> II d. XVII c. 5	
<i>Purg.</i> XXIX 1-9 Di nuovo sul senso figurato dell’Eden		<i>Sent.</i> II d. XVII c. 5	
<i>Par.</i> V 13-30 La definizione del libero arbitrio è tratta dalle <i>Sententiae</i>		<i>Sent.</i> II d. XXIV c. 3	
<i>Par.</i> VII: per tutto il commento del canto si citano passi di Pietro	Simile in P3; ma vedi sotto	- Agostino, <i>Ench.</i> IX 30, è probabilmente ripreso da <i>Sent.</i> II, d. XXV c. 8.	

Lombardo (sulla natura mortale di Cristo, e sul compimento della redenzione attraverso la <i>mala voluntas</i> dei Giudei)		- <i>Sent.</i> III d. III c. 4 - <i>Sent.</i> III d. XV c. 2 - <i>Sent.</i> I, d. XLVIII c. 2	
<i>Par.</i> XIV 1-51 Sullo stato dei beati dopo la morte e dopo il giudizio	Anche in P3	<i>Sent.</i> IV d. XLIX A giustificare il passo per cui i beati avranno maggior luminosità dopo il giudizio	
<i>Par.</i> XXVI 55-63 Sulla dichiarazione di Dante di fronte a san Giovanni	Anche in P3 (solo la prima ricorrenza)	<i>Sent.</i> II d. I Dio ha creato il mondo per l'uomo [non sembra una citazione particolarmente pertinente]; <i>Ibidem</i> , sulla definizione della carità	
<i>Par.</i> XXVIII <i>Nota introduttiva</i> Sulle gerarchie angeliche, e sulla differenza tra (Pseudo) Dionigi e Gregorio	La prima citazione anche in P3	<i>Sent.</i> II d. IX c. 1 e c. 2	
<i>Par.</i> XXIX 31-33 Sul cielo Empireo, sulla creazione del cielo degli angeli	Anche in P3 (Alvino segnala una anticipazione molto più sintetica in P1)	<i>Sent.</i> II d. II c. 6 Riporta anche una citazione di Beda contenuta nelle <i>Sententiae</i>	
<i>Par.</i> XXIX 49-57 Sulla natura degli angeli e sul rapporto di questa con la grazia	Anche in P3	<i>Sent.</i> II dd. VII e X Citazioni di Isidoro e di Dionigi sono dalle <i>Sententiae</i>	
<i>Par.</i> XXXII 76-81 Sulla salvezza prima dell'avvento della Grazia (circoncisione e/o merito dei genitori)	Anche in P3 (vv. 40-87), ma la citazione è leggermente diversa, contemplando anche la questione del Battesimo	<i>Sent.</i> IV d. I c. 7	
<i>Par.</i> XXXIII 127-132 Sul Figlio che è immagine del Padre (e non l'uno immagine dell'altro)	Anche in P3	<i>Sent.</i> I d. XXVII c. 5	Landino

III redazione

<i>Purg.</i> I 28-69	La citazione di Cicerone è indicata come ricavata dal commento di Tommaso alle <i>Sententiae</i> . <i>In I Sent.</i> , d. I, q. 2, a. 1, arg. 3 [ma Chiamenti la fa derivare da Macrobio]	
<i>Purg.</i> XIII 1-27	La citazione di Aristotele è ricavata da Tommaso, <i>In IV Sent.</i> l. q. 2 a. 4	
<i>Purg.</i> XVI 1-24	La citazione dalla <i>Retorica</i> di Aristotele è da Tommaso, <i>In IV Sent.</i> III q. 1, a. 1	
<i>Purg.</i> XXV 61-108 Sull'origine dell'anima umana	<i>Sent.</i> I d. XXXVIII Sulla natura dell'anima intellettuale cita anche Tommaso che smentisce Aristotele, <i>In II Sent.</i> d. XXXII, q. 2, a. 3	
<i>Purg.</i> XXV 109-130 Sulla corporeità del fuoco dei lussuriosi	<i>Sent.</i> IV d. XLIV È citato insieme a corposi passi di Gregorio Magno e Agostino	
<i>Purg.</i> XXVIII 76-87 Dio ha creato l'uomo e l'ha posto nell'Eden	<i>Sent.</i> II d. XVII L'uomo è stato posto nell'Eden corporalmente e spiritualmente	
<i>Purg.</i> XXIX 1-42 Natura e compimento del peccato originale	<i>Sent.</i> II d. XXI <i>Sent.</i> II d. XX Lettura dei passi della <i>Genesi</i> attraverso Pietro Lombardo (predominante)	
<i>Purg.</i> XXIX 106-132 Sulle tre virtù teologali infuse tramite il battesimo	<i>Sent.</i> IV d. III	Codice Cassinese
<i>Purg.</i> XXXIII 52-84 Natura dell'albero dell'Eden Indagine sul peccato originale, e sulla natura del libero arbitrio	<i>Sent.</i> II d. XVII <i>Sent.</i> II d. III	Ottimo (commentando però <i>Purg.</i> XXXII)
<i>Par.</i> II 1-36 Sulla "concreata sete" del regno divino	<i>Sent.</i> III d. XXXIV La citazione di Ambrogio è dalle <i>Sententiae</i>	

Par. v 1-84 Sulla natura del voto, sembra distanziarsi in parte da Pietro Lombardo e Tommaso	Sent. IV d. XXXVIII	Iacomo della Lana; Ottimo; Francesco da Buti; Anonimo Fiorentino; Landino
Par. VII 19-123 Sul rapporto di Cristo col peccato	Sent. III d. III Sent. I XLVIII (morte di Cristo secondo la sua volontà, buona) Sent. III XVIII (entrata di Cristo in Paradiso)	
Par. XIV 109-117	Citazione del <i>De Anima</i> è da Tommaso, <i>In IV Sent.</i> d. III q. 1	
Par. XX 130-148 Sulla predestinazione	Sent. I d. XL Anche i predestinati alla dannazione possono salvarsi	
Par. XXIX 70-84 Su coloro che seguono la verità	Sent. prologo [non sembra particolarmente pertinente]	

Una messe senza dubbio importante di citazioni e occorrenze, tale da far almeno sospettare che un riferimento sistematico alle *Sententiae* possa essere utile commentando il poema, almeno in certi casi.

Per capire da dove cominciare, si è tentato qui – esaminando abbastanza esaurientemente tutte le volte che nei commenti al poema Pietro Lombardo o i suoi commentatori vengono chiamati in causa – di raggruppare i riferimenti sotto macrocategorie, per individuare delle piste di ricerca da percorrere. I commenti danteschi infatti sono, da sempre, il luogo in cui con maggior nettezza i critici devono rintracciare le fonti più funzionali a una illustrazione del testo, tenendo conto degli studi che hanno a disposizione, e dunque sono il luogo in cui si verifica più da vicino quanto l'influenza delle *Sentenze* sia stata registrata e anche ritenuta importante per chiarire il *background* teologico di Dante. Ne sono risultati cinque grandi ambiti, con una dovuta precisazione: le occorrenze nei commenti trecenteschi sono, come abbiamo visto, rimandi a un autore considerato, nel Trecento ormai insieme a Tommaso, l'autorità in materia di teologia, per cui sono tasselli utili a ricostruire un quadro generale dello sfondo teologico nel quale si muoveva Dante; diversamente, i commentatori degli ultimi due secoli che citano Pietro Lombardo, specialmente quelli del XX secolo, lo fanno spesso in maniera più puntuale, andando a individuare un possibile riscontro effettivo riguardo ai passi danteschi, come dimostra anche il ricorso, a volte, ai commenti a Pietro Lombardo. Questo perché nella critica

novocentesca il ruolo di riferimento teologico generale, utile in qualsiasi occasione (e a volte rischio di “appiattimento” delle sfumature delle posizioni dantesche), è stato svolto soprattutto dalla *Summa* di Tommaso.

1. Il primo ambito riguarda il tema degli angeli in generale, e degli angeli ribelli in particolare. In corrispondenza di *Inf.* III 40-42 Boccaccio richiama il «secondo delle *Sententiae*», Benvenuto da Imola si rifà a Pietro Lombardo senza precisare il passo, mentre Gelli fa riferimento a *Sent.* II, distinzioni III e IV. Abbiamo anche visto che Fenzi, commentando *DVE* I II 3 e I II 4, cita l'autorità di Pietro Lombardo proprio in ordine agli angeli ribelli.

Per l'angelologia del canto XXIX del *Paradiso*, passo centrale per il tema, diversi commentatori citano la prima e la seconda distinzione del II libro delle *Sententiae* sulla creazione degli angeli e delle creature razionali.

Fra gli antichi, Pietro Alighieri (ai vv. 8-12) in parte cita e in parte parafrasa *Sent.* II, d. II, cc. 1-2 come *auctoritas* generale, riportando anche la sentenza di Agostino ivi contenuta. Più recentemente, i commentatori si sono divisi tentando di identificare quale strada Dante effettivamente segue. Il commento Casini-Barbi per esempio, spiegando il v. 16, sostiene che riguardo al momento e all'istantaneità (o meno) della creazione degli angeli Dante seguirebbe Pietro Lombardo (*Sent.* II 1) e Tommaso; concetto ribadito al v. 25: il *Magister* risulta qui un'autorità di appoggio a una più generale interpretazione dantesca in senso strettamente tomista. Più avanti Sapegno, ai vv. 37-39 del medesimo canto, nota che l'opinione di Girolamo da cui Dante si distanzia, proponendo la creazione simultanea di angeli e mondo sensibile, era stata posta all'attenzione della teologia duecentesca proprio dalle *Sententiae* (ma non accettata dal *Magister*): Dante si avvicinerebbe qui all'idea di Tommaso, *In II Sententiarum*, II, q. 1, 3. Pochi anni dopo Fallani, citando gli stessi passi di Pietro Lombardo e di Tommaso,⁷⁸ conclude però che l'idea di creazione simultanea era rinvenibile nel primo e messa in dubbio dal secondo, e che qui Dante si schiererebbe dalla parte del *Magister*.

I commentatori più recenti sembrano non soffermarsi troppo sulle divisioni teologiche in merito al problema di una creazione simultanea, sottolineando piuttosto il fondamentale

⁷⁸ Una delle fonti principali del commento di Fallani è sicuramente il commento di Sapegno, per quanto diversi siano gli orizzonti ideologici dei due studiosi: cfr. A. Cicchella, *Giovanni Fallani*, in *Censimento dei commenti danteschi*. 2. *I commenti di tradizione a stampa (dal 1477 al 2000) e altri di tradizione manoscritta posteriori al 1480*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2014, pp. 592-598.

apporto aristotelico (con sfumature averroiste) alla trattazione dantesca (vedi il commento di Nicola Fosca ai vv. 37-45). Per quanto riguarda le *Sententiae*, Bosco-Reggio affrontando *Par.* XXVIII 130-132 cita il nome di Pietro Lombardo come principale *auctoritas*, insieme a Tommaso, che accolse la disposizione gerarchica degli angeli dello Pseudo-Dionigi, diversa da quella di Gregorio Magno, e qui oggetto della palinodia di Dante; mentre commentando *Par.* XXIX 79-81, riguardo l'esistenza della memoria negli angeli, propone l'ipotesi di Mellone per cui Dante seguirebbe qui non Tommaso ma la *Glossa* alle *Sententiae* di Alessandro di Hales (ma la conclusione dei commentatori è più sfumata e generica). Chiavacci Leonardi, infine, specifica semplicemente in apertura del canto XXIX che «gli argomenti svolti sono quelli stessi elencati da Pietro Lombardo nella sua lezione sugli angeli, che si commentava in tutte le scuole: dove, quando e come gli angeli furono creati; come avvenne la caduta di parte di loro, e l'elevazione alla gloria degli altri».⁷⁹ Altri spunti sul tema degli angeli, da approfondire: il Vellutello a *Par.* IV 46-48, spiegando che gli Arcangeli sono diversi dai Serafini, cita *Sent.* II XI; mentre Fallani, a *Par.* XXV 124-126, ricorda *Sent.* II IX, e il relativo commento di Tommaso (q. 1 a. 8) sul fatto che il numero dei beati dovrà eguagliare, nel piano di Dio, il numero degli angeli ribelli.

2. Vi è quindi un piccolo gruppo di riferimenti al Limbo. Commentando *Inf.* IV 4-49 infatti, si è soliti ricordare l'opera di Pietro Lombardo come inizio del concetto e del termine *limbo*. Si va da Trucchi («Il nome di *Limbo* o *lembo* s'incomincia a leggere nei commentatori di Pier Lombardo, il maestro delle *Sentenze*, i quali ai Patriarchi ebrei aggiunsero i bambini non battezzati»)⁸⁰ a Mazzoni che, commentando vv. 49-50, si ricollega alla «fede de' parenti» di *Par.* XXXII 78 e la spiega citando *Sent.* IV, d. I, già proposto da Nardi sulla circoncisione;⁸¹ Anche il Casini-Barbi cita Pietro Lombardo a proposito del limbo, evidenziando come Dante se ne distanzi intenzionalmente, ma commentando *Purg.* I 90. Per quanto limitata sia questa sezione, la ritengo un utile suggerimento in direzione di un possibile ampliamento degli studi sul limbo, in particolare lavorando sui commenti alle *Sententiae* più che sul testo di Pietro Lombardo vero e proprio, al netto della già ampia bibliografia dantesca esistente in merito, e che verrà segnalata e citata nel terzo capitolo.

⁷⁹ A.M. Chiavacci Leonardi, *Introduzione a Par.* XXIX.

⁸⁰ E. Trucchi, commento a *Inf.* IV 22-24, in Id., *Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri*, tomo II, *Purgatorio*, Milano, Tip. Toffaloni, 1936.

⁸¹ Per completezza ricordiamo anche una citazione generica di Fallani (v. 24), seguito da Giacalone.

3. Un ambito relativamente al quale cospicui sono i riferimenti alle *Sententiae* è quello legato a merito, grazia e predestinazione. Abbiamo visto che Pietro Alighieri, nella terza redazione, usa Pietro Lombardo per commentare il pensiero dantesco a riguardo di questi temi così spinosi (per quanto riportato insieme ad altre *auctoritates*, da Tommaso a Graziano, com'è frequente nel commento di Pietro): a *Par.* XVII 37-45, interpretando le parole di Cacciaguida sul rapporto tra prescienza dei beati e contingenza della realtà, richiama *Sent.* I XXXVIII 5, dove si precisa che la prescienza divina non ha effetto diretto di causa necessitante sull'essere contingente; e a *Par.* XX 130-148 cita *Sent.* I XL, ma di nuovo insieme a molti passi di Tommaso, con lo scopo di salvaguardare questa volta la libertà dell'arbitrio relativamente alla predestinazione o alla riprovazione divina.

Tuttavia, il luogo dantesco deputato alla discussione è sicuramente *Par.* XXXII, con il discorso di Bernardo sulla disposizione delle anime beate e sul conferimento della grazia. E nonostante ciò, il primo a impiegare le *Sententiae* per commentare il passo è il Vellutello, ai vv. 58-66, quando ne cita il primo libro, pur senza specificare la distinzione; è molto probabile tuttavia che si tratti della distinzione XLI, la stessa che cita Baldassarre Lombardi qualche secolo dopo, allegandola a commento dello stesso passo insieme a *Sent.* III XXXII. Il primo riferimento è riportato in relazione all'episodio di Giacobbe ed Esaù; il secondo riguardo il conferimento *ab aeterno* di diversi gradi di grazia.

Da qui in poi, diversi commentatori le richiameranno entrambe. Per primo Tommaseo, il quale – per quanto lontano da tentativi apologetici di Dante verso la teologia di stretta osservanza cattolica, come poteva essere quello del Lombardi⁸² – spiega laconicamente, in merito ai vv. 64-66 e 67-69, che questi passi servono e bastano «a difendere Dante», quindi probabilmente a giustificare soprattutto l'idea di una predestinazione gratuita e svincolata da meriti personali e pre-visti da Dio. Interessante vedere come in seguito Ernesto Trucchi, commentando i vv. 49-51, riprenda – probabilmente – queste indicazioni di Lombardi e Tommaseo approfondendo la questione, e notando che Dante, ipotizzando il conferimento di diversi gradi di grazia, si discosterebbe da Tommaso risalendo invece a Pietro Lombardo

⁸² «Fra il rassicurante conformismo cattolico dei commenti gesuitici (Pompeo Venturi, 1732) e conventuali (Baldassarre Lombardi, 1791[-'92]), che si erano affaticati a dimostrare la congruenza con l'ortodossia e la perfetta comprensibilità lessicale e ideale della *Commedia*, e il rapinoso fascino esoterico delle letture più laicamente ispirate, attente a leggere nell'opera di Dante i segni di una palingenesi religiosa e politica da troppo attesa e – forse – resa meno remota dalla recente rivoluzione europea e dai nuovi valori da essa rivendicati (Alfieri, Biagioli, Foscolo, Rossetti), T. sceglie da súbito una “terza via”, che precisi i percorsi culturali di Dante entro le possibilità offerte dal suo tempo, il Medio Evo cattolico, e ne esalti insieme l'attualità corpora e necessaria, negli ideali come nella lingua poetica» (V. Marucci, *Niccolò Tommaseo*, in *Censimento dei commenti danteschi*. 2, cit., pp. 168-173: pp. 168-169).

attraverso il commento di Bonaventura.⁸³ Sapegno ai vv. 66-68 dello stesso canto sembra non tenere conto di questo suggerimento, e riferisce semplicemente, per le due questioni esposte sopra, i due passi lombardiani (I XLI e III XXXII) accanto a due passi di Tommaso, *S.T.* II-I, q. 112 e I, q. 23, 3, come unico blocco scolastico e autorevole in merito. Ad avere successo è proprio l'impostazione di Sapegno, sulla cui scia si pongono, citando insieme Pietro Lombardo e Tommaso (gli stessi passi anche per quest'ultimo), Mattalia, Fallani e Pasquini-Quaglio; Bosco-Reggio riferiscono anch'essi gli stessi passi, ma sottolineano, commentando i vv. 40-75, la distanza di Dante da Tommaso, ipotizzando addirittura un'intenzione polemica nel poeta; Chiavacci invece cita le *Sententiae* solo riguardo l'episodio di Esaù e Giacobbe. Più approfondita e minuziosa l'analisi di Nicola Fosca, il quale, commentando i vv. 67-75, si sofferma sul motivo dei diversi gradi di grazia riannodando il discorso di Dante al pensiero di Bernardo di Chiaravalle mediato dal Bonaventura commentatore delle *Sententiae*.

Del resto, ad ampliare la messe di riscontri va il fatto che nelle concordanze evidenziate all'inizio del capitolo fra *Sententiae* e opere di Dante, troviamo richiamate proprio le distinzioni XXXV-XLI del I libro delle *Sententiae* per commentare *DVE I V 2*, riguardo la coincidenza in Dio di *scientia* e *praescientia*; e inoltre nella categoria del rapporto fra grazia e merito rientra anche la celebre citazione esplicita di Pietro Lombardo, la definizione della speranza esposta in *Par.* XXV. Fosca, sulla celebre definizione *lombardiana* della speranza di *Par.* XXV 67-69 precisa che Dante si allontana da Pietro Lombardo, concedendo importanza anche al merito (cosa che il *Magister* fa in misura minore).

4. Un altro tema, legato al precedente, su cui non di rado i commentatori ricorrono alla voce del *Magister sententiarum* è l'ampio dibattito relativo al Paradiso Terrestre, al primo uomo Adamo e alla natura del peccato originale. Non è un caso che diverse delle citazioni più o meno dirette del testo delle *Sententiae*, passate in rassegna in apertura del capitolo, siano concernenti il gruppo di distinzioni del II libro delle *Sententiae* che affronta proprio le questioni del Paradiso Terrestre e la condizione prelapsaria (XVII-XXIII e XXIX-XXXII): per

⁸³ «Anche qui Dante si scosta da San Tommaso, secondo il quale (*S. T.*, III, LXIX, a. 8) tutti i pargoli conseguono col battesimo lo stesso grado di grazia, e risale invece a Pier Lombardo, che aveva scritto (*Sentent.*, III, XXXII): “fra gli eletti Iddio fin dall'eternità alcuni amò più ed altri meno”; e forse il Poeta fu confortato ad accogliere questa opinione da San Bonaventura, che nel Commento a quel passo del *magister sententiarum*, considerando che la divina potestà non è legata al Sacramento, ammetteva che Dio possa dar maggior grazia all'una che all'altra creatura umana, non comunemente, ma per privilegio» (E. Trucchi, commento a *Par.* XXXII 49-51, in Id., *Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri*, cit., tomo III, *Paradiso*).

prima cosa, la distinzione XVII, implicitamente rievocata in *DVE* I v 3 (riguardo la pronuncia della prima parola) e I VIII 1 (riguardo l'Oriente come culla dell'umanità), e in *Rime* XLVII («*Tre donne intorno al cor*») riguardo la posizione del Paradiso Terrestre; in secondo luogo, la distinzione XXI, che fa da sfondo a *DVE* I II 6 (il serpente che parlò ad Eva e l'asina di Balaam), e la distinzione XXII, segnalata per *Mon.* I IV 2 (sul peccato originale come peccato di superbia).

Per quanto concerne i commentatori danteschi, viene innanzitutto diffusamente citata la ricorrente distinzione XVII del libro II delle *Sententiae* riguardo alla posizione della montagna del Paradiso Terrestre, da Dante associata anche al sito del Purgatorio. Dal Lombardi, con le sue annotazioni a *Inf.* XXVI 133-134 e alla nota introduttiva a *Purg.* XXVIII, e dal Rossetti, che cita il luogo lombardiano a *Purg.* XXVII 140-142, arriviamo a Trucchi, nella sua introduzione a *Purg.* I e a *Purg.* XXVII. Sapegno quindi ne parla per *Purg.* XXVIII 97-102, delineando però in merito anche il dibattito dei commentatori a Pietro Lombardo, in questo imitato da Giacalone. La Chiavacci fa un rinvio generico nella *Nota* a *Purg.* XXVIII. Le citazioni specifiche in questo caso saranno riportate ed esaminate nel capitolo successivo.

Ma in realtà la stessa distinzione delle *Sententiae* è impiegata da più parti, fra i commentatori antichi, per illustrare da un lato le caratteristiche intrinseche del Paradiso Terrestre, e dall'altro la condizione specifica del primo uomo. Così fa l'Ottimo per chiarire la natura dell'albero dell'Eden (*Purg.* XXXII, *Nota*), e così Pietro Alighieri nella terza redazione, a sua volta commentando sia le caratteristiche dell'Eden stesso e i suoi valori figurati e allegorici (*Purg.* XXVIII 76-87 e 139-148), sia il peccato originale di Adamo (*Purg.* XXIX-XXXIII, si veda la tabella riportata sopra). Anche in questo caso, le citazioni e le argomentazioni saranno affrontate nel prossimo capitolo.

I commentatori contemporanei invece chiamano in causa *Sent.* II XVII nelle note a *Par.* XXVI 89-96, in particolare in relazione ad Adamo creato già adulto: se infatti Daniello sembra essere precursore in questo, sarà poi il commento Casini-Barbi a ricondurre il «pomo che maturo / solo prodotto fosti» (*Par.* XXVI 91-92) all'Adamo «in virili aetate continuo factus est» della distinzione XVII del II delle *Sententiae*, e lo stesso faranno Trucchi, di lì a pochi anni, e Fallani più tardi. Ma, con la sua consueta ricchezza culturale e teologica,⁸⁴ Trucchi allega anche passi di Tommaso *In II Sent.* XXIX, XXX e XXXII, per

⁸⁴ «Il commento di E.T. presenta sì un taglio divulgativo, fruibile anche al di fuori del mondo delle lettere ma al contempo culturalmente rilevante, ricco di riferimenti ai testi classici, note teologiche, rimandi intertestuali

descrivere lo stato di Adamo prima del peccato, e quindi le conseguenze della primitiva trasgressione. Infine, riguardo a *Par.* VII e alla redenzione di Cristo del peccato originale, Casini-Barbi, a *Par.* VII 62, ricorda che fu discussa in *Sent.* III XIX sgg., mentre Trucchi afferma solo che la questione delle modalità redentive fu discussa da Pietro Lombardo, ma senza specificare dove.

5. Un'ultima, grande categoria di raggruppamento delle citazioni lombardiane nei commenti danteschi riguarda la natura dei "corpi" temporanei delle anime nell'aldilà, e la natura delle pene patite dai defunti in Inferno e Purgatorio.⁸⁵ Pietro Alighieri, nella prima redazione, a *Purg.* XXV 79-84 citava *Sent.* IV XLIV, che apriva alla possibilità che le anime nell'aldilà patissero come corpi, e aggiungeva l'allegazione di Agostino che il *Magister* aveva proposto. Fra i commentatori novecenteschi Mattalia, a *Purg.* XXV 30, riproponeva il medesimo passo («Il quesito [della sofferenza delle anime] nel secolo XIII veniva discusso nelle scuole di teologia dai commentatori del quarto delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, alla distinzione 44»), così come Fosca a *Purg.* XXV 91-96. Fallani invece propone vari commenti a *Sent.* IV XXI per *Purg.* XXVII 10-12. Nonostante i passi coinvolti appartengano solo al *Purgatorio*, si tratta di un tema generalizzabile anche all'*Inferno*.

Alla stessa categoria, ma a un tema diverso, appartiene la discussione sulla natura dei corpi gloriosi dopo il giudizio finale, e sulla gradazione del *lumen gloriae* futuro: il Landino, commentando *Par.* XIV 34-36 e 61-63, afferma che il "dubbio" sulla maggiore potenza visiva dopo il Giudizio finale viene risolto secondo Pietro Lombardo (e ipotizza addirittura che la voce che espone la soluzione, invece che a re Salomone, appartenga proprio al *Magister*); Daniello negli stessi versi richiama anche il passo, *Sent.* IV XLIX 5. Più in là coi secoli, Trucchi cita lo stesso passo lombardiano ma anche lo sviluppo di Tommaso nella *Summa*, mentre il Sapegno preferisce citare ancora, di Tommaso, il commento alle *Sententiae*, senza specificare il passo. Mattalia, a *Par.* XIV 13, non specifica il passo di Pietro Lombardo pur chiamandolo in causa, mentre Fallani ripropone *Sent.* IV XLIX per *Par.* XIV 46-48, e poi a *Par.* XXXII 49 (sul tema dei corpi che rinasceranno) non specifica a quale passaggio di Pietro Lombardo si riferisca. Prima di lui, lo Steiner, a *Par.* XXXII 46-48, affermava che

e validi spunti interpretativi; è prova di ciò anche l'assiduità con cui autorevoli commentatori recenti, come Robert Hollander e Nicola Fosca, citano l'*Esposizione*» (C. Sacconaghi, *Ernesto Trucchi*, in *Censimento dei commenti danteschi*, 2, cit., pp. 498-500: p. 498).

⁸⁵ Cfr. anche P. Porro, "*Dentro dai fuochi son li spirti*", cit.

Dante si distanzia dall'opinione di Pietro Lombardo (secondo il quale i corpi risorgeranno giovani) citata nel *Supplementum* della *Summa*.

Per quanto riguarda il presente lavoro, nei prossimi due capitoli mi soffermerò a indagare prima il tema (quarto nella numerazione appena scorsa) del Paradiso Terrestre, della condizione adamitica dell'essere umano e della natura del peccato originale. Nel secondo capitolo, per strettissima contingenza di argomento col precedente, indagherò quindi il tema dei rapporti intercorrenti fra grazia, libertà, merito e predestinazione. I due capitoli possono così essere considerati due parti di un medesimo percorso. Le restanti macrocategorie individuate rimangono per eventuali sviluppi futuri.

CAPITOLO 2

IUSTITIA ORIGINALIS. PURGATORIO XXVII-XXXIII: IL PARADISO TERRESTRE, IL PECCATO DI ADAMO E LA REDENZIONE DI CRISTO

Come si è accennato nel capitolo precedente, uno dei nuclei tematici per commentare i quali il secolare commento si è servito di Pietro Lombardo e delle *Sententiae* è il nesso rappresentato dal *locum* Purgatorio-Paradiso Terrestre. Condurremo dunque un'analisi su questi passaggi del poema, non seguendo il filo dell'intreccio narrativo, ma piuttosto avanzando per nuclei e temi. In particolare, tre argomenti centrali in questa sezione della *Commedia* risultano essere stati dibattuti dalla teologia medievale proprio commentando le *Sententiae*, e su di essi costruiremo il discorso. Si tratta delle discussioni sulla posizione della montagna purgatoriale e del giardino del Paradiso Terrestre; del grande e fondamentale dibattito sul peccato originale e sulle condizioni del primo uomo nell'Eden (in particolare il rapporto fra natura e grazia); della redenzione della colpa originaria operata da Cristo attraverso la sua morte, e su come questa venga discussa e presentata fra i canti finali del *Purgatorio* e il canto VII del *Paradiso*.

I. LA POSIZIONE, LA NATURA E LA CONFORMAZIONE DEL PARADISO TERRESTRE

a. La collocazione geografica

Baldassarre Lombardi, religioso e letterato, autore di una fortunata edizione della *Commedia* verso la fine del XVIII secolo,¹ chiosando il racconto del viaggio di Ulisse in *Inf.* XXVI nota, a proposito della montagna «bruna» vista in lontananza dall'eroe greco:

Tra i sentimenti vari de' teologi intorno al luogo dove esistesse il terrestre Paradiso riferisce Pietro Lombardo avere alcuni opinato *esse paradisum longo interiacente spatium vel maris, vel terrae a regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circumulum pertingentem; unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt* [*Sent.* lib. 2 dist. 17]. Piaciuto essendo al poeta nostro il pensiero, ha finto in mezzo al terrestre emisfero sotto di noi un monte altissimo, attorniato d'ogn'intorno da immenso mare, nel quale, oltre di avervi nella cima collocato, a tenore della

¹ Il commento del religioso «si impose [nell'Ottocento] come termine di paragone per tutti i maggiori commentatori successivi», fatta eccezione per il Tommaseo; lo stesso Scartazzini ebbe a scrivere che quella del Lombardi era, sul finire del XIX secolo, la sorgente principale per la maggior parte degli espositori e dei commentatori (cfr. M. Sensini, *L'edizione commentata della Divina Commedia di G.A. Scartazzini: un modello nella tradizione dei commenti danteschi*, in "Quaderni grigionitaliani", 81, 2012, pp. 40-63: pp. 52-53).

prefata opinione, il Paradiso terrestre, vi colloca intorno alle falde anche il Purgatorio. Ed è questa la montagna che dice qui veduta da Ulisse; e su della quale salirà esso Dante nella seconda cantica.²

Diversi canti dopo, venuto il momento di postillare l'entrata di Dante proprio nel Paradiso Terrestre, il Lombardi richiama esplicitamente ciò che ha già detto a proposito del luogo in questione per *Inf.* XXVI, e aggiunge:

E come poi non si passa al celeste Paradiso se non dal grembo della santa Chiesa [Vedi Purg. II, 104]; ed essendo anzi, per parere di alcuni teologi [Vedi l'enunziato Pietro Lombardo, ivi] stato *il Paradiso terrestre tipo della Chiesa*, finge perciò Dante che in quel terrestre Paradiso appaia la medesima Chiesa, coi simboli di tutto ciò ch'ella crede, insegna, e adopera. [corsivo mio]³

Sono concetti e fonti presenti già nella terza redazione del commento di Pietro Alighieri,⁴ e che sono stati presi come punto riferimento dalla maggior parte dei commenti successivi, fino al XX secolo.

Gabriele Rossetti, qualche decennio dopo il Lombardi, riporta la medesima citazione da Pietro Lombardo, in questo seguendo quindi l'esegesi secolare. Riporta infine due enunciati sullo *status* del Paradiso Terrestre, uno di Agostino e – in particolare – uno di Giovanni Damasceno: «Paradisus terrestris est temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis coronatus».⁵

Giannantonio, editore del commento, specifica che non è possibile risalire alla traduzione del Damasceno usata da Rossetti, dal momento che quella del Migne è alquanto diversa; in realtà l'occorrenza di Rossetti non è di prima mano, ma risale in primo luogo a Iacomo della Lana, e passa attraverso la terza redazione del commento di Pietro Alighieri, quindi attraverso l'Anonimo Fiorentino e anche Luigi Portirelli. E va specificato che, come

² *La 'Divina Commedia' di Dante Alighieri novamente corretta spiegata e difesa da F.B.L.M.C.* [fra Baldassarre Lombardi minore conventuale], Roma, Fulgoni, 1791[-1792], vol. 2, commento a *Inf.* xxvi 133-134. Peter Dronke nota, a proposito dell'unificazione nel poema fra la montagna del Purgatorio e quella del Paradiso Terrestre, che «many visions of the otherworld before Dante set the earthly paradise near the purgatory; and indeed already in the *Aeneid*, after the region of the infernal punishments, Vergil had set a region of purgation before the entry of the Elysian fields» (P. Dronke, *Dante's Earthly Paradise: Towards An Interpretation of Purgatorio XXVIII*, in "Romanische Forschungen", 82, 1970, 4, pp. 467-487: p. 470).

³ Ivi, *Nota a Purg.* XXVIII

⁴ P. Alighieri 3, *Purg.* XXVIII 139-148.

⁵ G. Rossetti, *Commento analitico al "Purgatorio" di Dante Alighieri*, a cura di P. Giannantonio, Firenze, Olschki, 1957, commento a *Purg.* XXVII 140-142, p. 270.

implicitamente segnalò già lo Scartazzini, la frase è riportata nella *Summa* di Tommaso, nel passaggio dedicato ovviamente all'Eden.

Ernesto Trucchi, a sua volta, allega la medesima opinione delle *Sententiae*, ma offrendo un breve abbozzo dello sviluppo storico dell'idea:

Di qui [dalle antiche tradizioni di terre emerse dall'Oceano, e dalle idee espresse da Pietro Lombardo] a riunire insieme Purgatorio e Paradiso terrestre il passo non era difficile, e fu fatto nella seconda metà del secolo XIII: le visioni di Alberico, di San Patrizio, di San Brandano, le *Revelationes* di Matilde di Hackeborn e altre narrazioni fantastiche avevano già avvicinato il Purgatorio e il Paradiso terrestre, situandoli in mezzo all'Oceano; e Pietro di Dante ci ricorda che S. Isidoro di Siviglia aveva immaginato il Purgatorio antipodo a Gerusalemme.⁶

Arrivato quindi all'altezza di *Purgatorio* XXVII, il discorso di Trucchi si amplia decisamente:

Abbiamo già osservato al principio del commento di questa Cantica che Dante, collocando il Paradiso terrestre agli antipodi di Gerusalemme, non si staccava da San Tommaso. Le scuole di Teologia non avevano mai fissato il sito geografico del Paradiso terrestre, benché questa determinazione fosse oggetto di ardenti discussioni, tanto in Oriente (si ricordi la leggenda di Oga Magoga), quanto in Occidente, e disputata con equal accanimento fra i dottori di Teologia e i dotti di scienze fisiche. I ricordi biblici del Tigri e dell'Eufrate facevano volgere il pensiero all'Asia; le tradizioni classiche dei Campi Elisi e degli Orti delle Esperidi al mezzodì; vaghe memorie di terre sprofondate, come l'Atlantide di Platone, e di isole maravigliose intraviste in regioni del tropico occidentale, Isole Fortunate, Paese dei vivi, Terra o fortuna di gioventù, viaggi d'Ulisse, ecc. invitavano a rivolger la mente al continente oceanico. A quest'ultima opinione s'era accostato Pier Lombardo nel Libro delle Sentenze (II, d. XVII), e San Tommaso (*S. T. I*, CII, 1-4) non riteneva improbabile che il Paradiso Terrestre sorgesse «seclusus a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium vel marium, vel aestuosae regionis quae pertransiri non potest».⁷

Giovanni Fallani nel suo studio sulla teologia del poema fa un breve accenno al Damasceno, a Beda e a Pietro Lombardo in apertura della seconda cantica; quindi precisa:

⁶ E. Trucchi, *Nota a Purg. I*, in Id., *Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri*, cit., tomo II, p. 2.

⁷ Ivi, *Nota a Purg. XXVII*, p. 465.

Nel precisare l'altezza del monte, e tenendo conto dello spazio, l'aria tra la sfera del fuoco e la terra fu divisa in tre zone: superiore, inferiore e media. S. Alberto Magno e S. Tommaso ritennero che la montagna del Paradiso Terrestre fosse nella zona inferiore; mentre la posero nella zona superiore, nell'aere sereno purissimo, Pietro di Tarantasia (poi Papa Innocenzo V), Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Egidio Romano.⁸

Si tratta di nomi le cui opinioni vengono precisate meglio nei commenti di Sapegno e Giacalone al medesimo passo; ma tutti e tre sono debitori del fondamentale studio di Bruno Nardi *Il mito dell'Eden*.⁹ Vediamo di ripercorrere dunque le caratteristiche del Giardino dell'Eden così come sono state esposte dal grande dantista.

A fronte di una rilevata incertezza nella teologia coeva a Dante sulla posizione e le peculiarità del Giardino in questione, Nardi sottolinea innanzitutto il fatto che il esso è circondato da un muro di fuoco, muro derivato da una interpretazione del «*flammeus gladius*» del Cherubino della *Genesi*.¹⁰ Si tratta di un dato stabilito sulla base dell'autorità di Isidoro di Siviglia.¹¹ Questioni più spinose sono sicuramente la posizione del Giardino dell'Eden, il suo legame con la montagna purgatoriale e l'altezza di quest'ultima.

Nardi identifica il cuore del problema della posizione nella traduzione dell'ebraico *miqedem*, termine che nella *Genesi* affianca l'atto divino della creazione dell'Eden, e che Gerolamo traduceva in senso temporale con *a principio*, mentre i padri greci lo traducevano in senso spaziale con *ad orientem*. Alessandro Scafi ha utilmente identificato questo dibattito come sottoinsieme di una controversia più ampia, e cioè se il Paradiso Terrestre dovesse essere letto solo allegoricamente o anche come luogo reale ed esistente sulla terra. A fronte di due opposte tendenze nei primi secoli dopo Cristo, Scafi riconosce nell'elaborazione di Agostino (e forse non poteva essere altrimenti) l'impostazione di base per lo sviluppo successivo: il vescovo di Ippona infatti divide il racconto della creazione in due brani, uno da intendersi in senso figurato e il secondo da intendersi in senso letterale. Questo permette

⁸ G. Fallani, *Poesia e teologia nella Divina Commedia*, II, Milano, Marzorati, 1961, p. 7. Nel suo commento il critico tenderà poi ad avvicinare l'idea di Dante alla seconda concezione qui presentata.

⁹ B. Nardi, *Il mito dell'Eden*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 347-374 (nell'ed. del 1967 alle pp. 311-340).

¹⁰ Cfr. *Gen.* 3,24.

¹¹ Sul legame che si instaura fra la spada fiammeggiante e il fuoco purgatoriale e purificatore, Nardi cita giustamente Ambrogio e Ruperto di Deutz (pp. 352-355). Ma ad oggi non possiamo non tener conto dell'ormai classico J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio* (ed. it. Torino, Einaudi, 1982), che della tradizione del fuoco purificatorio – riferito qui però al luogo del Purgatorio, e non al Paradiso Terrestre – ricorda le origini indoeuropee e segna il complesso sviluppo nel pensiero medievale.

di riferirsi al luogo descritto dalla Scrittura come a un luogo reale, nel quale accadono fatti storici che tuttavia rinviano anche ad altro. Se per Agostino il problema della localizzazione dell'Eden è secondario nell'orizzonte di una comprensione globale, per i medievali diventa invece un tema di fondamentale importanza.¹²

È a questo punto che è necessario considerare la citazione che i commentatori già citati ripetono e si trasmettono, ricavandola dal secondo libro delle *Sententiae*: si dice infatti «in orientali parte esse paradisum longo interiacente spatio vel maris, vel terrae a regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circulum pertingentem; unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt». La formulazione è sicuramente di Beda, ripreso sia dalla *Glossa ordinaria* che da Pietro Lombardo, ma Nardi evidenzia l'*unde volunt* del passo attribuito a Beda, che suggerisce come l'opinione espressa sia più antica.¹³ Commentando la (vaga) descrizione topografica di Beda, gli scolastici si divisero fra una localizzazione sotto il circolo equinoziale, nella zona torrida (Bonaventura, Giovanni Peckham e altri), e una localizzazione più a sud, oltre il circolo, sulla scia di Aristotele che riteneva la zona torrida non abitabile (Tommaso, che identifica la zona torrida con il muro di fuoco dell'Eden).¹⁴ Dante propende per quest'ultima soluzione, ma gli studi che abbiamo seguito concordano nel riconoscere che la motivazione di base è teologica, e non geografica: Dante intende porre il giardino dell'Eden agli esatti antipodi di Gerusalemme, in modo da porla in diretto collegamento con l'incarnazione e la passione di Cristo.¹⁵ Per quanto riguarda la posizione geografica del giardino, è vero che Dante «si scostava dalle opinioni correnti fra i teologi del suo tempo»;¹⁶ ma è altrettanto vero che il legame fra i due luoghi (Gerusalemme e l'Eden) risale almeno ad Agostino, e a una corposa tradizione di leggende medievali su Adamo ed Eva:

Secondo l'esegesi di Agostino il peccato di Adamo nell'Eden, il Sacrificio di Cristo sul Golgota e la seconda venuta di Cristo erano intimamente legati, come i tre avvenimenti cardine che strutturavano tutta la storia della salvezza dell'umanità. [...] È significativo [poi]

¹² A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Mondadori, 2007, pp. 33-47. Per una carrellata di opinioni, dal Medioevo fino al XVII secolo e oltre, vedi J. Delumeau, *Le paradis terrestre se trouvait-il à l'Équateur?*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 135, 1991, 1, pp. 135-144.

¹³ B. Nardi, *Il mito dell'Eden*, cit., pp. 358-359.

¹⁴ Cfr. il cap. 7 di A. Scafi, *Il paradiso in terra*, cit., pp. 130-153.

¹⁵ Su questo ha scritto pagine importanti Stefano Prandi, nel volume *Il diletto legno. Aridità e fioritura mistica nella Commedia* (Firenze, Olschki, 1994), che affronta l'immagine dell'albero e della fioritura nel poema dantesco, e che verrà richiamato ancora più avanti.

¹⁶ B. Nardi, *Il mito dell'Eden*, p. 349.

che nelle leggende il legame tipologico tra la caduta e la crocifissione assumesse una dimensione temporale – la croce era stata fatta con il legno dell’albero della conoscenza – e una dimensione spaziale – Adamo era stato sepolto nel luogo della crocifissione.¹⁷

Torneremo su il tanto stretto legame esistente fra questi due o tre avvenimenti. Per ora basti notare che è abbastanza sorprendente che proprio Dante, che compone un poema strutturato attorno ad una allegoria di tipo teologico, che dunque presenta la lettera come evento storico,¹⁸ basi la localizzazione del “suo” giardino su un criterio quasi esclusivamente figurale e tipologico, lasciando in ombra le possibili concettualizzazioni di ordine scientifico e geografico che tanto spazio avevano trovato nelle trattazioni coeve o di qualche decennio precedenti. Pure esigenze della poesia, o culmine insuperato della concezione medievale dello spazio-tempo come alveo dell’azione di Dio nella storia?

Nardi prosegue poi rilevando come l’idea del Paradiso Terrestre situato su una montagna non sia biblica, ma venga adombrata da Giovanni Damasceno, per essere per essere poi proposta manifestamente nella *Glossa ordinaria*, nella seconda parte della citazione attribuita a Beda:

Unde volunt...esse paradisum... in alto situm, usque ad lunarem circulum pertingentem; unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt.¹⁹

Abbiamo visto come l’idea venga ripresa da Pietro Lombardo. Ma come conciliare, per un uomo del XIII secolo imbevuto di scienza arabo-aristotelica, la vita dei primi genitori con la sfera del fuoco, la sfera lunare, nella quale la vita è evidentemente impossibile? A partire da Guglielmo di Auvergne, si intraprendono diversi tentativi di spiegare l’enunciato di Beda; in particolare, commentando la distinzione XVII del II libro delle *Sententiae* i teologi del XIII secolo fanno riferimento alla divisione aristotelica dello spazio fra la Terra e la Luna in tre zone: la zona superiore, più vicina alla luna, calda per l’influsso del cielo lunare ma libera dalle perturbazioni; la zona più vicina alla terra, temperata per via del riflesso dei raggi solari; la zona intermedia, più fredda perché distante da entrambe le zone di calore. Nardi nota con una certa polemica come i grandi dantisti a lui coevi non si siano accorti

¹⁷ A. Scafi, *Il paradiso in terra*, p. 50 e 55.

¹⁸ Su questo, oltre alla prima parte dell’*Epistola* XIII, cfr. l’intramontabile capitolo sui due tipi di allegoria in C.S. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 115-129.

¹⁹ Citata in B. Nardi, *Il mito dell’Eden*, cit., p. 362.

come Dante si distanzi da Tommaso e Alberto Magno, che pongono il Paradiso Terrestre all'altezza della zona più bassa, e si riallacci invece ad Alessandro di Hales, a Pietro di Tarantasia, a Bonaventura e a Egidio Romano, i quali lo collocano piuttosto nella zona contigua al cielo della Luna (distanziandosi allo stesso tempo anche dai medesimi per quanto riguarda la posizione geografica della montagna, come abbiamo visto).²⁰ Alla serie di teologi che vanno a formare questo *dossier*, sul quale quasi tutto è stato detto, potremmo tuttavia aggiungere Riccardo di Mediavilla. Tralascieremo invece, di necessità, l'ampio bagaglio della tradizione delle *visiones* medievali dell'aldilà, già ampiamente studiato e ricordato, senza per questo volerne sminuire l'importanza.²¹

Nella annosa *querelle* fra un Paradiso Terrestre reale e uno allegorico, Pietro Lombardo opta per la soluzione agostiniana, che include entrambe le possibilità:

Tres enim generales de paradiso sententiae sunt: una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in paradiso corporali sit positus.²²

Di fronte a questa scelta, Tommaso – senza pensare o dire di contraddire il *Magister* – impiega un intero articolo nella spiegazione del perché il Paradiso Terrestre debba essere inteso *corporaliter*, e sembra concedere una realtà allegorica solamente all'albero della vita (sulla scorta di *Prov.* XIII).²³ Bonaventura, dal canto suo, riconosce una duplice natura al Paradiso Terrestre, spirituale e corporale. Il Paradiso spirituale, da intendersi in due modi, può indicare sia la *Ecclesia militans* che la *Ecclesia triumphans*; per quanto riguarda l'altro senso invece,

Paradisus autem corporalis est locus deliciarum et amoenitatis, et hic est duplex similiter secundum duplicem statum, scilicet perfectum et imperfectum. Secundum statum perfectum paradisus est empyreum. Secundum statum imperfectum paradisus est locus quidam amoe-

²⁰ Ivi, pp. 364-365.

²¹ Fra i tanti contributi, cfr. soprattutto i percorsi descritti nei già citati lavori di Scafi (*Il paradiso in terra*) e LeGoff (*La nascita del purgatorio*).

²² *Lib. Sent.* II, d. XVII, c. 5.

²³ Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. XVII, q. 3, a. 2. Le citazioni dal commento di Tommaso sono tratte da Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (con testo integrale di Pietro Lombardo)*, Bologna, ESD, 2001-2002. Il testo di Bonaventura è ancora non tradotto, e disponibile nell'edizione storica Quaracchi: vedi *Doctoris seraphici S. Bonaventurae s.r.e. episc. card. commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, voll. 1-4 dell'*Opera Omnia*, Ad Claras Aquas Quaracchi prope Florentiam, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1889.

nus in partibus orientis, de quo dicit Damascenus: Divinus paradisus est Dei minibus in Eden plantatus, gaudii et exultationis universae promptuarium.²⁴

Anche Riccardo, al termine della distinzione XVII del II libro, si interroga sul luogo del Paradiso Terrestre, e si chiede se la descrizione fisica offerta da Pietro Lombardo sia accettabile. La risposta è semplice e sintetica, ed è affermativa. Fra i particolari offerti nelle risposte alle obiezioni ve ne sono due di una certa importanza per il dantista che vi si accosti. Rispondendo all'obiezione per cui gli *hystoriographi*, che si dedicano a descrivere la terra, non parlano di un luogo con le dette [nelle *Sententiae*] condizioni fisiche, il maestro francescano afferma:

Hystoriographi narrant *ea quae per experientiam appraehenderunt*, vel ab *expertis* audierunt, et quia locus ille est hominibus inaccessibilis in statu naturae lapsae propter interpositionem marium, et terrarum inhabitabilium, et etiam propter custodiam illius viae [cioè il Cherubino con la spada fiammeggiante], [...] [gli storiografi] de paradiso terrestri parum, vel nihil retulerunt. Sed Moyses de illo locutus est, quia hoc habuit *per divinam inspirationem*.²⁵ [corsivo mio]

A interessare sono innanzitutto i vocaboli *experientiam* ed *expertis*: dei luoghi comuni della terra possono parlare coloro che ne fanno esperienza sensibile, ma del Paradiso Terrestre poté parlare solo colui che fu oggetto di divina ispirazione (Mosè). Non è fuori luogo pensare al viaggio di Ulisse proprio verso l'inaccessibile Paradiso Terrestre, «per divenir del mondo *esperto*», che non volle «negar l'*esperienzã*» del «mondo senza gente» oltre le colonne d'Ercole (*Inf.* XXVI 98 e 116); e come non ricordare le parole usate da Dante *auctor* all'inizio della seconda cantica: «Venimmo poi in sul lito deserto, /che mai non vide navicar sue acque /omo, che di tornar sia poscia *esperto*? Il che ci conduce – quindi e ovviamente – a pensare anche all'opposto viaggio di Dante, per investitura di Dio, che sfocia in un resoconto scritto «per divinam inspirationem». Per quanto si corra il rischio di incappare in una suggestione, è comunque sicuramente interessante notare lo scarto, in Riccardo, fra

²⁴ Bonaventura da Bagnoregio, *In II Sent.*, d. XVII, dub. II. Il testo di Bonaventura è ancora non tradotto, e disponibile nell'edizione storica Quaracchi: vedi *Doctoris seraphici S. Bonaventurae s.r.e. episc. card. commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, voll. 1-4 dell'*Opera Omnia*, Ad Claras Aquas Quaracchi prope Florentiam, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1889.

²⁵ Riccardo di Mediavilla, *In II Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 5, concl. e ad 1m. Per il testo di Riccardo si fa riferimento a *Clarissimi theologi magistri Ricardi de Media Villa super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*. Ristampa Anastatica, Frankfurt, Minerva, 1963 (Rist. facs. dell'edizione Brixiae, apud Vincentium Sabbium, 1591).

una possibilità di cognizione del luogo puramente geografica, e quindi *esperienziale* solo dal punto di vista sensoriale o fisico, e una invece riconducibile ad un'esperienza che ha come movente l'ispirazione divina, tra l'altro legate entrambe al problema dell'esposizione attraverso un testo (come è per Dante pellegrino e poi *auctor*): dei geografi nel primo caso, della *Scrittura* nel secondo; e non serve rammentare quale sia l'intensità di paragone che via via si instaura nel poema con il testo sacro. È un concetto accennato brevemente anche nel commento di Tommaso,²⁶ ma esplicitato in questi termini solo da Riccardo. Come scrive Scafi a proposito della creazione dantesca:

In ultima analisi, la sua [di Dante] guidata per i tre regni di inferno, purgatorio e paradiso, sia pure considerati all'inizio del Trecento come campi del sapere cosmografico e geografico, era l'espressione letteraria di un itinerario spirituale, non l'esperienza di un viaggiatore che pensasse di percorrere miglia reali sui sentieri del mondo fisico. Per Dante la geografia era sempre subordinata alla poesia. [...] La morale della storia del marinaio ed eroe greco [Ulisse] che oltrepassò le colonne d'Ercole e che da lontano riuscì a gettare solo uno sguardo verso la montagna del paradiso, prima di vedersi sbarrata la strada da una tremenda tempesta, era che l'uomo non poteva penetrare, solo con le sue forze e senza il sostegno della rivelazione divina, il mistero del paradiso terrestre.²⁷

Confinare la vicenda di Ulisse nella pura ricerca geografica sarebbe evidentemente riduttivo; nondimeno, l'aspetto geografico è sicuramente presente nel racconto dell'eroe

²⁶ Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. XVII, q. 3, a. 2, ad 3m: «Praeterea, philosophi et historiographi inveniuntur de diversis terrae locis scripsisse. De hoc autem loco nullus unquam scripsit. [...] Ad tertium dicendum, quod locus ille, ut in *littera* dicitur, est semotus etiam a nostra habitatione aliquibus impedimentis, ut adiri non possit, vel montibus, vel aquis, vel etiam aeris intemperie in loco intermedio; et ideo eius notitia haberi non potuit nisi per revelationem Scripturae».

²⁷ A. Scafi, *Il paradiso in terra*, cit., p. 153. È giusto ricordare che parliamo di una dinamica già presente nella geografia e nella cartografia medievale, e che anzi di queste si nutre: «Una considerazione della cartografia contemporanea può allora farci comprendere anche meglio quanto anche per Dante il paradiso terrestre non fosse soltanto un luogo, ma fosse parte di un processo dinamico che nei luoghi della geografia celebrava i misteri della storia e del suo superamento» (A. Scafi, *Onesto riso e dolce gioco: Dante, l'Eden e la cartografia medievale*, in "Letture Classensi", 35-36, 2007, pp. 59-82: p. 80). Si tratta di una dinamica che informa in genere il recupero, nell'ambito cartografico, del mondo veterotestamentario, rappresentato limitatamente ai luoghi della storia della Salvezza, spesso senza alcuna ambizione cosmologica (cfr. A.D. Von Den Brincken, *Mappe del Medio Evo: mappe del cielo e della terra*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni e rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 31-50: p. 49). È vero però che questo recupero di luoghi biblici offre inevitabilmente ampio materiale per tutta una letteratura di viaggi e visioni che si appoggia proprio all'autorità biblica (cfr. R. Simek, *Paradise in Western Medieval Tradition*, in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, ed. by A. Scafi, Londra, The Warburg Institute, 2016, pp. 201-210: p. 204), e dalla quale Dante evidentemente si distingue. Per questo la distinzione offerta da Riccardo sembra indicare una linea di pensiero che Dante, nel suo poema, porta all'estremo in quanto a equilibrio ed esattezza.

omerico;²⁸ ma potremmo anche immaginare l'eroe alla ricerca di una possibile perfezione umana – simboleggiata dall'ipotesi di «virtute e canoscenza», di «vizi umani» e *valore*, ma soprattutto di un «mondo senza gente» (*Inf.* XXVI 120, 99 e 117) – con l'ausilio delle sole proprie forze.

In ogni caso, in un'epoca in cui la connotazione fisico-geografica del paradiso perduto poteva risultare prevalente come conseguenza della sua improbabile (e comunque impossibile) ricerca, Dante sembra voler porre decisamente la sua creazione al di là di ogni disquisizione puramente fisica, per sottolineare piuttosto la valenza figurale del suo mondo, una valenza che nulla toglie al dato concreto (si pensi alla precisione delle indicazioni geografiche e astronomiche disseminate nel poema, sintesi di tanta e tanto varia tradizione greca, latina e poi medievale),²⁹ ma che tuttavia lo legge inevitabilmente diretto verso un ulteriore significato.³⁰ Il dettato di Riccardo sicuramente aiuta a chiarificare questo sovrapporsi, in Dante, di senso storico-geografico e senso spirituale-teologico, a favore ultimamente del secondo.

Specificata questa distinzione, quasi l'oggetto della questione fosse strettamente “materia di fede”, Riccardo non si esime da un'analisi fisica del luogo dell'Eden, e risponde alla questione se quest'ultimo raggiunga o meno il cielo lunare. Data per scontata una risposta negativa, la strada che sceglie Riccardo segue l'opinione di Bonaventura, Egidio e gli altri: la sommità del luogo si trova oltre il secondo “interstizio”, quello dove si formano le impressioni fredde e umide, nell'interstizio più alto. La parola del *Magister* è dunque da intendersi iperbolicamente. È l'idea di Dante, come detto sopra seguendo Nardi. Ma se questi sottolineava come Dante si distanziasse dal gruppo legato ad Alessandro di Hales e

²⁸ «[A partire dalla vicenda di Ulisse] per Dante dunque, che pone dei limiti al conoscibile in altri campi dell'attività del pensiero, *vi sono dei limiti anche al sapere geografico*» (A. Mori, *La geografia nell'opera di Dante*, in *Volume I degli atti dell'VIII Congresso Geografico Italiano. Firenze, 29 marzo – 6 aprile 1921*, Firenze, Istituto di Edizioni Artistiche Fratelli Alinari, 1922, pp. 272-229: p. 288).

²⁹ Sulle conoscenze scientifiche e geografiche di Dante si vedano fra gli altri, gli interventi contenuti in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde e V. Russo, Ravenna, Longo, 1995; l'ancora attuale disamina di E. Moore, *The Geography of Dante*, in Id., *Studies in Dante. Third series: miscellaneous essays*, Oxford, Clarendon Press, 1903, rist. 1968, pp. 109-143; e quindi P. Pecoraro, *Le stelle di Dante. Saggio d'interpretazione di riferimenti astronomici e cosmografici della Divina Commedia*, Roma, Bulzoni, 1987;

³⁰ Così Winfried Wehle, in un articolo nel quale tuttavia non tutti i passaggi, per quanto condivisibili, sono adeguatamente problematizzati: «[Dal momento del peccato originale, per Adamo ed Eva] la consapevolezza di essere mortali fece parte della loro vita. Perciò il nuovo Paradiso può essere soltanto una realtà mentale. [...] Dante segue questa concezione ma, nel suo poetico realismo, revoca il *sensus historialis* che, a partire da Agostino, immagina l'Eden come un luogo irraggiungibile, al di fuori del mondo conosciuto, e tuttavia situato – allettante prospettiva – sulla terra stessa. Anche la circumnavigazione di Colombo si svolse all'insegna di questa visione. Dante, al contrario, inquadrandolo perfettamente nell'iconografia biblica, lo concepì come un luogo ultraterreno, che l'uomo può cercare ormai solo spiritualmente» (W. Wehle, *Ritorno all'Eden. Sulla scienza della felicità nella Commedia*, in “L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, n.s., 22, 2003, pp. 27-67: p. 34).

di Bonaventura, che poneva il Paradiso «iuxta aequinoctialem», vediamo che Riccardo specifica il Paradiso posto «sub aequinoctiali circulo»,³¹ senza specificare la possibile posizione orientale (che Dante volutamente ignora).³²

Anche perché Dante mostra un luogo con una precisa connotazione geografica ma provvisto anche di una forte valenza figurale. Se in questo si distanzia da Tommaso, non possiamo dire si avvicini a Bonaventura, dal momento che lo *spiritualis sensus* che questi assegna al luogo è piuttosto distante da quello dantesco, come vedremo.

b. I canti del Paradiso Terrestre: una serie di “incroci”

È in questo luogo che si svolge la lunga e complessa azione conclusiva della seconda cantica. Com'è noto, i canti finali del *Purgatorio* costituiscono una sezione molto coesa, un vero e proprio episodio a sé stante interno alla cantica, e una “cerniera” narrativa e tematica fra la salita purgatoriale e l'ascesa verso la beatitudine celeste. E non è un caso che essi abbiano come scenografia uno spazio che concentra in sé significati, rimandi e allegorie riguardanti la storia umana.

È in questo luogo che si materializza uno straordinario incrocio fra diverse linee temporali ed evenemenziali. Innanzitutto, forse mai come in questi versi l'incrocio fra la vicenda personale e la vicenda universale del genere umano acquista una valenza e una pregnanza espressive così profonde, ed evidenti. La storia e la condizione dell'essere umano trovano il proprio motore negli avvenimenti riguardanti i protoparenti Adamo ed Eva, la loro *aversio a Deo* e la loro cacciata dal Paradiso Terrestre, luogo che Dio aveva destinato alla loro esistenza felice. Così, con l'arrivo nel giardino dell'Eden, Dante è costretto a riconsiderare quanto di questa condizione “corrotta” ha sperimentato nella propria esistenza: rimandando alla vastissima bibliografia per la natura in senso stretto della devianza che Beatrice rimprovererà al pellegrino,³³ ci limitiamo ora a considerare che, se lo

³¹ R. di Mediavilla, *In II Sent.*, XVII, a. 2, q. 5, ad 3m.

³² Pasquini, commentando la «selva antica» di *Purg.* XXVIII 23, nota che fra i commentatori «il Tommaseo cita l'“antiquam silvam” di *Aen.* VI, mentre l'esegesi secolare, concorde, sembra riassumersi nella glossa del Lombardi: “perocché fatta da Dio *fin dal principio* del mondo, per abitazione dell'uomo innocente”» [corsivo mio] (E. Pasquini, *Il canto XXVIII del Purgatorio*, in *Gli ultimi canti del Purgatorio*, a cura di F. Dainotti, Roma, Bulzoni, 2010, pp. 121-133: p. 123). Che sia possibile leggere in questo modo, nella critica, un inconsapevole suggerimento sulla propensione di Dante per la traduzione di *miqedem* con *a principio*, seguendo Pietro Lombardo, piuttosto che con *ad orientem*? Dante sicuramente non parla di “oriente”, come fanno Tommaso e Bonaventura.

³³ Una accurata disamina degli studi in merito è offerta in C. Calenda, *L'ultimo bilancio. Canto XXXI*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. II, *Purgatorio. 2. Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A.

smarrimento di cui è stato soggetto/oggetto Dante passa costantemente in sottotraccia, lungo tutto il poema, questi sono i canti in cui esso viene oggettivato, affrontato, condannato e in qualche modo redento. E per fare tutto ciò, era necessario ritornare alla radice primigenia di questo “fallo”: sia per comprenderne meglio la natura, sia – nell’ottica del viaggio – per assumere legittimamente la natura di “figura” dell’intera umanità che sembra venga assegnata al pellegrino fin dall’inizio del poema.

Dante, come ogni cristiano, aveva finito per sperimentare nella propria vicissitudine il dramma più vasto della condizione umana, esemplificabile nel dramma del primo uomo e nella minaccia incombente dell’esilio. E Adamo resta il riferimento appena espresso di un rimpianto che dà spessore sentimentale a tutta la rappresentazione dell’Eden corrotto: culminando nei versi 31-39 [del canto XXXII, che verrà ripreso più avanti], quando il suo nome pronunciato nel silenzio, intorno alla “pianta dispogliata”, dà corpo e volto a una maledizione altrimenti oscura; mentre l’evento che il suo nome rievoca scioglie l’enigma teologico riporta al senso di una scelta e di una specifica responsabilità, che dal primo uomo si estende al genere dannato, si fa collettiva nella somma degli individui fino a ricongiungere la micro-biografia dantesca, attraverso la macro-biografia del mondo, a chi compì i primi passi in una sede eterna e priva di dolore, e con il proprio dolore e la propria degradazione mortale avviò il tempo della storia.³⁴

Ma se Dante ha la pretesa di riassumere nella propria vicenda tutta la vicenda umana, qual è il traguardo a cui si mira in questo percorso? Quale il suggerimento, in questo senso, che offrono i canti del Paradiso Terrestre? È una delle prime questioni che conviene aprire e tenere in sospeso.

Mazzucchi, Roma, Salerno, 2014, pp. 925-949 (in particolare alle pp. 927, 935 e 937, oltre alla nota finale di approfondimento).

³⁴ G. Mazzacurati, *Purgatorio XXXII. Natura e storia*, in Id., *L'albero dell'Eden. Dante tra mito e storia*, a cura di S. Jossa, Roma, Salerno, 2007, pp. 5-19: p. 8. E poco prima: «Tutta l’ascesa di Dante al luogo eletto “A l’umana natura per suo nido” (*Purg.*, XXVIII 78) è scandita da messaggi di prossima reintegrazione nella grazia della genesi. Simboli di purificazione e potenziali strumenti di riscatto sono disseminati lungo tutto il Paradiso Terrestre. [...] Ad analizzarli uno per uno, man mano che l’anima del pellegrino si va restaurando nel suo ipotetico essere primitivo, man mano che affiorano i volti di una esistenza pre-empirica (o pre-storica, che è lo stesso), risulta evidente che essi non servono solo a cancellare la memoria di un male o di un dolore, di una contaminazione individuata: la duplice estensione su cui gioca l’esemplarità della vicenda dona loro, per combinata struttura, la capacità di trasmettersi dal microcosmo al macrocosmo, dalla “figura” al genere, da un destino riprodotto autobiograficamente alla condizione giusnaturalistica dell’uomo. Fin dal bordo estremo dell’Eden, ogni scoperta di Dante reca implicita questa alternativa, del resto qualificante in forme più mediate per tutta la Commedia, tra un immedesimarsi o un oggettivarsi nella perenne sincronia cristiana della vita morale e un ritrarsi in sé, nel proprio processo di redenzione, per riproporsi a simbolo: per “figurarsi” e ritrasfigurarsi» (pp. 5-6).

La struttura stessa della rappresentazione va proprio a insistere su questo intreccio fra dimensione personale e storia universale, incorniciando perfettamente i due canti centrali di questa micro-sequenza, nei quali contempliamo la confessione di Dante, resa drammaticamente davanti alla donna che fu oggetto della dimenticanza del poeta, e che ora è divenuta giudice del peccato stesso:

In un così complesso organismo, non è difficile scorgere la sapiente modulazione del narratore che regola la perfetta corrispondenza tra le parti: nei sei canti in questione, infatti, il XXVIII e il XXXIII, il primo e l'ultimo del Paradiso Terrestre, svolgono rispettivamente il loro ruolo di apertura e di chiusura dello "spettacolo", che si articola nei due movimenti presenti nel XXIX e nel XXXII, i quali, a loro volta, proteggono, come due barriere, il momento centrale della pausa-riflessione [autobiografica] espressa nel XXX e nel XXXI.³⁵

Il secondo incrocio che attraversa l'episodio dell'Eden è quello fra punto di partenza della storia umana, ed ἔσχατος verso cui tutto ciò che è nel tempo tende. La processione a cui il pellegrino, Virgilio (in parte) e Stazio assistono è infatti, nella sua complessa strutturazione e nella sua ambigua simbologia, sicuramente figura del percorso dell'incontro fra storia umana e storia divina, dalle sue prime mosse fino ad un possibile compimento finale, passando per la storia della redenzione e per le vicende "apocalittiche" dell'epoca di Dante riguardanti la situazione della Chiesa, del Papato e dell'Impero.

Il terzo e ultimo grande incrocio è quello fra eterno e tempo, fra dimensione atemporale e mutabilità storica. Tutta la rappresentazione dei canti finali del *Purgatorio* è come collocata in una evidente a-temporalità, come se Dante, nel momento in cui ha la possibilità di accedere all'Eden, venisse collocato sul piano di Dio a osservare, quasi in modo veramente sintetico, tutta la prospettiva storica della creazione. Il contrasto/incrocio non è tanto, credo, fra esistenza adamitica fuori dal tempo ed esistenza umana dopo la Caduta, nel tempo, come ogni tanto è stato accennato nella critica, quanto fra prospettiva divina fuori dal tempo e prospettiva umana calata nella successione temporale. Come vedremo infatti,

³⁵ G. Oliva, *Lo spettacolo dell'Eden (Il canto XXXII del «Purgatorio»)*, in "Critica letteraria", VII, 1979, 3, pp. 419-446: p. 420. Bruno Porcelli, dal canto suo, rileva come il colloquio con Beatrice sia al centro non solo della macro sequenza dei canti XXVIII-XXXIII, ma anche al centro del Paradiso Terrestre, dove si incontrano il movimento verso l'interno della selva da parte di Dante, e la processione (B. Porcelli, *Progressione e simmetria nella sequenza di Purg. XXVIII-XXXIII*, in "Studi e Problemi di Critica Testuale", XXXV, 1987, pp. 141-155: p. 148).

anche la condizione di Adamo ed Eva era collocata dentro una certa linea temporale progressiva, secondo la teologia coeva.

Il fulcro verso cui tutti questi intrecci sembrano dirigersi, e il perno attorno a cui sembra ruotare questo magma ribollente di immagini e simboli, è l'albero verso cui si dirige la processione. Ed è dunque l'albero del giardino su cui ci concentreremo ora, sfruttandolo come punto di partenza per un discorso che abbracci tutti e sette i canti finali, nel loro significato più nascosto.

II. IL PECCATO ORIGINALE

a. La «pianta»

L'albero entra in scena nel canto XXXII: Dante ha terminato la sua confessione al cospetto di Beatrice, ha attraversato il Letè condotto da Matelda, che ve l'ha immerso completamente, ha contemplato gli occhi della sua donna ed è stato invitato a seguire le figure della lunga processione, che si sono rimesse in cammino dopo essersi fermate, nel canto XXIX. Percorsa una distanza pari a tre volte il tiro di una freccia, Beatrice scende dal carro: nel silenzio della selva risuona il mormorio della processione, che nomina il primo uomo, «Adamo»;

...poi cerchiaro una pianta dispogliata
di foglie e d'altra fronda in ciascun ramo.

La coma sua, che tanto si dilata
più quanto più è sù, fora da l'Indi
ne' boschi lor per altezza ammirata.

(*Purg.* XXXII 38-42)

Il corteo si raduna intorno a una pianta spoglia, priva del tutto di fogliame e di qualsiasi fiore. La sua chioma è tanto più larga quanto diventa più alta, e sarebbe ammirata anche dagli abitanti dell'India, che pure abitano una terra i cui boschi godono di piante smisuratamente grandi, secondo l'autorità di Virgilio (*Georg.* II 122-4). L'albero era stato precedentemente annunciato a Dante, più in basso lungo la montagna del Purgatorio: nella cornice dei golosi infatti, al seguito di Forese, Dante aveva visto un albero questa volta rigoglioso di foglie e frutti, coi rami tendenti verso l'alto, così che i peccatori della gola, in

atteggiamento supplichevole ai suoi piedi, possono vedere l'oggetto che alimenta il loro desiderio senza però poterne godere:

...parvermi i rami gravidi e vivaci
d'un altro pomo, e non molto lontani
per esser pur allora vòlto in laci.

Vidi gente sott'esso alzar le mani
e gridar non so che verso le fronde,
quasi bramosi fantolini e vani

che pregano, e 'l pregato non risponde,
ma, per fare esser ben la voglia acuta,
tien alto lor disio e nol nasconde.

Poi si partì sì come ricreduta;
e noi venimmo al grande arbore adesso,
che tanti prieghi e lagrime rifiuta.

«Trapassate oltre senza farvi presso:
legno è più sù che fu morso da Eva,
e questa pianta si levò da esso».

(*Purg.* XXIV 103-117)

Appressatisi Dante e i suoi accompagnatori all'albero, una voce li avverte di non sostare presso di esso: si tratta infatti di una pianta derivata dall'albero che Eva assaggiò nell'Eden, e che si trova «più su», lungo il percorso del pellegrino.

È ovviamente un indizio importante per la comprensione dell'albero apparso nel canto XXXII: come ogni elemento dello spettacolo cui assiste Dante nell'Eden, esso ha un alto valore simbolico. Dentro l'allegoria figurale del poema, si inseriscono improvvisamente, e per uno spazio testuale limitato, dei personaggi e degli elementi che sembrano non avere dimensione storica né dimensione figurale, ma una valenza unicamente simbolica, come puri segni astratti e sintetici della storia del mondo, nella quale si inserisce la storia personale di ciascun uomo (come quella dell'uomo Dante).

I lettori della *Commedia* hanno tentato di assegnare all'albero un significato letterale, essendo l'unico elemento non legato all'apparire momentaneo della processione, ma fisso nel paesaggio edenico. Giustificata dal testo l'idea che l'albero riguardi il peccato di Adamo,

sappiamo che gli alberi del Paradiso Terrestre su cui si sofferma la Genesi sono due, e non uno solo. Dice infatti la *Genesi*:

Plantaverat autem Dominus Deus paradysum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat. Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali. [...] Tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum. Praecepitque ei dicens «ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris».³⁶

Effettivamente gli alberi ricordati nella Scrittura sono l'albero della vita da un lato, e l'albero della conoscenza del bene e del male dall'altro. Il divieto di mangiare i frutti vale solo per il secondo, mentre del primo si specifica la posizione «in medio paradisi».

Una sovrapposizione e forse confusione fra i due alberi (ma già a livello di interpretazione della Scrittura) è riscontrabile, fra i primi commentatori, in Iacomo della Lana, nell'Anonimo Lombardo e nell'Anonimo Fiorentino, per i quali l'albero attorno a cui si muove la processione è l'albero della vita, e sarebbe questo l'albero il cui frutto fu proibito all'uomo.³⁷ I tre commentatori dunque (al di là delle possibili influenze reciproche) mostrano di intendere i due alberi della Bibbia come uno solo, e privilegiano il nome di *lignum vitae*. Commentando il passo purgatoriale, Domenico Consoli accennava al fatto che può sorgere il dubbio che l'albero robusto richiami il *lignum vitae*; e segnalando che i medievali non di rado accomunavano i due alberi (intenzionalmente o meno), ricorda quindi l'esegesi di Alberto Magno all'*Apocalisse*, per cui il *lignum vitae* troverebbe compimento sia nella

³⁶ *Gen.* II 8-17. Il *De Genesi ad litteram* di Agostino, un esempio di possibile fonte del testo biblico per Dante, riporta queste parole: «Plantavit ergo Deus paradysum in deliciis [hoc est enim *in Eden*] ad orientem, et posuit ibi hominem quem finxerat. [...] et sumpsit Dominus Deus hominem quem fecit, et posuit eum in paradiso, ut operaretur et custodiret. Et praecepit Dominus Deus Adae, dicens: Ab omni lingo quod est in paradise esca edes; de lingo autem cognoscendi bonum et malum, non manducabiti de illo. Quo die autem ederitis ab eo, morte moriemini» [PL 34, coll. 374-379].

³⁷ «E intende questa pianta l'autore l'arbore della vita, del quale fu contraddiatio a' primi parenti lo mangiare del suo frutto; la qual pianta, com'è detto, hae a significare per allegoria la obbedienza» (Iacomo della Lana, commento a *Purg.* XXXII 38-42); «et per istam plantam inteligit lignum vite, de quo contra preceptum dei Aadam gustavit» (Anonymus Lombardus, commento a *Purg.* XXXII 38-39); «Per questa pianta intende l'Auttoe l'arbore della vita, il quale fu vietato alli primi parenti il mangiare del frutto, la qual pianta, com'è detto, hae a significare l'obbedienza» (*Commento alla Divina Commedia d'anonimo fiorentino del secolo XIV, ora per la prima volta stampato*, a cura di P. Fanfani, Bologna, Gaetano Romagnoli, commento a *Purg.* XXXII 38-39, p. 516).

persona di Cristo che nella sua croce.³⁸ L'ambiguità è segnalata anche da un'altra fonte più volte riportata dalla critica, la leggenda per cui Seth avrebbe portato fuori dal Paradiso Terrestre un pezzo dell'albero della conoscenza del bene e del male, per piantarlo sulla tomba del padre (e da questo deriverebbe il legno della croce).³⁹

In generale tuttavia, il resto della critica è uniformemente d'accordo nell'identificare l'albero edenico del poema con il *lignum scientiae boni et mali*;⁴⁰ ed effettivamente, mettendo insieme tutti i suggerimenti disseminati in questa zona del poema, non mi sembra ci sia in realtà possibilità di dubitare, né che Dante possa alludere all'albero della vita, né che faccia confusione fra i due: nei versi già scorsi della cornice dei golosi, si specifica che «legno è più sù che fu morso da Eva»; dopo la visione, invece, Beatrice afferma che Dio «solo a l'uso suo la creò santa [la pianta]»; continua poi dicendo che «per morder quella, in pena e in disio / cinquemilia anni e più l'anima prima / bramò colui che 'l morso in sé punio» (*Purg.* XXXIII 60-63). Nessun dubbio dunque che si tratti dell'albero della conoscenza del bene e del male, il cui frutto era stato proibito all'uomo. È interessante notare che Dante, oltre a ignorare l'albero della vita, tralasci anche di porre alcun accento riguardo alla natura della pianta come legato alla *scientia boni et mali*.

Più complicato è identificare il significato figurale o comunque simbolico dell'albero visto e rappresentato da Dante. E intorno a questo problema effettivamente la critica ha molto dibattuto, giungendo a posizioni più o meno variegata.

Nei primi secoli di commento alla *Commedia*, la soluzione più in voga e diffusa era quella che vedeva nella *pianta dispogliata* il correlativo dell'obbedienza dell'uomo, richiestagli da Dio e dai protoparenti tradita con il peccato originale:

I lettori medievali (e ci sembra tesi attendibile) videro nell'albero l'analogo figurativo dell'ubbidienza, la quale si confà col principio della giustizia divina, dal momento che questa

³⁸ D. Consoli, *Il canto XXXII del Purgatorio*, in *Nuove letture dantesche tenute nella Casa di Dante in Roma*, Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 207-233: p. 221, n. 2.

³⁹ Cfr. A. Mussafia, *Sulla leggenda del legno della croce: studio*, in "Rendiconti delle tornate della classe filos.-storica dell'imp. academia delle scienze", 63, 1869, pp. 165-216.

⁴⁰ Al tempo stesso, da più parti è stata richiamata – sempre per quanto concerne il significato letterale – una possibile reminiscenza dell'albero visto in sogno da Nabucodonosor: «ecce arbor in medio terrae et altitudo eius nimia magna arbor et fortis et proceritas eius contingens caelum aspectus illius erat usque ad terminos universae terrae folia eius pulcherrima et fructus eius nimius et esca universorum in ea subter eam habitabant animalia et bestiae et in ramis eius conversabantur volucres caeli et ex ea vescebatur omnis caro». (*Dn.* IV 7-9). Il primo a riportare l'allegazione sembra essere Bernardino Daniello.

impone sottomissione ai propri decreti, e viene offesa e privata dei suoi frutti dalla tracotanza degli uomini, a cominciare dal fallo di Adamo.⁴¹

Ricordiamo ad esempio Pietro Alighieri, il quale sembra essere uno fra coloro che inaugurano la detta linea interpretativa, allegando il passo-chiave della lettera di san Paolo ai Filippesi: «Christus, cum Deus esset, se exinanivit in formam servi et factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis» (*Fil.* II 6-8). Lo seguono, nel leggere l'albero come *obbedienza*, le Chiose Vernon, l'Anonimo Fiorentino, Giovanni da Serravalle, fino al Landino, al Vellutello, a Trifon Gabriele, al Daniello e – in ultimo – al Tommaseo.

A partire da Baldassarre Lombardi, si è imposta una seconda linea interpretativa, che ha visto nell'albero a cui il grifone lega il carro della Chiesa il simbolo (per non usare il più impegnativo “figura”) dell'*Impero* (idea già indicata, senza apparente fortuna, da Benvenuto). La monarchia universale infatti, nelle parole del Lombardi che riprende il pensiero dantesco, è preposta da Dio a garanzia della pace universale ed è posta a Roma quasi a protezione della Sede Apostolica di san Pietro. Da qui l'atto dell'*animal binato* a significare l'esistenza dell'Impero in pro della Chiesa. E da qui, sempre secondo il Lombardi, il divieto fatto da Dio di staccare da esso dei frutti, come a conservazione dell'albero per l'unità del genere umano e la salvaguardia della Chiesa stessa. Il Lombardi cita anche il sogno di Nabucodonosor a sostegno dell'interpretazione proposta: nella Scrittura infatti Daniele rivela al governante babilonese che l'albero da lui sognato sta a significare il suo regno, che verrà distrutto e poi – secondo il volere di Dio – restaurato.

Uno dei più celebri seguaci del Lombardi – oltre a John Carroll – è stato sicuramente Scartazzini. Il commentatore italo-svizzero infatti, dopo aver passato in rassegna diverse ipotesi per il significato allegorico della pianta, scrive che, se nell'Eden è rappresentato lo stato di felicità dell'uomo, «ne segue di necessità che accanto al simbolo della Chiesa il Poeta, fedele al suo sistema, doveva introdurre nella gran visione anche il simbolo dell'impero»; l'aquila che piomba sul fusto successivamente starebbe invece a significare i singoli governanti che si susseguono sul soglio imperiale.⁴² A queste affermazioni segue poi una lunga serie di motivi e ricostruzioni (francamente poco aderenti al testo dantesco, per

⁴¹ D. Consoli, *Il canto XXXII del Purgatorio*, cit. p. 218

⁴² *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Riveduta nel testo e commentata da G.A. Scartazzini*, vol. II *Il purgatorio*, Leipzig, Brockhaus, 1875, *ad loc.*, p. 732.

la maggior parte) per cui l'Impero sarebbe il significato "nascosto" dell'albero dantesco. Qualche decennio più tardi, nel commento rivisto da Vandelli si afferma:

Noi stiamo con chi vede nella pianta figurato l'Impero (Imp. rom.), in quanto, più precisam., la pianta stessa simboleggia la legge o *ius naturale*, che (*Mon.* II, II, 4-5) è tutt'una cosa con la *divina voluntas*, e di cui l'Impero è sulla terra l'espressione concreta e viva e insieme lo strumento indispensabile, voluto da Dio, per la sua attuazione; la quale consiste nella *giustizja*. La pianta poi, in quanto è *dispogliata*, significherà che, prima di Cristo redentore, quell'autorità universale e la giustizia, causa il primo peccato (che, violazione della divina volontà, aveva rotta la concordia fra l'uomo e Dio), non potevano prosperare.⁴³

Il terzo filone critico a proposito dell'interpretazione dell'albero si è posto sulla scia di Bruno Nardi: a partire infatti da un intervento del critico sul concetto dell'Impero in Dante,⁴⁴ buona parte dei commentatori ha voluto identificare l'albero con la *giustizia divina*, attenendosi strettamente alle parole di Beatrice, racchiuse in una terzina peraltro di significato non del tutto perspicuo:

«E se stati non fossero acqua d'Elsa
li pensier vani intorno a la tua mente,
e 'l piacer loro un Piramo a la gelsa,
per tante circostanze solamente
la giustizia di Dio, ne l'interdetto,
conosceresti a l'arbor moralmente».

(*Purg.* XXXIII 67-72)

Innanzitutto, fra i sostenitori dell'ipotesi di Nardi è sicuramente da segnalare Natalino Sapegno; quindi possiamo annoverare nella lista Carlo Steiner, il quale tuttavia riporta l'ipotesi in modo piuttosto generico⁴⁵ («Ci sembra quindi di poter vedere nella pianta, con il Nardi, il Sapegno e altri moderni, il simbolo della giustizia divina come essenza della volontà di Dio, sostanza della legge, fondamento dell'autorità: nel rispetto frondeggiava e

⁴³ *La Divina Commedia. Testo critico della Società dantesca italiana riveduto, col commento scartazziniano*, rifatto da G. Vandelli, Milano, Hoepli, 1929 (9° ed.), *ad loc.*, p. 586.

⁴⁴ B. Nardi, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 239-305.

⁴⁵ Fattore, questo, dato anche dall'essenzialità del commento generale dello Steiner, spesso a rischio di semplificazioni (P. Bocchia, *Carlo Steiner, in Censimento dei commenti danteschi. 2*, cit., pp. 415-417).

fruttificava generosa di tutti i beni; Adamo offendendola la spogliò di ogni frutto, Cristo con la redenzione dell'uomo la renderà di nuovo feconda»⁴⁶ e a seguire Chimenz, Fallani, Giacalone ed Emilio Pasquini e Antonio Quaglio. Inizialmente indeciso («Più grave è la perplessità che riguarda l'albero... [...] Tra le troppe spiegazioni, due sono da prendere in seria considerazione: quella per cui l'albero rappresenta la giustizia divina, e l'obbedienza che essa impone, e l'altra che vede nella pianta un simbolo dell'Impero in quanto tale»), il commento Bosco-Reggio propende infine per la soluzione di Nardi, osservando come essa in ultima analisi non escluda l'ipotesi imperiale, per via dello stretto legame Impero-giustizia nel pensiero dantesco. Anche la Chiavacci opta per questa interpretazione, citando (come altri) la visione di Nabucodonosor, e riprendendo dal Torraca la possibile influenza della *Leggenda di Seth*.

È possibile identificare anche una quarta linea, per quanto non omogenea, probabilmente poligenetica e comunque alquanto diversificata: quella che riconosce l'albero come simbolo del *genere umano*. Isidoro Del Lungo, ad esempio, scrive di un «Albero dell'umanità», posto a metà fra cielo e terra, con le radici legate ancora alla condizione umana nei due poli del bene e del male operati dagli esseri umani, e le fronde protese invece alla beatitudine eterna; e aggiunge: «all'Albero vedremo aver Cristo *legato* il Carro della sua Chiesa; e medesimamente, pure per istituzione divina, all'Albero e al Carro esser congiunte le sorti (qui allegorizzate insieme con quelle della Chiesa) dell'Impero romano universale». Ernesto Trucchi invece legge l'albero come segno dell'unità del genere umano, e riesce in questo modo ad inglobare anche la soluzione di Nardi: come infatti si conserva l'unità fra gli uomini? Solamente osservando la giustizia divina. Deviando da essa, Adamo ha fatto sì che l'essere umano fosse impossibilitato ad amare il prossimo convenientemente, e ha indirettamente causato la divisione del genere umano. Solo l'avvento di Cristo ha potuto ristabilire la concordia perduta, e far rifiorire l'albero immagine dell'unità degli uomini in obbedienza alla legge divina. Manfredi Porena parla semplicemente della condizione umana dopo il peccato d'Adamo, restaurata nella grazia dal Cristo; Mazzacurati invece così ha scritto:

[L'albero rappresenta la faccia ambivalente della natura]: è cioè la natura dell'uomo che la provvidenza creò immersa nella meta-storia e fusa perfettamente alla propria volontà, che la

⁴⁶ C. Steiner, commento a *Purg.* XXXII 38-39, in D. Alighieri, *La 'Divina Commedia'*, commentata da C. Steiner, Milano-Torino, Paravia, 1921, 3 voll. (con varie riedizioni).

redenzione tentò di restaurare (per questo il grifone, cioè Cristo, non “discinde il legno” ma rappresenta anzi, per grazia, la possibilità di reintegrazione della natura umana in quella divina); ma è anche l'altra natura, quella della trasgressione, l'unità discinta che si degrada senza rimedio nel mondo.⁴⁷

Nicola Fosca, recentemente, ha avuto buon gioco a unificare l'ipotesi di Nardi con quella risalente ai primi commenti dell'albero come immagine dell'obbedienza dell'uomo a Dio: citato Nardi infatti, così scrive:

Ciò che l'Apostolo chiama *giustizia di Dio* (*Rom. X 3*) si riferisce - spiega sant'Agostino - non alla giustizia «in virtù della quale è giusto Dio», ma alla giustizia «con cui egli ha giustificato noi, rendendoci giusti, da empì che eravamo» (*Serm. CXXXI ix 9*). Molte sono le interpretazioni alternative dell'albero (la Croce, la Chiesa, la Morale, ecc.), ma francamente poco plausibili; mentre l'idea (cara ai lettori medievali) che esso raffiguri l'obbedienza si adegua al principio della giustizia divina, che esige appunto completa e volontaria sottomissione, un'altra tesi fortemente sostenuta (almeno a partire dal Lombardi, che non fa cenno dell'antecedente riscontrabile presso il commento dell'Imolese) è quella che ritiene la pianta simbolo dell'Impero.⁴⁸

Al di fuori delle quattro dette ipotesi interpretative, troviamo ancora il Poletto, che identifica l'albero con la *volontà divina* (quest'ultima fonte di ogni giustizia), oppure Daniele Mattalia, che volendo attenersi il più possibile al dettato biblico, collega la pianta alla «Sapienza sufficiente al conseguimento della perfezione nell'ordine tutto umano e temporale, ma insufficiente all'eterna salvezza senza la fecondatrice mediazione e integrazione della Chiesa», Chiesa che poggia a sua volta sulla redenzione operata dal grifone-Cristo.

Terminata la nostra rassegna – lunga ma necessaria – a proposito delle varie ipotesi critiche a proposito della ora quanto più misteriosa pianta dell'Eden, così centrale nel racconto dantesco, torniamo a Pietro Lombardo, il cui nome affiora *nell'Ottimo commento*. Nella *Nota* introduttiva al canto XXXII, l'Ottimo, volendo introdurre il lettore alla natura e al significato dell'albero, cita un passo dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo, traducendolo per esteso:

⁴⁷ G. Mazzacurati, *Purgatorio XXXII. Natura e storia*, cit., p. 18.

⁴⁸ N. Fosca, commento a *Purg.* XXXII 37-39, online sul Dante Dartmouth Project.

Il Maestro delle Sententie, libro secondo, distintione xvii, parlando del sopradecto albero, chiamato legno di vita, e l'altro, chiamato legno di scientia di bene e di male, dice che elli è decto legno di vita, sí come dice Beda e Strabo, che *divinitus* prese questa virtù, che chiunque del suo fructo mangiasse, che 'l corpo suo si fermasse di stabile sanitate e perpetua soliditate, né discorresse per alcuna infermitade o d'etade debilezza in peggio, ovvero in cadimento. Il legno della scientia del bene e del male non ebbe questo nome da natura, ma dalla cagione della cosa poi seguitata. E però che quello albero non era reo, ma è decto legno di scientia di bene e di male, però che dopo il divietamento sí dovea in quello trapassare il comandamento, perchè l'uomo imparasse che differenza è tra il bene dell'ubbidienza e il male della disubidenza. Non dunque del fructo che ne nascesse, è posto il nome, ma del travalicamento seguitato. Conobbe l'uomo, prima ch'egli toccasse questo legno, bene e male: il bene per senno e per esperienza, il male per senno solamente, lo quale, usurpato il legno vietato, per sperienza conobbe; e però che per la esperienza del male imparòe la differenza ch'è intra 'l bene della obbidientia, e 'l male della disubidentia. E neentemenò, se ' primi nostri parenti non avessero peccato contra il comandamento, sarebbe cosí chiamato, però che questo li averrebbe a chi 'l toccasse.⁴⁹

Ecco a questo punto le parole di Pietro Lombardo:

De lignis paradisi, inter quae erat lignum vitae et lignum scientiae boni et mali. In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis, inter quae unum erat quod vocatum est *lignum vitae*, alterum vero *lignum scientiae boni et mali*.⁵⁰

È giusto innanzitutto notare che il *Magister* definisce con cura la distinzione fra i due alberi: nonostante la critica moderna parli di una confusione medievale tra i due alberi, è difficile che Dante non avesse ben presente questo passaggio, ed è quindi giusto pensare che Dante non faccia confusione, indicando solo una delle due piante, come abbiamo precisato sopra.

Pietro Lombardo continua descrivendo i due alberi, cominciando dal *lignum vitae*:

⁴⁹ *Ottimo commento alla 'Commedia'*, cit., t. II, *Nota a Purg.* XXXII, p. 1289

⁵⁰ *Lib. Sent.* II, d. XVII, c. 6.

Lignum autem *vitae* dictum est, sicut docet Beda et Strabus, quia divinitus accepit hanc vim, ut qui ex eius fructu comederet, corpus eius stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec ulla infirmitate vel aetatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur.⁵¹

L'albero della vita, per virtù divina, conferiva stabilità e salute perpetua al corpo umano, evitando morte per malattia, o debolezza senile.

Vi era invece un altro albero, che ricevette il proprio nome non dalla sua natura, ma da ciò che sarebbe accaduto in seguito:

[Citando Agostino, *De Genesi ad litteram*, VIII, VI 12] «Arbor enim illa non erat mala, sed *scientiae boni et mali* ideo dicta est, quia post prohibitionem erat in illa transgressio futura, qua homo experiendo disceret quid esset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde positum est illud nomen, sed de re transgressionem secuta». Cognovit enim homo, priusquam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero per prudentia tantum. Quod etiam per experientiam novit usurpato ligno vetito, quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiae et malum inobedientiae.⁵²

Quella proposta nelle *Sententiae* è l'ipotesi di Agostino, che, dopo aver ribadito l'esistenza non solo simbolica ma anche reale dei due alberi, in qualche modo evita il problema della natura dell'albero della conoscenza del bene e del male, focalizzando l'attenzione sulla proibizione divina piuttosto che sul frutto dell'albero in sé. Il nome della pianta verrebbe dalle conseguenze di una futura (e comunque "possibile", anche nel caso i protoparenti non avessero peccato) trasgressione: solo in quel caso l'uomo avrebbe conosciuto la differenza fra il bene dell'obbedienza e il male della disobbedienza. Egli infatti avrebbe a quel punto conosciuto per *prudencia* (o, come traduce l'Ottimo, per "senno") e per esperienza sia il bene e il male, mentre in precedenza il male era conosciuto solo per *prudencia*. Si potrebbe quasi sintetizzare che assaggiare il frutto dell'albero avrebbe in realtà fatto conoscere all'uomo, come novità solo il male, permettendogli però a quel punto di fare il confronto fra il bene già sperimentato e goduto, e il male che ancora non conosceva, comprendendo fino in fondo la differenza fra i due. Continua il testo delle *Sententiae*, sempre seguendo Agostino:

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, c. 7.

[Citando Agostino, *De Genesi ad litteram*, VIII, XIII 28-29] «A ligno ergo homo prohibitus est, quod malum non erat, ut ipsa praecepti conservatio bonum illi esset, transgressio malum. Nec melius consideratur quantum malum sit sola inobedientia quam hoc modo, cum scilicet ideo reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit quam si non prohibitus tetigisset, nec peccasset nec poenam sensisset. Si enim venenosam herbam prohibitus tetigeris, poena sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Si etiam prohibetur res tangi, quae non tangenti, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia, ideo prohibito est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest si non prohiberetur, nec cuilibet si tangatur; ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiae et malum inobedientiae monstretur». Sicut primus homo, a re bona prohibitus, poenam incurrit, ut non ex re mala, sed ex inobedientia poena esse monstretur, sicut ex obedientia palma.⁵³

All'uomo venne proibito di toccare la pianta semplicemente affinché l'obbedienza fosse un bene, e la trasgressione un male. La proibizione non riguardava un oggetto dannoso in sé (come un'erba velenosa) o un oggetto la cui perdita sarebbe dannosa per il possessore (come il denaro): la proibizione era per mostrare in sé il bene dell'obbedienza e il male della disubbidienza. Così, con il primo uomo è stato evidente che la pena deriva dalla disobbedienza stessa, così come dall'obbedienza deriva la palma della vittoria.

I commenti alle *Sententiae* sembrano tuttavia soffermarsi sull'interpretazione allegorica del solo albero della vita, mentre trascurano una possibile dimensione allegorica del secondo albero. Tommaso, discettando della realtà corporale del Paradiso Terrestre, afferma perentoriamente che sulla scorta di *Prov.* XIII si conosce che «*lignum vitae est sapientia*». Ora, la citazione di Tommaso, che era interpretazione corrente in tanti commentari biblici, potrebbe essere da *Prov.* XIII 14, «*dex sapientis fons vitae ut declinet a ruina mortis*», dopo aver detto, qualche versetto prima, che «*spes quae differtur [attraverso l'accumulare ricchezze materiali] adfligit animam, lignum vitae desiderium veniens [soddisfatto dalla Sapienza]*; allo stesso tempo potrebbe provenire anche da *Prov.* III 18: «*Lignum vitae est his qui adprehenderint eam [la Sapienza], et qui tenuerit eam beatus*». È comunque una lettura che risale direttamente ad Agostino, il quale in diversi passi costituisce le identificazioni albero della vita-Sapienza-Cristo: «*Sic et Sapientia, idem ipse*

⁵³ *Ibidem*.

Christus, lignum vitae est in paradiso spiritali [allegorico], quo misit de cruce latronem: creatum est autem, quod eam [la Sapienza] significaret, lignum vitae etiam in paradiso corporali» (*De Genesi ad litteram*, VIII, v 9).⁵⁴

Il problema di un eventuale significato allegorico dell'albero della conoscenza del bene e del male sembra porsi perentoriamente ai commentatori di Dante. Proprio dalle righe di Agostino citate da Pietro Lombardo sembra per esempio prendere spunto il Buti, che insiste sull'identificazione fra l'albero dantesco e l'obbedienza:

*Poi cerchiaro una pianta dispolliata; cioè andò intorno tutti all'arbaro de la notizia del bene e del male. [...] E secondo l'allegoria dà ad intendere che quell'arbore, che significava l'obbedienza da la quale si partì l'omo, fu spogliata prima del suo frutto ch'era la beatitudine, e de le follie proprie; cioè dell'opere virtuose, che vegnano dell'umiltà e da l'obbedienza, et ancora dell'opere virtuose che vegnano dell'altre virtù: imperò che per quella disobbedienza l'omo fu privato de la grazia di Dio, sicchè non potette mai fare opera per la quale si riconciliasse con Dio, infine che non venne Cristo che co la sua obediencia ci riconsillio con Dio; et allora si rivestite la pianta, come apparrà di sotto.*⁵⁵

Per il Buti l'albero significa l'obbedienza dell'uomo a Dio, e il suo essere dispolliato significa l'aver Adamo (e con lui tutti gli uomini) perso le virtù che vengono dall'obbedienza: la disobbedienza infatti privò l'essere umano della grazia di Dio, e la riconciliazione vera si ebbe solo con la venuta di Cristo.

b. Il peccato di Adamo. La perdita della *iustitia originalis*

Ma il discorso può risultare più complesso, e ricondurci per diverse vie alle varie ipotesi critiche passate in rassegna sopra.

Mi sembra però che sia necessario, per comprendere l'episodio in questione, e per intendere la natura della pianta circondata dalla processione, porsi la domanda sulla natura del peccato di Adamo così come lo vedeva la teologia medievale, e quindi sulla natura del peccato originale che caratterizza l'esistenza umana. A questa strada Dante sembra spingerci con insistenza, anche attraverso il mormorio sommesso della processione attorno all'albero, riferito al primo parente e quasi intento nella riflessione sull'antica

⁵⁴ Cfr. anche *In evangelium Iohannis*, I, 16.

⁵⁵ *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, tomo II, commento a *Purg.* xxxii 28-42, Pisa, F.lli Nistri, 1860, p. 783.

prevaricazione. Si tratta di una questione complessa, che nei secoli XII-XIV si sviluppa ampiamente con esiti differenti tra loro, e ha come luogo deputato all'elaborazione le *Sententiae* di Pietro Lombardo. Per seguire tutto il tragitto della riflessione dottrinale estremamente utile è sicuramente il recente volume di Luciano Cova dedicato proprio al problema del peccato originale.⁵⁶

Le pagine di apertura si concentrano sul significato dell'aggettivo, *originale*, solitamente e comunemente impiegato per designare sia la trasgressione di Adamo, singolare nel tempo, sia la ferita che secondo la teologia cristiana l'uomo porta incisa nella carne; il medievista nota come in Agostino l'espressione *originale peccatum* designi precipuamente «quello che, di padre in figlio, si propaga mediante la generazione carnale, presentata come veicolo di un'infezione morale comune a tutti i membri dell'umanità, con l'eccezione di Cristo», mentre il peccato di Adamo è designato altrimenti.⁵⁷ Lasciando in sospeso la questione se la nozione di peccato originale sia presente nell'Antico Testamento e – in particolare – nel Nuovo Testamento e nel pensiero cristiano dei primi secoli (da san Paolo in poi), o se si tratti di un concetto istituito da Agostino (Cova sembra propendere per questa seconda possibilità), è doveroso comunque assumere che il vescovo di Ippona abbia per lo meno il ruolo di sistematore ed elaboratore della dottrina sul peccato originale, fornendo le basi per una speculazione che giungerà, a partire dai suoi scritti, sino alla Riforma e alle controversie fra proposta luterana e dottrina del Concilio di Trento. Egli infatti teorizza negli anni che il peccato originale ha sede non nella responsabilità personale, ma nella natura che ogni uomo eredita dai propri genitori; esso è un peccato che è anche la pena di un peccato, per cui l'uomo compie il male che non vuole,⁵⁸ ha come radice la disubbidienza e la trasgressione primigenia, ha come effetti la degradazione fisica che culmina nella morte e la concupiscenza dell'attività riproduttiva, e si propaga – *ius naturale* – di padre in figlio per mezzo della stessa concupiscenza, secondo un modello biologico che avrà molta fortuna nei secoli successivi.

Nel comporre le *Sententiae* Pietro Lombardo accoglie, com'è suo solito, la lezione agostiniana costellata di eco paoline:

⁵⁶ L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014.

⁵⁷ Ivi, p. 11.

⁵⁸ Cfr. *Rom.* VII 9.

Originale peccatum dicitur fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis. [...] Nomine autem concupiscentia non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit “legem carnis”. [...] Vitium utique est, quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit.⁵⁹

Nel testo del *Magister* dunque rimane centrale il ruolo della concupiscenza (e quindi della *libido*) sia per quanto riguarda la connotazione del peccato originale, sia riguardo la sua trasmissione.⁶⁰ In queste distinzioni, che diverranno i *loci* privilegiati per l’elaborazione futura sul peccato originale,⁶¹ il futuro vescovo di Parigi, mentre avversa la tesi di Abelardo sul peccato originale come “castigo” inflitto da Dio a degli innocenti per via dei primi parenti, senza che nei discendenti vi sia una qualche colpa attuale, ignora del tutto la novità introdotta da Anselmo d’Aosta alcuni decenni prima. Eppure, la lezione del vescovo di Canterbury dà origine nel tempo a un filone dottrinale che in materia di peccato originale si distanzia decisamente dalla lezione agostiniana, e che prende piede anche e soprattutto proprio nei commenti duecenteschi alle *Sententiae* lombardiane, nella forma che la critica ha variamente definito come “via anselmiana”. I cardini della teoria di Anselmo sono rinvenibili nel *Cur Deus Homo?* ma soprattutto nel *De conceptu virginali et de originale peccato*.

Concedendo la giusta distinzione fra peccato originale ricevuto, e peccato commesso in prima persona (distinzione che non sempre Agostino concede), Anselmo definisce il primo come «naturale», non perché appartenga alla natura umana in quanto tale, ma perché ricevuto con essa in seguito alla sua corruzione.⁶²

La svolta di Anselmo sta nel fatto che egli non identifica il peccato originale negli appetiti dell’uomo, nel suo seme o nella concupiscenza: esso consiste unicamente in una mancanza, nella “mancanza della giustizia dovuta”, cioè la rettitudine della volontà creata tale da Dio. Laddove il termine *iustitia* si riferisce non tanto a una dimensione astratta, quanto a una ben precisa realtà: si tratta infatti della *iustitia originalis*, il dono conferito secondo la teologia da Dio ai nostri progenitori nello stato prelapsario e perduto con il primitivo travalicamento. È ricollegandosi a questo concetto (discusso anch’esso,

⁵⁹ *Lib. Sent.* II, d. XXX, cc. 8-9.

⁶⁰ Cfr. L. Cova, *Peccato originale*, cit., p. 221-222.

⁶¹ Sono i luoghi, l’abbiamo visto, che Pietro Alighieri ricorda ogni volta che si trova a parlare del peccato originale; ma li abbiamo trovati anche, non a caso, riportati nel commento di Ernesto Trucchi a *Par.* XXVI proprio in merito alla trasgressione di Adamo.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 177ss.

inizialmente, da Agostino) che Anselmo può operare la propria riconsiderazione della natura del peccato originale:

poiché la giustizia non può trovarsi che nell'anima razionale e precisamente nella volontà, ciò vale anche per la sua assenza [...], ed esclusivamente in quella sede si situa anche il peccato originale. [...] [così, la nozione di peccato originale] si formalizza e si “metafisicizza” quale pura entità morale: il vizio dell'umanità caduta ha certamente un “luogo”, ma questo è l'anima e precisamente la facoltà razionale della volontà, privata della primitiva rettitudine e ormai incurvata verso ciò che non dovrebbe volere.⁶³

Allo stesso modo, giustizia e ingiustizia non risiedono negli appetiti, ma nella volontà che li asseconda cedendo, o vi resiste. E la *iniustitia originalis* dunque risiede nella *rectitudo voluntatis propter se servata*. Vale la pena leggere per intero il testo anselmiano che ci interessa:

Non est aliud originale peccatum quam iniustitia. Quod si ita est, et iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae: non enim videtur esse iniustitia, nisi in natura, quae cum debet habere, iustitiam non habet; utique originale peccatum clauditur sub eadem definitione iniustitiae. At si iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata, nec ista rectitudo potest esse nisi in rationali natura: ergo non est nulla natura debitorum iustitiae, nisi rationalis; sicut ulla natura susceptibilis est iustitiae, praeter rationalem.⁶⁴

Se il peccato originale altro non è che *iniustitia*, questa a sua volta consiste nella mancanza della giustizia dovuta; ma come la giustizia può trovarsi solo in una natura razionale, allo stesso modo l'ingiustizia.

La via anselmiana sul peccato originale, dapprima ignorata, viene in qualche modo raggiunta nei suoi fondamenti per altre vie, e infine propriamente riscoperta; e al binomio consequenziale colpa/*aversio a Deo* – pena/*conversio ad malum* si affianca – o meglio, si sovrappone – un nuovo binomio, costituito dagli aspetti – rispettivamente – “formale” e “materiale” del peccato originale: la *carentia* (o *privatio*) *originalis iustitiae* e la *concupiscentia*. Il primo a stabilire questa distinzione è Alberto Magno, commentando la distinzione XXX del II libro delle *Sententiae*:

⁶³ Ivi, p. 178

⁶⁴ Anselmo d'Aosta, *De conceptu virginali et originale peccatum*, c. 3 (PL 158, col. 436).

Dicendum, quod hic multipliciter sunt locuti, ita quod nullus concordet cum alio: sed via facilior per quam possumus exire, est ista, quod dicamus quaedam esse in originali peccato ut materialia, et quaedam ut formalia. Materiali in originali est foeditas concupiscentiae sive corruptio vitii, de qua supra dictum est. Formale autem in eo est carentia debitae iustitiae: natura enim iustitiam in qua creata fuit et quae ab ea habebat propria, amiserat in omnibus eis in quibus exigitur, ut dicit Anselmus.⁶⁵

Il teologo di Colonia è seguito timidamente da Bonaventura, il quale però, dopo aver identificato l'*aversio* con la carenza della giustizia dovuta e la *conversio* con la concupiscenza, afferma che la seconda è più importante della prima, e che il debito da assolversi col Battesimo non riguarda la giustizia originale, ma è il debito di non concupire:

Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt et Magister dicit in *littera*, quod originale peccatum est concupiscentia, et haec non quaecumque, sed concupiscentia prout claudit in se debitae iustitiae carentiam. Haec autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia, et talis semper est iuncta carentiae debitae iustitiae, et secundum quod inest nobis ab origine, dicitur peccatum originale.⁶⁶

Tommaso, da parte sua, segue anch'egli Alberto Magno e concede una priorità alla componente formale, cioè alla *privatio originalis iustitiae*, pur non sottovalutando la componente della concupiscenza nel peccato originale (la componente materiale), che è conseguenza della formale e consiste nel disordine delle facoltà del desiderio sensibile, non più subordinate alla volontà che ha deviato dall'ordinamento al fine:

Unde oportet quod ipsae vires deordinatae, vel deordinatio virium, sint sicut materiale in peccato originali; et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quae per se nata est coniungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et ideo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est: et hoc est privatio originalis iustitiae. [...] Et subtractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est.⁶⁷

⁶⁵ Alberto Magno, *In II Sent.*, XXX, art. 3, resp.

⁶⁶ Bonaventura, *In II Sent.*, XXX, art. 2, q. 1, resp.

⁶⁷ Tommaso, *In II Sent.*, XXX, q. 1, art. 3, sol. Cfr. anche *S.T.*, II-II, q. 82, art. 3, sol.

L'ignoranza invece, che Ugo di San Vittore aveva associato alla concupiscenza descrivendo la natura del peccato originale, è descritta da Tommaso come semplice castigo: l'ignoranza non è costitutiva del peccato stesso, perché di per sé non riguarda la volontà.⁶⁸

A questo punto, a rileggere la terzina dantesca che ospita le oscure parole di Beatrice riguardo all'albero, sembra farsi un po' di luce portata da uno sguardo sulle fonti del problema del peccato originale:

«...per tante circostanze solamente
la giustizia di Dio, ne l'interdetto,
conosceresti a l'arbor moralmente».

(*Purg.* XXXIII 70-72)

Beatrice afferma che il significato morale dell'albero è quello per cui esso simboleggia la giustizia di Dio. Ma di quale giustizia si tratta? Michele Barbi, citato nel bel saggio di Emiliano Bertin nella recente *Lectura Dantis Romana*, affermava:

«[L'albero è semplicemente] l'inviolabile e intangibile potestà, che il Creatore riservò a sé stesso, "solo a l'uso suo"», che non può non rappresentare «il governo dell'universo secondo l'ordine e il fine ch'egli, creandole, pose in tutte le create cose e fra loro; governo che non può esser altro che l'esecuzione della provvidenza del Creatore, ad un fine ch'è fuori dell'universo ed è nel Creatore stesso; governo che s'identifica con la giustizia, con la volontà, con la legge divina. [...] [Così] la disubbidienza del nostro primo padre [...] implica la presunzione di rifiutare il governo divino e di governarsi da sé medesimo, sostituendosi al Creatore e alla sua provvidenza».⁶⁹

È una tesi ovviamente sostenibile ma, oltre a essere un po' vaga, credo che non aiuti il lettore a collocare l'episodio nel contesto preciso in cui il poeta lo volle inserire.⁷⁰

⁶⁸ Cfr. L. Cova, *Peccato originale*, cit., p. 190.

⁶⁹ Citato in E. Bertin, *Canto XXXII. Dalla Genesi all'Apocalisse*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. II, *Purgatorio*, 2, cit., pp. 950-985: pp. 957-958.

⁷⁰ A questo proposito è necessario ricordare quanto Giuseppe Ledda ha richiamato in merito al grande tema dell'impenetrabilità del mistero divino: «Nel canto XXXIII, il discorso di Beatrice che contiene la profezia del "cinquecento diece e cinque" combina importanti momenti di investitura profetica di Dante con la sottolineatura degli scacchi intellettuali del pellegrino, dapprima incapace di comprendere la profezia, poi di intendere il significato allegorico-morale dell'albero e quindi di capire a fondo i misteri della giustizia divina. Su quest'ultimo punto l'impossibilità di comprendere per il pellegrino coinvolge esplicitamente anche tutta l'umanità. In tale lungo e complesso passo l'incapacità /impossibilità di comprendere per l'intelletto è frequentemente indicata attraverso metafore del cedimento delle facoltà visive, in tutte le sue varianti: per

Essendo stato l'albero dispogliato in seguito al peccato di Adamo, e fino alla redenzione per opera di Cristo, è difficile pensare all'albero come giustizia divina in senso stretto, la quale verrà invece celebrata nel cielo di Giove come «giustizia sempiterna», *pelago* il cui «esser profondo» cela il proprio fondo stesso alla debole e fallace vista umana con la cui piccola misura «di una spanna» sulla terra si presume di poter «giudicar di lungi mille miglia» (*Par.* XIX 58-63 e 79-81). Sarebbe quantomeno improprio immaginare che la pianta, intesa come «giustizia imperscrutabile di Dio, a cui gli uomini non possono che rendere l'omaggio dell'accettazione senza tentare di spiegarla e di comprenderla»,⁷¹ sia stata *dispogliata*, cioè sia venuta meno o sia inaridita in seguito al peccato di Adamo.

L'albero costituisce piuttosto qualcosa di collocato nel tempo, passibile e modificabile: non è fuori luogo dunque ipotizzare che si tratti della *iustitia originalis* stessa e di conseguenza, in senso più lato, del legame anticamente instaurato da Dio fra retta volontà umana e giustizia divina, quest'ultima nel suo aspetto relativo alla condizione dell'essere umano.⁷² È quanto aveva intuito col suo acume Bruno Nardi, nel già citato intervento il cui significato, tuttavia, non è stato a mio avviso compreso fino in fondo dai commentatori successivi. Discettando con Francesco Ercole e Gioele Solari a proposito della natura dell'Impero nella concezione di Dante, Nardi affermava in una nota:

Anche a mio credere, la pianta dispogliata è simbolo della *iustitia*, ma non della *iustitia* intesa come virtù speciale e come *vinculum humanae societatis*, bensì della *iustitia* quale la intende la tradizione teologica, cioè come *rectitudo voluntatis propter se servata* (S. ANSELMO, *De Verit.*, cap. 13); ossia del *liberum arbitrium*.⁷³

l'eccesso della luminosità, per la troppa distanza, per il buio» (G. Ledda, *La guerra della lingua*, Ravenna, Longo, 2002, p. 230).

⁷¹ G. Bàrberi-Squarotti, *Nel Paradiso terrestre: l'allegoria*, in Id., *L'ombra di Argo*, Torino, Genesi, 1986, pp. 191-213: p. 206.

⁷² Anche Bertin, dopo aver sostenuto la tesi di Barbi, si trova però "costretto" ad affermare quanto segue, commentando la frase il gesto con cui il grifone lega il carro all'albero (e che affronteremo fra poco): «Qui forse dovremmo intendere che con Cristo, la sua vittoria sul male e la sua obbedienza al Padre, *si è rigenerata nel segno della giustificazione paolina la semenza della stirpe umana*, di cui il capostipite ora è proprio Gesù, il nuovo Adamo» [corsivo mio] (E. Bertin, *Canto XXXII. Dalla Genesi all'Apocalisse*, cit., pp. 959-960).

⁷³ B. Nardi, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, cit., p. 271n. E altrove scriveva similmente, a proposito della pianta, che essa è giustizia in quanto «*rectitudo propter se servata*», la quale ha il suo primo fondamento nel volere divino» (B. Nardi, *La «Donatio Constantini» e Dante*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 107-159: p. 150).

Su quest'ultimo *ossia* c'è da discutere. In ogni caso, ad oggi la critica, con l'eccezione di questa notazione nardiana e di un articolo di Wallace Marshall,⁷⁴ non ha ancora approfondito debitamente un tema come quello della giustizia originale, così pervasivo la riflessione teologica medievale e così appropriato nel caso dell'episodio dantesco in questione. Per farlo dobbiamo visualizzare la domanda che aleggia riguardo quanto detto finora: in che cosa consiste questa *originalis iustitia* di cui era dotato Adamo (e con lui Eva)? La riflessione teologica, da Agostino in poi, ha lungamente dibattuto attorno a questo problema, che inerisce profondamente a un altro, grande dilemma, quello dei rapporti fra natura umana e grazia divina; e il campo principale di discussione, dalla metà del XII secolo in poi, non poté che essere il commento al *Liber sententiarum*. In questo capitolo vorrei soffermarmi principalmente sul tema della natura *institutata* o comunque precedente la caduta, mentre nel capitolo successivo verranno affrontate più ad ampio raggio le interazioni fra natura umana, libertà e grazia divina.

Per Agostino, la condizione nella *iustitia originalis*, lo stato di rettitudine originale, era una grazia e un dono aggiunto alla natura dell'uomo. Esso era incardinato attorno alla volontà umana, dal momento che consisteva nella subordinazione di ciò che è inferiore a ciò che è superiore, quindi del corpo all'anima, della concupiscenza alla volontà, e della volontà a Dio. Una condizione del genere era un dono concesso alla natura umana in genere, non alla singola persona, e in quanto tale è andata perduta per tutti gli esseri umani in seguito al peccato di Adamo.⁷⁵

Anselmo di Canterbury, centrale come abbiamo visto nello sviluppo della dottrina del peccato originale e della natura primigenia, identifica la giustizia originale con la rettitudine della volontà, e definisce il libero arbitrio come capacità di conservare tale rettitudine (*potestas servandi rectitudinem voluntatis*). Da *adiutorium sine quo non* come in Agostino, cioè da apporto esterno necessario all'uomo per mantenersi nella rettitudine, nella riflessione di Anselmo la giustizia originale acquista un valore più ontologico, come un elemento che viene a modificare l'esistenza stessa della creatura, e il ruolo della libertà umana.⁷⁶ È

⁷⁴ W.W. Marshall, *Dante and the Doctrine of Original Sin. A Theological Gloss on Purgatorio XVI, 80-105 and Paradiso XXVII, 121-141*, in "Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri", 2006, pp. 21-40. Un articolo che offre tuttavia solo qualche spunto in merito.

⁷⁵ Cfr. J.B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas: les sources, la doctrine*, Kain, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1922, pp. 8-14.

⁷⁶ Cfr. G. Marengo, J. Prades López, A. Scola, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 214-215.

probabilmente a partire da queste innovazioni che la facoltà del libero arbitrio comincia a conquistarsi un ambito di azione proprio nell'indagine teologica, ed è forse prendendo spunto da Anselmo che Pietro Lombardo, distanziandosi da Agostino, identificherà l'*adjutorium* donato all'uomo proprio con il libero arbitrio:⁷⁷

De adiutorio homini in creatione dato quo stare poterat. Hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.⁷⁸

Da questo punto di vista è interessante l'equazione che Nardi stabilisce fra *iustitia originalis* e libero arbitrio: un nesso non scontato in teologia, e risalente proprio a Pietro Lombardo. Questo non significa che per il *Magister* la grazia non rivesta un ruolo di primo piano nella situazione prelapsaria, come vedremo. E sicuramente la libertà dell'arbitrio senza l'aiuto della grazia non avrebbe potuto permettere ad Adamo di raggiungere il proprio fine soprannaturale, come recita la celebre formula: [*Adam*] poterat stare, sed non proficere.⁷⁹

In seguito alle novità introdotte da Pietro Lombardo, la teologia del XIII secolo si concentrerà sui rapporti che la giustizia originale e lo stato originario di rettitudine intrattengono con la grazia divina. È un ulteriore passaggio che vedremo più avanti nel corso del capitolo. Ritornando per ora all'immagine dell'albero nel poema dantesco, possiamo riportare ancora le parole di Pietro Lombardo ricordate sopra in merito all'albero della conoscenza del bene e del male: se è vero come afferma Cova che la linea lombardiana in materia di peccato originale segue la base agostiniana della concupiscenza, è bene anche ricordare che nelle *Sententiae* la pianta in qualche modo diventa (anche qui seguendo comunque Agostino) simbolo dell'obbedienza umana a Dio, e quindi in qualche modo costituisce un parallelo all'aspetto più metafisico del peccato originale proposto da Anselmo. Le parole proferite dalla processione all'indirizzo del grifone in realtà sembrano accennare velatamente ancora alla realtà concupiscentiale della corruzione umana:

«Beato se', grifon, che non discindi

⁷⁷ Cfr. A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 50, 1974, 4, pp. 181–214.

⁷⁸ *Lib. Sent.* II, d. XXIV, c. 2.

⁷⁹ *Ivi*, c. 1.

col becco d'esto legno dolce al gusto,
poscia che mal si torce il ventre quindi».

(*Purg.* XXXII 43-45)

Un'affermazione che i commentatori antichi hanno volentieri – e quasi unanimemente – metafisicizzato, alludendo all'appetito umano in generale,⁸⁰ e che i moderni e contemporanei hanno invece interpretato, anche sulla scorta di *Is.* XIII 8, come «il ventre si contorse [se si legge *torse*] per fieri dolori, o, aspramente fu tormentato» (Scartazzini-Vandelli; e così anche Casini-Barbi, Pietrobono, Sapegno, Singleton), o come accenno al «in dolore paries filios» di *Gen.* III 16 (Poletto e Fosca). Credo che la pregnanza semantica del verbo *torcere* nella *Commedia* sia non trascurabile e sostanzialmente univoca, quale *senhal* di un moto di *aversio* dell'appetito;⁸¹ e credo allo stesso tempo che l'allusione al «ventre» non sia sineddoche o metaforica allusione all'appetito in genere, ma riguardi principalmente l'appetito sensitivo, la cui ribellione nei confronti della ragione e/o delle facoltà superiori è il nucleo della concupiscenza. D'altronde, è giusto ricordare che l'esperienza della concupiscenza ricopre un ruolo di spicco nella vicenda del pellegrino Dante così com'è illustrata nella *Commedia*, dall'incontro con Paolo e Francesca al dialogo con Guinizzelli,⁸² fino all'ipotetico travimento (anche) amoroso rimproveratogli da Beatrice; ma è altrettanto giusto avere presente che, a mio parere, essa sia considerata da Dante come semplice conseguenza (o sottocategoria) del deformato movimento della volontà razionale e della sua mancata armonizzazione con la volontà divina. In questo seguendo piuttosto strettamente la teologia del Duecento che, come abbiamo visto, tende a conferire alla concupiscenza non più un ruolo di primo piano, come in Agostino e ancora in Pietro Lombardo, ma piuttosto la caratteristica di pena o per lo meno di elemento materiale del peccato originale, comunque meno importante dell'elemento formale. La collocazione in

⁸⁰ Dal Buti: «cioè poi che chi n'assaggia torce l'appetito suo al male. [...] imperò che per quella disobediencia fu l'omo ferito nel libero arbitrio, sicchè con malagevilezza s'è potuto dirissare al bene et agevilmente è torto al male» (commento a *Purg.* XXXII43-51); al Tommaseo, passando per «la gola» di Trifon Gabriele.

⁸¹ Vedi ad esempio, nelle parole di Marco Lombardo relative all' *anima semplicetta*: «quivi s'inganna, e dietro ad esso corre, / se guida o fren non *torve* suo amore» (*Purg.* XVI 92-93); o le parole con cui Dante, apostrofando il lettore narrando del cielo di Marte, descrive il Paradiso: «là dove appetito non si torce» (*Par.* XVI 5). In generale, il termine è quasi esclusivamente impiegato, nel poema, secondo significati di questo tipo.

⁸² Christian Moevs, analizzando il mito di Piramo e Tisbe nel Paradiso Terrestre, allega alcune interessanti considerazioni riguardo all'amore carnale e all'amore per Dio, e annota: «Since in the *Comedy* hell proper begins with sensual love, and purgatory ends with it, *concupiscentia* could be said to bracket all human temporal experience» (C. Moevs, *Pramus at the Mulberry Tree. De-petrifying Dante's Tinted Mind*, in *Imagining Heaven in the Middle-Ages. A Book of Essays*, ed. by J.S. Emerson and H. Feiss, New York-London, Garland, 2000, pp. 211-244: p. 233 n. 13).

apertura e chiusura del v. 45 di termini a forte connotazione temporale e causale-effettuale come *Poscia e quindi* sembra sottolineare questa dinamica. D'altra parte Tommaso, legando indissolubilmente grazia e giustizia originale, fa dipendere in tutto e per tutto la perfetta armonia che regnava nel primo uomo (sottomissione del corpo all'anima, delle facoltà sensibili alla ragione) dalla perfetta sottomissione della volontà umana a Dio: eliminata quest'ultima nella perdita della giustizia originale, il disordine è consequenziale e inevitabile (oltre che naturale, per Tommaso diversamente che per Bonaventura per esempio),⁸³ come illustrano i versi danteschi appena riportati.

Dunque, raffigurando nella pianta la *iustitia originalis*, Dante porta all'estremo la dinamica già proposta da Agostino riguardo al *lingum scientiae boni et mali*, per cui l'ipponate non si sofferma sul valore intrinseco della pianta (cosa che invece tutta la teologia medievale farà per il *lignum vitae* e per le sue proprietà benefiche), ma lo considera come se Dio stesso l'avesse creato dotato di un valore simbolico concidente con la sua esistenza storica, cioè quale segno unicamente della necessaria conformità della volontà umana a quella divina. Dante infatti non si attarda non solo a spiegare, ma nemmeno a menzionare la denominazione *scientiae boni et mali*: l'albero è "storicamente" *signum*, conta solo il suo valore allegorico. Allo stesso tempo, Dante sembra quasi colmare una lacuna della teologia scolastica, che volentieri indugia a trovare un significato allegorico al *lignum vitae* e che invece tralascia di fare lo stesso per l'albero della conoscenza del bene e del male, forse proprio a causa del passo agostiniano riportato dal Lombardo, che impediva ogni possibile ragionamento in questo senso: Dante non solo ripropone poeticamente l'allegoria dell'albero, ma ne fa il punto focale di tutta la visione edenica.

La soluzione qui proposta inverte sotto diversi aspetti anche tutte le diverse interpretazioni viste sopra e proposte dai commentatori danteschi, chiarendo però la necessaria cornice dottrinale dell'episodio. Identificando infatti l'albero con la giustizia originale, e compreso il senso di quest'ultima, non è del tutto improprio vedere nel medesimo albero l'obbedienza alla volontà divina, come volevano i primi commentatori: essa è in qualche modo forse non l'essenza, ma sicuramente la conseguenza del possesso della giustizia originale. Allo stesso tempo, non è improprio vedere nell'albero, ma solo in prospettiva temporale, l'esistenza dell'Impero come strumento della volontà divina e garante della giustizia fra gli uomini; e infine non è fuori luogo scoprirvi l'umana natura

⁸³ Cfr. J.P. Torrell, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, in "Revue Thomiste", 101, 2001, pp. 167-202: pp. 175-176. Di Tommaso si cita in quell'occasione il *Compendium theologiae*.

ristabilita da Cristo. Sono tutte declinazioni particolari di un'idea più ampia e comprensiva, oltre che di natura strettamente dottrinale, e cioè l'identificazione dell'albero con la *institia originalis*, e che da essa vengono abbracciate e confermate, pur nella loro parzialità.

Mi sembra dunque che tutto, nei primi canti del Paradiso Terrestre, tenda a condurre il lettore a considerare che il nucleo drammatico della vicenda di Adamo ed Eva sia consistito proprio nel mancato conformarsi da parte dei protoparenti alla volontà divina, e nella mancata obbedienza, e che proprio in questo consista il peccato *originale* (nel senso di peccato presente in ogni creatura nel momento del suo originarsi), che dai primi esseri umani si tramanda senza scampo attraverso ogni generazione. Analizziamo alcuni filoni tematici sotto questa luce.

c. Il paesaggio dell'Eden

Per prima cosa, bisogna considerare la lunga sequenza all'inizio del canto XXVIII. L'apertura paesistica sul Paradiso Terrestre, quando non venga considerata una semplice *entrée* ricca di eco classiche da superarsi una volta entrati nel vivo dell'episodio che avrà luogo nell'Eden, viene generalmente definita – anche quando si specifica che in Dante «non vi è, del resto, indugio fine a se stesso» – come «accattivante rappresentazione del luogo dell'assoluta perfezione naturale». ⁸⁴ Così ad esempio Pertile:

La costruzione del paradiso terrestre come *locus amoenus* nel canto XXVIII del *Purgatorio* avviene nell'ambito dei riferimenti culturali della poesia classica (non per niente Virgilio e Stazio sono presenti sulla scena) e stilnovistica con la pastorella inscenata da Dante e Matelda. Ma come il canto XXVIII è pausa e prologo, così il luogo poetico che esso descrive è luogo di transizione che Dante deve superare e lasciare indietro. I canti che seguono sono una cosa ben diversa, una sorpresa scioccante, perché più intimamente originali e impegnati sul fronte ideologico, perché più marcatamente “danteschi”. ⁸⁵

⁸⁴ T. Pisanti, *Matelda e la poesia del Purgatorio*, in Id., «L'un lito e l'altro». *Circolazione dantesca e altri saggi*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 137-146: p. 138. E poco dopo: «L'incantato giardino è ora realtà-simbolo di una conquistata (ritrovata) interezza umano-naturale che rende Dante rasserenato, divenuto, grazie a Virgilio, limpidamente padrone di se stesso, pronto all'ulteriore più alto incontro [con Beatrice]» (*Ibidem*). Fondamentale per questi passi danteschi è il celebre saggio di Singleton su Matelda, con cui questo studio si confronterà più avanti.

⁸⁵ L. Pertile, *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei Cantici al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998, p. 83.

Particolare attenzione a questo aspetto ha posto anche un saggio di Rosetta Migliorini Fissi, che però non parla di immagini e stilemi da lasciarsi alle spalle, ma di fruttuosa compenetrazione fra linguaggio classico e orizzonte scritturale:⁸⁶ In ultimo citiamo un articolo di Giuseppe Ciavorella, nel quale si fa strada una vena più prettamente teologica:

C'è consonanza perfetta tra paesaggio edenico e condizione psicologica di Dante: la letizia e la serenità che spirano dal Paradiso terrestre sono già nell'animo del Poeta, perché egli, salendo la montagna, ha preso piena coscienza dei suoi peccati, ripudiandoli come offesa a Dio, e, giunto ormai in cima, ha l'"arbitrio libero, dritto e sano": è, cioè, riconciliato, nell'animo, con Dio e con la natura.⁸⁷

Da un lato mi sembra forse troppo frettoloso derubricare l'episodio della descrizione dell'Eden a momento da archiviare a questo punto del viaggio (in ottica cristiana, oltre la classicità): è pur vero che, con le parole di Matelda, che

«Quelli ch'anticamente poetaro
l'età de l'oro e suo stato felice,
forse in Parnaso esto loco sognaro».

(*Purg.* XXVIII 139-141)

e che quindi l'ambito nel quale ci troviamo è piuttosto di una certa convergenza fra Eden biblico ed Età dell'oro classica, che non di opposizione fra i due.

D'altro canto, mi sembra che le pur giuste sottolineature sull'armonia e sull'innocenza del luogo vadano approfondite. È ormai universalmente riconosciuto che nella poesia dantesca (come in tanta poesia medievale) sono rarissimi i particolari non strettamente funzionali all'incidere ideologico del discorso; per non dire dell'ovvia assenza, in un contesto medievale, dell'elemento *paesaggio* come inteso dalla modernità.⁸⁸ Come ha

⁸⁶ «Il Poeta spalanca l'*hortus* biblico al mito pagano e scende in campo, ancora una volta, impegnandosi con tutta la sua arte nella (vittoriosa) *aemulatio* reinterpretazione e riscrittura in chiave cristiana dell'*auctor* classico» (R. Migliorini Fissi, *L'incontro di Dante con Matelda, la "bella donna" del Paradiso Terrestre*, in "Lecture classensi", 35-36, 2007, pp. 105-128: pp. 117-118).

⁸⁷ G. Ciavorella, *Purgatorio XVIII: Matelda*, in "Critica Letteraria", 39, 2011, 1, pp. 3-37: p. 10. E poco prima, a p. 6: «Qui, nel Paradiso terrestre, c'è armonia in tutta la natura, anche tra piante e animali [...]; armonia in cui si specchia l'animo di Dante, che, raggiunta la vetta del Purgatorio, ha ritrovato la pace interiore ed esteriore: è creatura innocente immersa nella natura innocente».

⁸⁸ Cfr. S. Cristaldi, *Paesaggi tra realismo e allegorismo*, in *La poesia della natura nella Divina Commedia*, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2009, pp. 35-91.

sottolineato molto acutamente Marcello Ciccuto, evidenziando alcuni paralleli testuali ovidiani nella descrizione in apertura di *Purgatorio* XXVIII:

Nella vistosissima concertazione di uno spettacolo naturale fatto soprattutto “per gli occhi e l'appassionamento” parrebbe di potersi ravvisare l'intenzione del pellegrino-Dante di accostare, al pari di Ovidio e insomma del modello ovidiano, un primario livello fisico dell'apparire sacro quale appunto è dato dal presentarsi dell'Eden del poema in termini di più che esibita materialità. E all'intenzione seguirebbe di fatto una limitazione dello scopo del viaggio del pellegrino se non intervenisse proprio il personaggio di Matelda a ri-orientare il senso di questa esperienza verso i valori del testo biblico, dei *Salmi* in particolare, in modo da far comprendere al viaggiatore che il significato di quel Giardino non è da cogliersi nei ‘sembianti’ bensì negli ‘intendimenti’ (*Purg.* XXVIII 44 e 60).⁸⁹

Forse riannodandoci al percorso fatto finora possiamo trovare alcuni elementi interpretativi che ci aiutino a rendere ancor più ragione della costruzione poetica dantesca, e allo stesso tempo apprezzarne maggiormente la capacità di resa dottrinale tramite la parola letteraria.

Rileggiamo i versi in questione. Incoronato da Virgilio nel canto XXVII, Dante si addentra nella selva «spessa e viva» (*Purg.* XXVIII 2). Senza ricordare gli oramai celebri rimandi alla “selva” e alla situazione di *Inferno* I,⁹⁰ ai suoi occhi di pellegrino si spalanca un panorama caratterizzato da misura e armonia, bellezza e pace:

Un'aura dolce, senza mutamento
avere in sé, mi feria per la fronte
non di più colpo che soave vento;
per cui le fronde, tremolando, pronte
tutte quante piegavano a la parte
u' la prim'ombra gitta il santo monte;
non però dal loro esser dritto sparte
tanto, che li augelletti per le cime
lasciasser d'operare ogne lor arte;

⁸⁹ M. Ciccuto, *Origini poetiche e figurative di una leggenda dantesca: Matelda nell'Eden*, in *Dante und die Bildenden Künste*, a cura di M. A. Terzoli e S. Schütze, Berlin - Boston, De Gruyter, 2016, pp. 49-79: p. 56.

⁹⁰ Cfr. M. Marietti, *Guida a Beatrice*, in Ead., *L'umana famiglia. Studi sul "Paradiso"*, Roma, Aracne, 2011, pp. 33-52; J.J. Fiatarone, *From "selva oscura" to "divina foresta": liturgical song as path to Paradise in Dante's "Commedia"*, in "Dissertation Abstracts International", XLVIII, 1987, 5, pp. 1199.

ma con piena letizia l'ore prime,
cantando, ricevieno intra le foglie,
che tenevan bordone a le sue rime,
tal qual di ramo in ramo si raccoglie
per la pineta in su 'l lito di Chiassi,
quand'Èolo scilocco fuor discioglie.

(*Purg.* XXVIII 7-21)

Qual è la misura di quest'armonia? Bisogna evitare di ridurre lo scenario a una prospettiva puramente estetica che è tuttavia estranea a un poema come quello dantesco che trasuda di estetica teologica cristiana, per via della quale le cose acquisiscono la loro bellezza e la loro armonia nel loro orizzonte simbolico e di significazione. Come sottolinea il passo di Marcello Ciccuto ricordato sopra, la poesia dantesca anche qui richiede un'epistemologia in atto.

Così, la caratteristica dell'aura è, oltre alla dolcezza, di essere «senza mutamento», quindi non sottoposta alla corruzione, e di *ferire* la fronte del pellegrino ma come un «soave vento»; e sulla scorta di questo, le fronde si piegano *pronte*, obbedendo al vento che spira da Oriente (come tutto ciò che viene da Dio) e le porta verso Occidente. Questa obbedienza e questa sottomissione al vento, così sottolineate, le mantengono *dritte*, non facendole deviare dalla loro posizione che permette agli *angelletti* di cantare ed esprimere «ogne lor arte»; anzi, essi ricevono «con piena letizia» (sostantivo che campeggerà centrale in tutta la salita del *Paradiso* come connotato dei beati ⁹¹) l'aria mattutina, ⁹² mentre le foglie accompagnano armonicamente il loro canto, come un *bordone* che sostenga la melodia. Procedendo nella «selva antica»,

...ed ecco più andar mi tolse un rio,
che 'nver' sinistra con sue picciole onde
piegava l'erba che 'n sua ripa uscìo.

(*Purg.* XXVIII 25-27)

⁹¹ Su 28 occorrenze del lemma *letizia* e dei suoi derivati, 24 sono rinvenibili nel *Paradiso* e solo 4 nel *Purgatorio*; di queste ultime, 2 si trovano nei canti del Paradiso Terrestre.

⁹² Nella traduzione di *ore*, Pasquini opta per un significato temporale invece che per il più intuitivo “breeze”: cfr. E. Pasquini, *Il canto XXVIII del Purgatorio*, cit., p. 124.

Un fiume attraversa il percorso del pellegrino, dirigendosi verso nord (la sinistra di Dante che si muove verso Oriente): con le sue piccole onde, il fiume «piega l'erba», che si sottomette al suo corso. E si tratta di acqua dotata di grande trasparenza, «che nulla asconde» (*Purg.* XXVIII 30) e che quindi non contiene elementi di corruzione.

Tutto il paesaggio, insomma, pare essere attraversato da una forza che lo mantiene docile, fedele alla volontà divina, e per questo lo conserva integro e perfetto: è una sorta di riproposizione, nelle pieghe del paesaggio, di quella *rectitudo voluntatis* che secondo le dinamiche teologiche che abbiamo scorso sopra caratterizzava la vita dei protoparenti e la *natura instituta* creata da Dio. Del resto, è Dante stesso a confermare questa lettura nel canto successivo, quando oppone la disobbedienza di Eva – caratterizzata da elementi di intrinseca debolezza («femmina, sola e pur testé formata») eppure finita per deviare dalla volontà divina perché insofferente per qualsiasi limite impostole – alla creazione che invece *ubidia* alla volontà divina:

E una melodia dolce correva
per l'aere luminoso; onde buon zelo
mi fé riprender l'ardimento d'Eva,
che là dove ubidia la terra e 'l cielo,
femmina, sola e pur testé formata,
non sofferse di star sotto alcun velo;

(*Purg.* XXIX 22-27)

Elemento culminante di questa descrizione di una natura che aderisce di buon grado alla volontà divina e alla sua *institia*, è sicuramente la spiegazione – da parte di Matelda – della presenza dell'acqua (del corso che si divide nel Leté e nell'Eunoé) in quel luogo: la sua fonte riacquista continuamente ricchezza direttamente grazie alla volontà divina:

«L'acqua che vedi non surge di vena
che ristori vapor che gel converta,
come fiume ch'acquista e perde lena;
ma esce di fontana salda e certa,
che tanto dal voler di Dio riprende,
quant'ella versa da due parti aperta».

(*Purg.* XXVIII 121-126)

È abbastanza evidente dunque quale sia l'*intendimento* che giace sotto i *sembianti* che cadono sotto la percezione visiva, quell'*intendimento* che Matelda è chiamata a illustrare all'intelletto del pellegrino: l'Eden è innanzitutto un sito dedicato totalmente all'uomo; questo Matelda non manca di ricordarlo,⁹³ evitando che quello descritto risulti un ordine fine a se stesso, svincolato dall'esistenza dell'uomo che rimane sempre e comunque al centro del progetto divino. Proprietà essenziale di questo essere ordinato all'essere umano è il rimando, costante, nelle sue connotazioni armoniche e ricche di bellezza e dolcezza, all'importanza dell'adesione e dell'obbedienza a Dio: atto che la natura compie senza difficoltà, e che nell'uomo deve e può avvenire solo attraverso il dramma della libera scelta. Insomma, tutta la natura sembra significare, in questi versi, la condizione dell'uomo ancora in possesso della *iustitia originalis*, e sembra insistere su questo aspetto con il Dante pellegrino, anche attraverso le parole e le spiegazioni di Matelda

Tale funzione "pedagogica" del paesaggio mi sembra emergere anche nel momento in cui Dante, scorta Matelda al di là del fiume, è preso da uno smodato desiderio amoroso, e vorrebbe poterla raggiungere e arriva ad "odiare" il rivo che da lei lo separa:

Tre passi ci faceva il fiume lontani;
ma Elesponto, là 've passò Serse,
ancora freno a tutti orgogli umani,
più odio da Leandro non sofferse
per mareggiare intra Sesto e Abido,
che quel da me perch'allor non s'aperse.

(*Purg.* XXVIII 70-75)

Giuseppe Ciavarella ha scorto in questi versi un'eco del passaggio degli Israeliti attraverso il Mar Rosso, e ha evidenziato (come gran parte della critica) che il passaggio è precluso a Dante dal momento che il suo percorso non si è ancora concluso.⁹⁴ Lasciando in sospeso questa possibilità, che dovremo verificare a breve, mi interessa ora porre l'accento sulle due figure, una storica e una mitologica, chiamate in causa da Dante *auctor*: non credo si possa ridurle a neutri simboli di ardente desiderio, giacché mi sembra che la

⁹³ Cfr. *Purg.* XXVIII 76-78 e 91-93.

⁹⁴ G. Ciavarella, *Purgatorio XVIII: Matelda*, cit., pp. 16-17.

connotazione morale della situazione sia data dal verso «ancora freno a tutti orgogli umani», riferito alla tragica vicenda del re persiano, e dalla tragica fine del giovane innamorato di Ero. Il fiume è sì odiato da Dante, ma agisce quasi da freno ad un volere che aspirerebbe travalicare i limiti posti dalla sua condizione attuale, col rischio di cadere preda dell'orgoglio (radice del peccato originale per tanta teologia medievale) e di naufragare nuovamente, come già figurativamente è accaduto all'inizio del poema. Insomma, in un paesaggio che presenta due caratteristiche ben definite (riproduce fisicamente un'armonia con il volere divino, e allo stesso tempo è vuoto), il pellegrino Dante intuisce che ha ancora da imparare: c'è ancora qualche cosa da "purificare" in lui.

III. «SÌ SI CONSERVA IL SEME D'OGNE GIUSTO». LA *SATISFACTIO* COMPIUTA DA CRISTO

a. Il gesto del grifone

La domanda successiva che la nostra indagine rivolge al testo riguarda inevitabilmente il gesto compiuto dal grifone, indubbiamente figura di Cristo⁹⁵ e fin qui trainante il carro della Chiesa, una volta ricevuta la lode del corteo, per non *discindere* col becco l'albero, perché contravvenire causerebbe un movimento errato del *ventre*:

Io senti' mormorare a tutti «Adamo»;
poi cerchiaro una pianta dispogliata
di foglie e d'altra fronda in ciascun ramo.

La coma sua, che tanto si dilata
più quanto più è sù, fora da l'Indi
ne' boschi lor per altezza ammirata.

«Beato se', grifon, che non discindi
col becco d'esto legno dolce al gusto,
poscia che mal si torce il ventre quindi».

Così dintorno a l'albero robusto
gridaron li altri; e l'animal binato:

⁹⁵ Sull'identificazione fra Cristo e il grifone, con una disamina sulla cristologia nel poema dantesco, vedi S. Cristaldi, «Per dissimilia». *Saggio sul Grifone dantesco*, in *Studi in onore di Giorgio Petrocchi*, num. mon. di "Atti e memorie dell'Accademia dell'Arcadia", s. 3^a, vol. IX (1988-1989), 1, pp. 57-94. Di diverso avviso la nota interpretazione di Peter Armour, che legge nell'albero dell'Eden lo *Ius divinum*, mentre identifica il grifone con l'allegoria dell'Impero romano, divenuto con Cristo strumento della provvidenza divina: la natura del leone rappresenterebbe il legame dell'Impero con la legge umana, la natura dell'aquila rappresenterebbe invece il legame con la legge e la giustizia divine (cfr. P. Armour, *Dante's Griffin And The History of The World. A Study of The Early Paradise [Purgatorio, cantos XXIX-XXXIII]*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 212 sgg.).

«Sì si conserva il seme d'ogne giusto».

E vòlto al temo ch'elli avea tirato,
trasselo al piè de la vedova frasca,
e quel di lei a lei lasciò legato.

(*Purg.* XXXII 37-51)

Ricevuta la lode, il grifone pronuncia una sentenza dal significato oscuro, quindi, afferrato il timone del carro, lo conduce ai piedi della pianta spoglia, e ve lo lega, lasciando intendere che il legno del timone è lo stesso legno dell'albero attorno cui è giunta la processione.

Al gesto del grifone consegue immediatamente un fatto sorprendente: la pianta fiorisce di nuovi fiori, come fanno le piante sulla terra in primavera alla luce del sole giunto nella costellazione dell'Ariete; e le fronde e i fiori che appaiono hanno un colore a metà fra il colore delle rose e quello delle viole, cioè il colore della porpora:

Come le nostre piante, quando casca
giù la gran luce mischiata con quella
che raggia dietro a la celeste lasca,
turgide fansi, e poi si rinovella
di suo color ciascuna, pria che 'l sole
giunga li suoi corsier sotto altra stella;
men che di rose e più che di viole
colore aprendo, s'innovò la pianta,
che prima avea le ramora sì sole.

(*Purg.* XXXII 52-60)

A questo punto, il corteo intona un inno celestiale che Dante comincia ad ascoltare prima di addormentarsi al suo suono.

La critica ha qui riconosciuto unanimemente la redenzione operata da Cristo nei confronti dell'uomo: la pianta, quale che sia il suo significato specifico, essendo comunque espressione del peccato di Adamo che l'ha *dispogliata*, viene restaurata dal sacrificio di Cristo che, in obbedienza e in conformità alla volontà divina col suo sacrificio (richiamato

evidentemente dalla porpora delle fronde),⁹⁶ ha rispettato la pianta e l'ha fatta rifiorire.⁹⁷ Ora, è comunemente accettata l'ipotesi che questo gesto permetta di ricondurre l'umanità decaduta alla sua primigenia innocenza. Intendendo così la vicenda, tuttavia, si rende necessario concedere almeno che questo sia solamente uno stadio intermedio verso la beatitudine finale, tra l'altro passaggio fondamentale non per tutte le anime, ma solo per quelle purgatoriali.⁹⁸ Questo chiarirebbe innanzitutto la differenza fra le terre beate degli antichi, "ricercate" come felicità perduta e impossibile ma desiderata meta di ritorno, e il Paradiso Terrestre della tradizione cristiana, collocato fuori del tempo ma comunque da superarsi nel tragitto verso la beatitudine celeste. La storia dunque sarebbe tesa ad un ritorno circolare allo stato iniziale, prima – in ogni caso – di slanciarsi verso la felicità eterna – ma questa volta fuori del tempo.

Ad esempio, Giancarlo Mazzacurati – nell'avvicinarsi criticamente all'episodio che va in scena nell'Eden – delinea una struttura segnata dall'opposizione fra miti della reintegrazione «come modelli di un ritorno all'innocenza edenica», e i simboli del male storico. Mazzacurati vorrebbe identificare in questo modo «la struttura centrale del suo [di Dante] sistema ideologico, cioè la sua tipica aspirazione ad un archetipo primo e immutabile, ad una condizione statica, remota o futura, delle cose: ricerca che nel suo codice si identifica con la pace, con l'Eden».⁹⁹ Per altro verso, Gianni Oliva è dapprima acuto nel sottolineare che «i contatti degli albori del Cristianesimo con la tradizione ebraica avevano fatto sì che la nuova "filosofia" ereditasse la concezione dell'eternità non opposta al tempo, ma come dilatazione all'infinito di esso, stabilendo tra l'una e l'altro solo una "differenza quantitativa"»; ma subito dopo aggiunge, continuando il commento al canto: «L'esperimento della primigenia condizione, della *vita* rinnovata, il confronto tra

⁹⁶ E. Bertin, *Canto XXXII. Dalla Genesi all'Apocalisse*, cit., richiama opportunamente il celebre inno di Venanzio Fortunato, il *Vexilla regis prodeunt*, come ipotesto che ci porta a «scorgere nel colore dei fiori danteschi sia la passione cruenta di Gesù, sia la sua dignità regale, di cui la croce, imporporata dal sangue, è l'emblema più alto», e a rafforzare il paolino legame Adamo-Cristo (p. 963). Ma è necessario ricordare anche la lettura di Prandi riguardo ai colori delle viole e delle rose, che riporta passi della *Vitis mystica* dello Pseudo-Bernardo, e che interpreta dunque la fioritura dell'Eden, oltre il viola dell'umiltà del sacrificio di Cristo ma prima del rosso della carità celestiale, un momento-soglia verso la beatitudine, e verso la comprensione della crocifissione nel suo valore escatologico (cfr. S. Prandi, *Il diletto legno*, cit., pp. 106-107).

⁹⁷ «Secondo una tradizione esegetica che rimonta ad Ireneo e Tertulliano, il rinverdire dell'albero secco rappresenta, lo ripetiamo, la trasformazione dell'albero della conoscenza del bene e del male, causa della caduta, nell'albero della vita, trasformazione resa possibile soltanto dal sacrificio di Cristo» (Ivi, p. 105). Potremmo legare questa lettura al percorso delle presenti pagine dicendo che quello esposto da Prandi è il livello letterale dell'evento e della rappresentazione, mentre l'identificazione della pianta con la *iustitia originalis* si colloca sul piano allegorico-morale, come tra l'altro sembra indicare Beatrice con il suo «moralmente».

⁹⁸ Cfr. F. Santi, *La natura dal punto di vista di Matelda* (Purg. XXVIII), in *La poesia della Divina Commedia*, cit., pp. 137-155: pp. 149-150.

⁹⁹ G. Mazzacurati, *Purgatorio XXXII. Natura e storia*, cit., p. 15.

l'immobilità meta-storica e la storia, provocano l'inesorabile ricordo della felicità smarrita, a tal punto che tutte le linee della nostalgia purgatoriale convergono in quel sommesso mormorio venato di accorato rammarico del nome di colui che gettò l'umanità nell'abisso del peccato», Adamo.¹⁰⁰

Mi sembra che una concezione come quella espressa dai passi citati non tenga conto del fatto che, già a partire da Agostino lettore di san Paolo, il giardino dell'Eden era collocato in una prospettiva temporale, tappa iniziale di uno sviluppo che prevedeva – nel piano di Dio – la traslazione dell'essere umano dalla temporalità all'eternità.¹⁰¹

Il riferimento al primo uomo [nell'*Epistola ai Romani*] non significa che Paolo si dimostri interessato alla condizione iniziale dell'uomo, quasi fosse un paradiso perduto da riconquistare. Adamo è solo “la figura di chi doveva venire” (Rm 5,14), cioè Cristo, e ne è una figura al contrario, nel senso che “come mediante la colpa di uno solo si ebbe su tutti gli uomini la condanna, così anche mediante la giustificazione di uno solo si ha su tutti gli uomini la giustificazione di vita” (Rm 5,18). Tuttavia il dono (*hárisma*) di Dio sopravanza di molto la colpa umana (Rm 5,15), e la redenzione in Cristo non è perciò intesa come recupero di una dimensione protologica, ossia di un ritorno all'Adamo primitivo. Si tratta piuttosto di un'irruzione escatologica, “l'ultimo Adamo”, come Paolo ha già spiegato nella prima Lettera ai Corinzi (15, 45-49), parlando della resurrezione finale in cui il corpo corruttibile rivestirà l'incorruttibilità, portando l'immagine dell'uomo celeste, il Cristo “pneumatico”.¹⁰²

Un'idea centrale nel sistema di pensiero della teologia cristiana, dalla patristica alla scolastica, e che Dante stesso rimanda alla mente del lettore con le parole di Matelda: «questo loco / [Dio] diede per arr' a lui [l'uomo] d'eterna pace» (*Purg.* XXVIII 92-93). Il luogo in cui Dante si trova era semplice *caparra* della pace futura ed eterna, tanto che esso è specificamente descritto come «alta selva vòta» (*Purg.* XXXII 31): che le anime purgatoriali lo attraversano come semplice luogo di passaggio, ed è altamente probabile che le anime destinate direttamente al Paradiso dopo la morte non vi transitino neppure. Dunque meno mèta d'arrivo di un possibile ritorno, e piuttosto, ormai, tappa transitoria da superarsi definitivamente in direzione della beatitudine celeste.¹⁰³ Quello che vorrei sottolineare qui,

¹⁰⁰ G. Oliva, *Lo spettacolo dell'Eden*, cit., p. 435-437.

¹⁰¹ Cfr. anche le parole di Pietro Lombardo, *Lib. Sent.* II, d. XXII, c. 6.

¹⁰² L. Cova, *Peccato originale*, cit., pp. 27-28.

¹⁰³ È quanto ha scritto anche François Livi a proposito del nostro episodio: «Lieu de transition entre le purgatoire (appelé à disparaître à la fin des temps) et la gloire du Paradis, récapitulation d'une histoire

in sintesi, è che, se la critica ha sempre riconosciuto che il Paradiso Terrestre non è che uno stadio, un momento, essenzialmente circoscritto nel poema, verso il Paradiso vero e proprio, mi sembra che non sempre si sottolinei con la giusta precisione il sentimento con cui l'occhio del teologo medievale osservava la dimora dei suoi antenati.

Per prima cosa, la concezione temporale che il pensiero cristiano ereditava dalla cultura ebraica non permetteva di immaginare la storia come un ripetersi costante e immutabile di cicli e situazioni, ma permetteva di sfuggire alla logica dell'eterno ritorno scoprendo il tempo come un magma di numerosi cicli (naturali e storici, annuali e mensili) inseriti però in una progressione affatto lineare;¹⁰⁴ e anche su questa base si giustifica la possibilità di una allegoria figurale storica, per cui Dante riconosce nella vicenda dei primi parenti, in qualche modo, la propria stessa vicenda, e allo stesso tempo diventa paradigma di ogni esistenza umana, prima e dopo di lui. Quello cioè che era il sistema delle letture spirituali della Bibbia assume qui dei tratti in qualche modo inediti, se pensiamo che il pellegrino – per volere

humaine qui trouve dans le Rédemptor son alpha e son oméga, le Paradis terrestre est le lieu d'élection pour une telle révélation. Détruit par le péché originel, rétabli par le Christ dans sa beauté, l'Éden résume, par ses rites, l'histoire tourmentée de l'humanité. Il est logique que l'ultime apocalypse, la dernière révélation sur l'avenir de l'homme *viator*, sur l'organisation juste la vie de la cité, parvienne de ce lieu où la notion de temps a encore un sens» (F. Livi, *De la purification au Paradis Terrestre. Regards sur le "Purgatoire" de Dante*, in *De Florence à Venise. Études en l'honneur de Christian Béc*, a cura di F. Livi e C. Ossola, Paris, PUPS - Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 41-62: p. 56). Alla medesima sottolineatura giunge anche K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, London, Darton Longman and Todd, 1977: «There is nothing ultimate about the Earthly Paradise in the *Comedy*. [...] The humanist ideal has become a phase through which Dante passes on to his true goal, the 'trasumanz' of *Paradiso*» (p. 197). Non mi sembra perciò plausibile una lettura del giardino dell'Eden, peraltro non suffragata da alcuna fonte, come la seguente: «Il Paradiso Terrestre era stato creato da Dio perché, senza sofferenza, l'uomo, da lui creato, vi vivesse la sua vita immortale. Era stato, questo di Dio, un atto di amore condizionato come si sa, da un divieto. Ma, ripensato alla luce del Nuovo Testamento, l'idea di un luogo di spirituale e materiale felicità appariva non facilmente armonizzabile, nel segno della coerenza, con quella dell'Inferno e, soprattutto, del Paradiso. Se Adamo avesse corrisposto al comando di Dio, se non avesse peccato e la vita dell'umanità nata da lui e da Eva si fosse svolta, giorno dopo giorno, anno dopo anno, secolo dopo secolo, in quel luogo, al quale estranee erano la sofferenza e la morte, non è azzardato dire che, come non ci sarebbe stato l'Inferno, così nemmeno il Paradiso ci sarebbe stato a rappresentare una più compiuta e perfetta felicità» (G. Sasso, *Matelda nel suo contesto. Considerazioni e ipotesi*, in "La Cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia", 50, 2012, 3, pp. 363-442: p. 373).

È da considerare infine che nel XIII secolo la distinzione fra i due paradisi (terrestre e celeste) è definitivamente risolta, non è più possibile fare confusione fra i due, e Dante risente sicuramente di questa sistematizzazione (Cfr. A. Ghisalberti, *Le radici filosofiche e teologiche del Paradiso*, in *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligeri 2008-2009*, a cura di E. Sandal, Roma-Padova, Antenore, 2011, pp. 169-186: pp. 173-174).

¹⁰⁴ «Per il cristianesimo il tempo è *reale* poiché ha un *sensu*: la redenzione. "Una linea diritta traccia il cammino dell'umanità dalla caduta iniziale fino alla redenzione finale. [...]" [H.C. Puech, *La Gnose et le temps*, pp. 70ss.] Ma, a dispetto della reazione dei Padri della Chiesa, le teorie dei cicli e delle influenze astrali sul destino umano e sugli avvenimenti storici sono state accolte [nei primi secoli], almeno in parte, da altri Padri e scrittori ecclesiastici... [...] In breve, il medioevo è dominato dalla concezione escatologica (nei suoi due momenti essenziali: la creazione e la fine del mondo), completata dalla teoria della ondulazione ciclica che spiega il ritorno periodico degli avvenimenti. Questo doppio dogma domina la speculazione fino al secolo XVII, anche se parallelamente comincia a farsi luce una teoria del progresso lineare della storia. Nel medioevo i germi di questa teoria sono riconoscibili anche negli scritti di Alberto Magno e di san Tommaso, ma soprattutto nell'«*Evangelo eterno* di Gioacchino da Fiore» (M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno (archetipi e ripetizione)*, Bologna, Borla, 1975, pp. 181-183).

della provvidenza divina – è (e sarà) l'unico uomo cui da vivo è permesso di entrare nel Paradiso Terrestre e rivivere il dramma delle prime creature umane nel luogo da loro perso per sempre; con le parole di Giorgio Bàrberi-Squarotti:

Tutto ciò che Beatrice dice, ricostruendo la storia di Dante, è in funzione di tale rappresentazione esemplare dell'esperienza dell'uomo, fra grazia e tentazione intellettuale: e, allora, il fatto che la rappresentazione si svolga nel Paradiso terrestre e che così di frequente sia richiamata la colpa di Eva, che ha condotto l'umanità nello stato di degradazione e di corruzione rispetto all'innocenza e alla purezza originarie, risponde all'esemplare accusa a Dante e, attraverso Dante, a ciascun uomo, di aver riproposto i termini della colpa di origine, cercando la verità al di fuori della sola via che la garantisce e che è, come è noto dalla formula evangelica, Cristo. Lo sviamento di Dante ripete, in qualche misura, quello di Eva e di Adamo, così come Beatrice è funzione della grazia divina.¹⁰⁵

Ma, in secondo luogo, l'avvenimento dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo, con tutte le sue conseguenze sull'esistenza dell'essere umano caduto, conduceva questi a sentirsi parte di una condizione e di una storia che si rivelavano essere ben di più dell'innocenza originaria dei suoi progenitori, e lo spingeva a osservare la condizione perduta con nostalgia, da un lato, e allo stesso tempo con la coscienza di qualcosa che, perduto, non era forse più necessario ritrovare in quanto tale, mentre l'attesa era tutta rivolta al futuro e a una – per quanto imperscrutabile – novità.

Questo mi sembra l'animo con cui Dante scrive e racconta dell'Eden nella *Commedia*, e una tale possibilità sono sicuro giustifichi il sentimento di profonda tensione, di drammatica attesa, che percorre i versi e la narrazione di questi canti.¹⁰⁶ Rimane aperta la

¹⁰⁵ G. Bàrberi-Squarotti, *Nel Paradiso terrestre: l'allegoria*, cit., p. 211. E poco prima: «Il nome di Dante “di necessità qui [in questi canti] si registra” anche nel senso che ci troviamo di fronte a un *exemplum* che solo per *accidens* riguarda l'autore del poema che si dispiega davanti al lettore, ma che va letto al di là dell'indicazione personale e privata, nel suo valore di allegoria di ogni storia umana di salvezza dopo il disviamento del peccato» (p. 209).

¹⁰⁶ A proposito del gesto del grifone, Peter Dronke riporta l'interpretazione del sogno di Nabucodonosor offerta da Riccardo di San Vittore nel *De eruditione hominis interioris*, pur ammettendo che non è facile stabilire se Dante l'abbia letta o meno: nonostante ciò, e malgrado sia una fonte di necessità esclusa dal percorso limitato di questo studio, essa propone una dinamica alquanto simile a quella appena proposta: «Sembra che qui il profeta mostri, sulla base di una visione mistica, come può avvenire che gli uomini virtuosi gradualmente vengano meno, e tramite certi gradi di detrimento cadano nelle profondità e, per mezzo della grazia visitante, a volte si elevino di nuovo al loro stato spirituale precedente, o piuttosto ad uno ancora più alto... Perché cos'altro significa il fatto che Nabucodonosor abbia ricevuto la visione mistica, l'abbia persa, e poi l'abbia nuovamente conosciuta più pienamente... se non che la grazia della contemplazione è per un certo

diatriba sul valore allegorico e figurale del Paradiso Terrestre secondo Dante, che affronteremo però più avanti.

b. *Paradiso* VII

Poco sopra, abbiamo proposto l'identificazione dell'albero con la *iustitia* divina, sulle tracce che Dante ha lasciato nelle parole di Beatrice; *iustitia Dei* intesa però nel suo rapporto con il genere umano, e in quella particolare forma che è stata definita la *iustitia originalis*.

Queste le parole della donna beata, prima che ella proponga il legame fra l'albero e la giustizia:

«E aggi a mente, quando tu le scrivi,
di non celar qual hai vista la pianta
ch'è or due volte *dirubata* quivi.

Qualunque ruba quella o quella schianta,
con bestemmia di fatto offende a Dio,
che solo a l'uso suo la creò santa.

Per morder quella, in pena e in disio
cinquemila anni e più l'anima prima
bramò colui che 'l morso in sé *punio*».

(*Purg.* XXXIII 55-63) [corsivi miei]

Sono parole che aprono alla considerazione di un secondo ramo della dottrina cristiana medievale, dopo quello del peccato originale e ad esso legato intrinsecamente: si tratta del tema della *satisfactio* per il peccato dell'uomo operata da Cristo. La costruzione della base ideologica del problema si deve ad Anselmo di Canterbury nel suo *Cur Deus Homo*, mentre lo sviluppo sistematico della dottrina avviene sì a partire dal testo di Anselmo ma, ancora una volta, precipuamente nei commenti alle *Sententiae* lombardiane.

Al cuore del problema sta la constatazione che il peccato del primo uomo ha privato Dio di qualcosa che gli apparteneva (abbiamo visto Alberto Magno, Tommaso e Bonaventura riprendere nei loro testi la *privatio originalis iustitiae* anselmiana), e per questo è necessario che l'uomo lo rifonda e lo ripaghi di quanto è stato sottratto. Le domande a cui i

tempo donata dalla divinità, per un certo tempo revocata, ed infine restaurata in forma più varia?» (citato in P. Dronke, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 102).

teologi scolastici tentano di rispondere sono le seguenti: era necessaria una sofferenza volontaria come quella di Cristo per soddisfare il debito? La *satisfactio* poteva avvenire con la restituzione di un bene diverso da quello di cui Dio è stato *dirubato*, o era necessario restituire lo stesso bene in una forma rinnovata e “riparata”? I termini danteschi nelle tre terzine appena viste richiamano il lessico giuridico proprio della trattazione anselmiana e poi scolastica: *dirubata*, «che solo a *l'uso suo* la creò santa», *punito*.

In realtà, ciò che avviene in questi versi da parte di Beatrice è un semplice e diretto, per quanto non ancora perspicuo, svelamento delle immagini osservate come in una visione dal pellegrino. È forse il ruolo di gran parte dei fatti del Paradiso Terrestre, nei quali con una frequenza piuttosto alta ricorre il termine *velo* (con il denominale *velare*): su 26 occorrenze del termine e dei suoi derivati in tutto il poema, e su 14 occorrenze purgatoriali, 7 sono concentrate nei canti dal XXIX al XXXII (con una propensione per il termine in forma semplice *velo*, di cui 4 delle 10 occorrenze in tutto il poema sono in questi canti).¹⁰⁷

In effetti, Dante offre qui una prima rivelazione a proposito dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo, ma affronterà approfonditamente – com'è noto – il problema più avanti, nel canto VII del *Paradiso*, di nuovo per bocca di Beatrice: al termine della lunga narrazione di Giustiniano, che ha disegnato il glorioso volo dell'aquila imperiale, un dubbio sorge nella mente di Dante; un dubbio che, espresso dalle parole di colei che fissando lo sguardo in Dio conosce per «infallibile avviso», si ammanta – non a caso – di sfumature giuridiche:

«Secondo mio infallibile avviso,
come *giusta* vendetta *giustamente*
punita fosse, t'ha in pensier miso...»

(*Par.* VII 19-21) [corsivi miei]

Dante ha appena udito le misteriose parole di Giustiniano a proposito della distruzione di Gerusalemme da parte di Tito nel 70 d.C., allorché l'imperatore ha affermato che «la viva

¹⁰⁷ A proposito dell'allegoria del Paradiso Terrestre, annota giustamente Bàrberi: «[essa ha la funzione] di “velo” che valga a rendere effettivamente rappresentabili nello “spettacolo” esemplare del Paradiso terrestre Cristo come Beatrice, che non sarebbero, altrimenti, contemplabili per le forze di Dante, non ancora raffinate dal progresso dell'ascesa attraverso i cieli, verso l'empireo: le forme che i santi e Beatrice e Cristo assumono per la rappresentazione allegorica valgono ad adeguarne la presenza agli strumenti conoscitivi di Dante, altrimenti del tutto impreparati e inadatti a sostenerne la visione» (G. Bàrberi Squarotti, *Nel Paradiso terrestre: l'allegoria*, cit., p. 193).

giustizia» divina concesse all'aquila – l'Impero romano – «gloria di far vendetta alla sua ira», cioè per ispirazione divina «Tito a far vendetta corse / de la vendetta del peccato antico» (*Par.* VI 88-93). I fatti a cui si accenna sono chiari: Tito, distruttore di Gerusalemme, vendicò la crocifissione di Cristo per opera degli Ebrei. Ma una contraddizione logica si pone: come è possibile, argomenta fra sé e sé il pellegrino, che un atto giusto come la “vendetta” del peccato antico nella croce di Cristo sia altrettanto giustamente vendicato?

Beatrice offre al suo seguace una «gran sentenza» volta a illustrare la natura del mistero; ma perché la mente di Dante possa penetrare a fondo nella grandezza di ciò che si narrerà è necessario, per prima cosa, partire dall'origine di tutto, cioè dalla tragica infrazione che i due protoparenti compirono nel giardino dell'Eden; e questo non solo o non tanto perché questo è il modello da Dante «sempre seguito, di partire in ogni discorso dal primo inizio, storico e teologico, dell'evento narrato, così da non lasciare spazio a incertezze»,¹⁰⁸ ma soprattutto perché i due avvenimenti, il primo peccato e la Redenzione di Cristo, erano da sempre inscindibilmente uniti, come abbiamo visto sopra rispetto alla posizione geografica dell'Eden, e come stiamo osservando nel corso di questa trattazione su quanto avviene nel Paradiso Terrestre dantesco: troppe erano le linee di significato che si intersecavano, e non era possibile parlare di Adamo senza chiamare in causa il nuovo Adamo, così come non era possibile parlare dell'Incarnazione e della Passione di Cristo senza rimandare alla mente la natura della ferita e della corruzione che esse erano venute a sanare.¹⁰⁹

¹⁰⁸ A.M. Chiavacci Leonardi, commento a *Paradiso* VII 25-27.

¹⁰⁹ I critici si sono spesso soffermati sull'urgenza semantica di cui la premessa di Beatrice sembra investire il ragionamento successivo. Perché Beatrice mostra una tale premura affinché il pellegrino ascolti la sua spiegazione? Guglielminetti, riprendendo Singleton, visualizza la discesa di Cristo presentata in *Paradiso* VII, una discesa rivestita di umiltà, come presupposto dell'ascesa e del ritorno a Dio da parte del singolo uomo; e il fatto che Dante e la sua guida varchino la porta dell'Inferno nell'anniversario della Passione di Cristo «vuol dire che pure quello di Dante sarà un viaggio scandito da una discesa e da un'ascesa, l'una giù nell'Inferno e l'altra su dal Purgatorio, entrambe cronometrabili sempre sul calendario istituito da Cristo. L'ascesa, difatti, comincia l'alba della Domenica di Pasqua, e si avvia solo quando “il pellegrino *cinge* la cintura dell'umiltà”, il “giunco” che cresce sul “molle limo” della spiaggia del monte del Purgatorio. Ecco allora perché Beatrice ha iniziato [nei versi di *Paradiso* VII] il suo argomentare promettendo che “le sue parole / di gran sentenza... faran presente” a Dante: perché gli faranno stringere, sempre più da vicino, la relazione fra il suo viaggio e quello di Cristo» (M. Guglielminetti, “*Osanna Sabaòth*” (*Paradiso* VII), in *Voce di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, Zamorani, pp. 441-454: pp. 445-446). Non condivido del tutto l'idea che da questa impostazione discenda, senza soluzione di continuità, il definirsi di Dante come *alter Christus*. È un'idea che andrebbe problematizzata e discussa nella sua pretesa eccezionale, sullo sfondo di quanto la cultura medievale invece propone in merito al rapporto fra Cristo e le creature da lui redente e salvate. Credo sia da preferire la lettura di Selene Sarteschi, che fra l'altro meglio ci guida sul cammino che stiamo percorrendo in queste pagine: «Dante autore, per quanto silenzioso, nelle vesti di *agens* nel canto VII, vuole parlare a voce alta, affinché tutti ascoltino: affinché l'*homo viator*, *bic et nunc*, possa rispecchiarsi nello stato di anima peccatrice in cammino verso la via della salvezza, grazie al sacrificio di Cristo; affinché l'uomo possa rimeditare sulla figura evangelica del Padre che richiama il proprio Figliuol prodigo, disviato, riportandolo dalla *regio dissimilitudinis*

«Per non soffrire a la virtù che vole
freno a suo prode, quell'uom che non nacque,
dannando sé, dannò tutta sua prole;

onde l'umana specie inferma giacque
giù per secoli molti in grande errore,
fin ch'al Verbo di Dio discender piacque
u' la natura, che dal suo fattore
s'era allungata, unì a sé in persona
con l'atto sol del suo eterno amore.

Or drizza il viso a quel ch'or si ragiona:
questa natura al suo fattore unita,
qual fu creata, fu sincera e buona;
ma per sé stessa pur fu ella sbandita
di paradiso, però che si torse
da via di verità e da sua vita.

La pena dunque che la croce porse
s'a la natura assunta si misura,
nulla già mai sì giustamente morse;
e così nulla fu di tanta ingiura,
guardando a la persona che sofferse,
in che era contratta tal natura.

Però d'un atto uscir cose diverse:
ch'a Dio e a' Giudei piacque una morte;
per lei tremò la terra e 'l ciel s'aperse.

Non ti dee oramai parer più forte,
quando si dice che giusta vendetta
poscia vengiate fu da giusta corte».

(*Par.* VII 25-51)

Questa l'esposizione dei fatti. Ne richiameremo qui solo il significato generale. Non avendo voluto sottostare (*soffrire*, esattamente come Eva in *Purg.* XXIX 27) a quel *freno* che – per il suo stesso bene – vincola la volontà umana (come il fiume dell'Eden, metaforico

alla *regio similitudinis*, per amore» (S. Sarteschi, *Per una lettura di Paradiso VII*, in "Rassegna europea di letteratura italiana", 32, 2008, pp. 99-110: pp. 107-108).

Ellesponto che attraverso la vicenda di Serse è «ancora freno a tutti orgogli umani» in *Purg.* XXVIII 72), Adamo dannò sé e con sé tutta la stirpe umana; questa giacque nell'errore fino al momento in cui al Verbo di Dio piacque discendere sulla terra e unire in sé (nel grembo di Maria), con un atto di eterno amore, la stessa natura umana che da lui si era allontanata. Essa era buona in origine, ma ormai bandita dal Paradiso (Terrestre e, in prospettiva, celeste), dal momento che «si torse» (come si *torve il ventre* di *Purg.* XXXII 45) dalla sua vita e dalla verità. Misurando dunque la natura umana alla pena che si contò sulla croce, si può affermare che «nessuna pena colpì mai così giustamente come quella»¹¹⁰ (*morso*, richiamo del *morso* di Adamo ed Eva che Cristo «in sé punio» di *Purg.* XXXIII 63). Da un medesimo atto si ebbero due “reazioni” uguali ma cagionate da motivi diversi: gradimento in Dio e nei Giudei, ma nel primo per la considerazione della riparazione sancita, nei secondi per lo scandalo e il rifiuto dell'Incarnazione stessa. Risulta per questo evidente la giustizia della punizione di una ugualmente giusta vendetta.

Ma, come sovente accade, la nuova soluzione, lungi da pacificare l'intelletto umano di Dante, spalanca un nuovo orizzonte e nuove possibilità di senso, espresse in una domanda che Beatrice stessa previene:

«Ma io veggì' or la tua mente ristretta
di pensiero in pensier dentro ad un nodo,
del qual con gran disio solver s'aspetta.

Tu dici: “Ben discerno ciò ch'ì odo;
ma perché Dio volesse, m'è occulto,
a nostra redenzion pur questo modo”».

(*Par.* VII 52-57)

Ecco che la digressione dottrinale, rivestita di solenne poesia, giunge a toccare il nucleo più profondo e problematico dell'avvenimento centrale di tutta la fede cristiana, la Redenzione operata da Dio attraverso Cristo, il nucleo che aveva stimolato le domande e la ricerca di tanta teologia, sia antica che a Dante contemporanea: perché Dio volle che la nostra redenzione avvenisse a questo modo?

¹¹⁰ A.M. Chiavacci Leonardi, commento a *Paradiso* VII, vv. 40-42.

Prima di addentrarsi nei meandri di questo mistero, Beatrice sente la necessità di avvertire il suo discepolo, comunicandogli una importante verità e allo stesso tempo offrendo un'indicazione di metodo:

«Questo decreto, frate, sta sepulto
a li occhi di ciascuno il cui ingegno
ne la fiamma d'amor non è adulto.

Veramente, però ch'a questo segno
molto si mira e poco si discerne,
dirò perché tal modo fu più degno».

(*Par.* VII 58-63)

La ragione di questa scelta divina è invisibile (*sepulto*) a quelle menti la cui facoltà non è affinata e resa *adulta* nella «fiamma d'amor». Segue una sentenza piuttosto dura («a questo segno / molto si mira e poco si discerne»); quindi, Beatrice espone il primo termine del ragionamento (vv. 64-75), offrendo un mirabile esempio di quella che può essere definita “poesia sapienziale”: ogni creatura eternamente bella ha origine dall'ardore interno della «divina bontà», e ciò che discende «sanza mezzo» da quest'ultima racchiude in sé due peculiarità fondamentali, l'eternità («poiché non si move / la sua [di Dio] impronta quand'ella sigilla», vv. 68-69), e la libertà assoluta dall'influenza dei cieli («de cose nove» o cause seconde, v. 72). E ciò che è più conforme alla bontà divina è proprio ciò che le è più gradito, e ciò in cui essa maggiormente si rivela.

Prosegue Beatrice:

«Di tutte queste dote s'avvantaggia
l'umana creatura, e s'una manca,
di sua nobilità convien che caggia.

Solo il peccato è quel che la disfranca
e falla dissimile al sommo bene,
per che del lume suo poco s'imbianca;
e in sua dignità mai non rivene,
se non riempie, dove colpa vòta,
contra mal diletta con giuste pene».

(*Par.* VII 76-84)

Alla natura umana sono assegnate tutte queste *dote*, così che la mancanza di una sola di esse la porta a decadere dalla sua nobiltà: e l'unica possibile causa di tale perdita è il peccato, che la rende *dissimile* dal «sommo bene». A tale dignità non è possibile, per l'anima umana, ritornare, se non colma con una giusta pena il vuoto causato dalla colpa. Questo, potremmo dire, lo statuto giuridico che fa da scenario alla vicenda storica. La quale viene introdotta immediatamente dopo, come calando nelle pieghe della contingenza i dettami appena esposti:

«Vostra natura, quando peccò *tota*
nel seme suo, da queste dignitadi,
come di paradiso, fu remota;
né ricovrar potiensì, se tu badi
ben sottilmente, per alcuna via,
senza passar per un di questi guadi:
o che Dio solo per sua cortesia
dimesso avesse, o che l'uom per sé isso
avesse sodisfatto a sua follia.
Ficca mo l'occhio per entro l'abisso
de l'eterno consiglio, quanto puoi
al mio parlar distrettamente fisso.
Non potea l'uomo ne' termini suoi
mai sodisfar, per non potere ir giusto
con umiltate obediendo poi,
quanto disobediendo intese ir suso;
e questa è la cagion per che l'uom fue
da poter sodisfar per sé dischiuso».

(*Par.* VII 85-102)

La natura umana, peccando *tota* in Adamo, fu respinta dalle sue dignità «come di paradiso»,¹¹¹ e ponendo *sottilmente* attenzione ai fatti, mantenendo sullo sfondo quanto

¹¹¹ Non credo sia perspicuo, qui, se Dante indichi la perdita del Paradiso Terrestre o se invece parli del Paradiso in senso stretto: in questo secondo caso il peccato avrebbe causato la perdita solo in potenza del regno celeste (ritornando a quanto detto sopra a proposito della correlazione temporale fra Eden e beatitudine eterna), e questa possibilità potrebbe essere suggerita dall'uso del *come*.

Beatrice ha detto prima, non vi era alcun modo di recuperare tali dignità se non in due soli modi: attraverso un perdono assolutamente gratuito della *cortesia* di Dio, o attraverso un percorso “all’indietro” e “all’insù” compiuto dall’essere umano stesso, per rimediare alla propria follia. Ora, questo era impossibile: l’uomo non avrebbe mai potuto, in umiltà e obbedienza, compiere un percorso di abbassamento di pari dimensioni a quello compiuto nella sua superbia e nella sua disobbedienza; ed è per questo motivo che egli è stato eternamente escluso da una possibile opera di risarcimento e salvezza. Come si poteva dunque rimediare al grave danno compiuto, causa di profondo disordine nell’universo e di dannazione eterna per l’uomo?

«Dunque a Dio convenia con le vie sue
riparar l’omo a sua intera vita,
dico con l’una, o ver con amendue.

Ma perché l’ovra tanto è più gradita
da l’operante, quanto più appresenta
de la bontà del core ond’ell’è uscita,

la divina bontà che ’l mondo imprenta,
di proceder per tutte le sue vie,
a rilevarvi suso, fu contenta.

Né tra l’ultima notte e ’l primo die
sì alto o sì magnifico processo,
o per l’una o per l’altra, fu o fie:

ché più largo fu Dio a dar sé stesso
per far l’uom sufficiente a rilevarsi,
che s’elli avesse sol da sé dimesso;

e tutti li altri modi erano scarsi
a la giustizia, se ’l Figliuol di Dio
non fosse umiliato ad incarnarsi».

(*Par.* VII, 103-120)

Eccoci giunti al centro del ragionamento, al cuore della vicenda universale del genere umano, tante volte adombrata in precedenza nel poema, così tenacemente ricercata e perseguita e venerata di qui in poi (sarà oggetto infatti dell’ultimo scampolo della visione finale), e in questi versi condensata e spiegata nella sua natura.

L'unico rimedio *conveniente* fu che Dio stesso si adoperasse per ricondurre l'uomo all'integrità della sua natura, così come essa era stata creata, e che facesse questo con l'una o l'altra delle vie indicate pochi versi prima (la remissione dei peccati o l'innalzamento dell'uomo), o con entrambe. E la bontà divina optò per *l'ovra* che più mostrasse «la bontà del cuore ond'ella è uscita», e scelse quindi di percorrere entrambe le vie. Dal primo giorno all'ultima notte della creazione non vi fu mai un prodigio pari a questo: Dio fu «più largo» a offrire sé stesso perché l'uomo fosse in grado di rialzarsi, che non se egli avesse rimosso semplicemente il peccato, e così facendo portò al vertice la prima delle sue vie, la misericordia; allo stesso tempo, la giustizia (la seconda via) non avrebbe potuto essere rispettata se il Figlio stesso di Dio non si fosse abbassato ad incarnarsi. Qui si conclude la maestosa lezione della beata, possiamo immaginare di fronte agli occhi sgranati del pellegrino Dante.

A questo punto, risulta oltremodo evidente come i canti del Paradiso Terrestre siano da (ri)leggere avendo negli “occhi della mente” la verità enunciata da Beatrice. Non è un caso quindi se anche dal punto di vista lessicale e poetico, in una parola “musicale”/fonico, i canti finali del *Purgatorio* sono fatti risuonare in *Paradiso* VII: oltre ai rimandi già evidenziati prima, acuti sono i rinvii segnalati da Guglielminetti fra la fine del canto paradisiaco (vv. 124-144) e la descrizione del paesaggio dell'Eden, prima da Dante *auctor* e poi da Matelda, in *Purgatorio* XXVIII (comunanza di termini come *mistura, aere e terra, senza mezzo / senza seme...*);¹¹² e sicuramente perspicua è, come notava il Tommaseo, la riproposizione in altri termini, nei seguenti versi

Poco sofferse me cotal Beatrice
e cominciò, raggiandomi d'un riso
tal, che nel foco faria l'uom felice...

(*Par.* VII 16-18)

della situazione all'ingresso dell'Eden, nel muro di fuoco che lo circonda, quando Virgilio fa leva proprio sul riso e sugli occhi di Beatrice perché il pellegrino avanzi e superi l'ostacolo (*Purg.* XXVII 35-36 e 52-54); ma non trascurabile è in particolare il sintagma *uom felice*, che Dante aveva ascoltato proprio dalle labbra della sua donna poco addietro,

¹¹² Cfr. M. Guglielminetti, “*Osanna Sabàoth*”, cit., pp. 452-453.

praticamente al centro del canto dell'incontro fra i due: «Come degnasti d'accedere al monte? / non sapei tu che qui è l'uom felice?» (*Purg.* XXX 74-75).

c. Anselmo, il *Cur Deus Homo* e lo sviluppo delle *Sententiae*

Ora, la critica cita volentieri, per illuminare il ragionamento di Beatrice appena brevemente percorso, la dottrina di Anselmo come esposta nel *Cur Deus Homo*, sospinta in questo dall'evidente indicatore lessicale *sodisfar*, più volte ripetuto in poche terzine (vv. 93, 98 e 102). Elena Landoni, in un articolo sulla questione (articolo che riprenderemo più avanti) ha offerto una disamina del panorama critico in questo senso, dallo Scartazzini a Bosco-Reggio e alla Chiavacci, passando per Casini-Barbi, Trucchi, Fallani e altri; e alla sua rassegna rimandiamo, riportando qui solo una delle ultime voci, quella di Claudio Gigante nella *Lectura Dantis Romana*, il quale spiega come nel lungo discorso di Beatrice sulla creazione dell'uomo riecheggino le voci di Boezio, dello Pseudo-Dionigi e di Tommaso, ma infine afferma che, all'atto di descrivere la dinamica dell'Incarnazione, le parole di Beatrice sostanzialmente sintetizzano il pensiero di Anselmo.¹¹³ Ed effettivamente le linee generali del ragionamento sembrano effettivamente ricondurre il lettore all'elaborazione dell'aostano. Questi infatti espone, in apertura della sua opera, un grande affresco dell'opera creatrice di Dio, il quale aveva stabilito un *ordo universi* in armonia con la propria volontà. Punto centrale di questa armonia, la comunione profonda nella quale l'uomo era stato creato: «il peccato è l'alterazione di questo ordine universale con la conseguenza di non poter più conseguire il fine della propria vita, cioè la beatitudine eterna. [...] Anche il concetto di ordine, riferito all'uomo, va inteso in senso relazionale, quale rettitudine interiore e conformità alla volontà di Dio».¹¹⁴ Il rifiuto da parte dell'uomo di rispettare l'ordine stabilito comporta un'offesa lanciata a Dio, non solo, una sottrazione dell'onore a lui dovuto. Questo fatto richiede un atto di riparazione e soddisfazione, che l'uomo non può compiere da sé. In questo contesto, l'Incarnazione di Cristo è un atto divino, compiuto nella libertà del Figlio, che assume il più grande valore redentivo per l'uomo, mantenendo

¹¹³ Cfr. C. Gigante, *Canto VII. Teologia della creazione e della redenzione*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. III, *Paradiso. 1. Canti I-XVII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2015, pp. 200-227.

¹¹⁴ M. Serafini, *Una 'rilettura' del Cur Deus Homo in prospettiva cristocentrica*, in *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale. Atti del XVIII Convegno internazionale di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM) (Cava de' Tirreni-Fisciano, 5-8 dicembre 2009)*, a cura di L. Catalani, R. de Filippis, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 265-292: p. 270.

intatti i requisiti tanto della giustizia quanto della misericordia. Questo impianto ragionativo sembra essere, ed effettivamente in parte è, la traccia che Beatrice segue nella sua *expositio*.

Negli ultimi decenni, tuttavia, sono state sollevate alcune obiezioni ad una lettura dei versi danteschi come totalmente aderenti alle linee dottrinali del *Cur Deus Homo*. Giancarlo Rati, fra i primi su questa strada, ha evidenziato la differenza che intercorre fra il *necesse est* e l'*oportet* che Anselmo usa per discutere del miracolo dell'Incarnazione, e il termine *conueniens* che Dante impiega e che è usato dalla sua più probabile fonte, cioè il Tommaso della *Summa*. Dante insomma proporrebbe una visione meno giustizialista di quella anselmiana, concentrandosi invece sulla manifestazione dell'Amore e della bontà divini.¹¹⁵ Più “diplomatico” Marziano Guglielminetti,¹¹⁶ che oltre alle fonti neoplatoniche propone come possibili fonti, insieme, Agostino, Anselmo e Tommaso, riportando infine anche lui il noto passo della *Summa* sulle “due vie” di Dio che Beatrice sembra parafrasare:

Hominem liberari per passionem Christi conueniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, [...] Deus ei satisfactorem dedit filium suum.¹¹⁷

Gabriele Muresu e Christopher Ryan, hanno per vie diverse giustamente sottolineato alcune differenze fra il ragionamento condotto nel poema dantesco e il pensiero di Anselmo, e hanno attribuito questi scarti a una peculiarità ideologica dantesca, come novità rispetto alle concezioni più in voga. Da ultima, Elena Landoni ha voluto ricondurre le idee del poeta fiorentino a un orizzonte di significato prettamente biblico, che invece il vescovo di Canterbury avrebbe ignorato. Vorrei affrontare nello specifico i testi e le obiezioni, andando a verificare l'ipotesi che le opinioni espresse da Dante non siano così originali come a volte si vorrebbe.

Muresu sostiene che i reiterati appelli di Beatrice all'attenzione del pellegrino dipendano, oltre che dall'importanza di quanto si sta dicendo, «dall'originalità delle soluzioni proposte, o comunque dal carattere niente affatto pacifico di certi aspetti tutt'altro che marginali di

¹¹⁵ Cfr. G. Rati, *Il canto VII del Paradiso*, in *I primi undici canti del Paradiso*, a cura di A. Mellone, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 131-153.

¹¹⁶ M. Guglielminetti, “*Osanna Sabadòth*” (*Paradiso VIII*), cit.

¹¹⁷ Tommaso d'Aquino, *S.T.*, III, q. XLVI, art. 1, ad 3m.

esse»;¹¹⁸ e prima di affrontare i punti salienti del suo discorso, il critico mette in dubbio l'ipotesi di Rati per cui il *conveniente* di Beatrice riconduca al *conveniens* di Tommaso, dal momento che questi nella *Summa contra Gentiles* mostra di aderire *in toto*, da questo punto di vista, all'idea di Anselmo (consenso rivelato da espressioni come *oportuit* e *necessarium fuit*). Senza contare che nel vocabolario dantesco non è pacifico che *convenire* possenga sempre un'accezione meno stringente o diversa dalla stretta necessità.¹¹⁹ Muresu quindi affronta il nucleo del suo intervento smontando la possibile equazione fra le «due vie» proclamate da Beatrice e il binomio scolastico misericordia-giustizia, ed evidenziando come Dante (per bocca della sua guida) si soffermi a parlare di «larghezza» piuttosto che di misericordia. Nel *Convivio* il termine è analizzato proprio insieme proprio al termine *misericordia*, marcando implicitamente la differenza fra le due: la seconda consiste nel rattristarsi per la sorte degli altri, è una passione ed è una speciale *pietade*; la prima, significante “liberalità” o “munificenza”, è «una speciale, e non generale, cortesia» (*Conv.* II X 7), e in particolare quella divina «non si stringe da necessitate d'alcuno termine, non ha riguardo lo suo amore al debito di colui che riceve, ma soverchia quello in dono e in beneficio di virtù e di grazia» (*Conv.* III VI 10). Muresu è quindi nel giusto quando afferma che la scrittura dantesca tende – anche dal punto di vista lessicale¹²⁰ – a sottolineare l'immagine di un Dio che si manifesta nella grandiosità dei suoi doni, e che sovravanza il debito dell'uomo e qualsiasi necessità; ed è nel giusto quando ricollega una simile impostazione, che nell'*iter* ideologico dantesco ha inizialmente un ruolo innanzitutto politico e sociale e solo per traslato semantico anche religioso,¹²¹ all'impianto ideologico che anima la tradizione della mistica medievale, che questi temi tratta in maniera considerevole.¹²² Vorrei avanzare comunque alcune osservazioni.

Per prima cosa, mi sembra importante sottolineare che, se è vero che nel *Convivio* la misericordia è distinta semanticamente dalla larghezza, Dante poteva trovare invece in molti testi scolastici da lui frequentati l'associazione (non l'identificazione tuttavia, essendo

¹¹⁸ G. Muresu, *Le «vie» della Redenzione (Paradiso VII)*, in “Rassegna di letteratura italiana”, s. 8^a, 98 (1994), 1-2, pp. 5-19: p. 9.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

¹²⁰ A p. 14 del saggio si sottolinea l'uso di termini superlativi, e di vocaboli legati alle idee di universalità e di grandezza.

¹²¹ «La larghezza aristotelica [nel *Convivio*] da un lato torna a sovrapporsi alla *beneficentia* di tradizione cortese [e feudale], dall'altro recupera pienamente il legame con giustizia che lo Stagirita e l'Aquinata avevano rilevato» (E. Artale, *La liberalità in Dante*, in *Studi per Umberto Carpi*, a cura di M. Santagata e A. Stussi, Pisa, ETS, pp. 69-97: p. 84).

¹²² Cfr. G. Muresu, *Le «vie» della Redenzione*, *cit.*, p. 18.

due virtù diverse) fra misericordia e liberalità: ad esempio nella *Summa* di Tommaso (*S.T.* I, q. 21, a. 3, *resp.* e *ad 2m*) o I-II, q. 66, a. 4, 1, dove istituisce un parallellismo oppositivo fra giustizia e liberalità, o II-II, q. 85, a. 3, 1: «beneficentia et communio pertinent ad caritatem, misericordiam et liberalitatem». In secondo luogo, tale liberalità era stata chiamata in causa, in altri testi scolastici, proprio a proposito dell'Incarnazione e della *satisfactio* offerta da Cristo a Dio e agli uomini. Si veda ancora Riccardo di Mediavilla, dove alla *quaestio* se Dio potesse riparare la natura umana in un modo diverso dalla morte di Cristo,

respondeo quod si reparatio accipiatur pro liberatione Deus per alium modum quam per mortem Christi naturam humanam potuit liberare: sicut enim nullis praecedentibus meritis, *per meram liberalitatem* humanam naturam ita exaltavit, quod eam sibi univit in unitate personae, ita absque omni satisfactionem naturam humanam potuisset reparare si voluisset. Sed noluit...¹²³

Se intendiamo, afferma Riccardo, la *reparatio* dell'essere umano nel suo significato di "liberazione", Dio avrebbe certamente potuto operarla in un modo diverso che attraverso la morte di Cristo: *per mera liberalità* infatti, senza alcun merito precedente, egli aveva deciso di innalzare la natura umana tanto da unirla a sé *in unitate personae*, nella persona di Cristo vero Dio e vero uomo; e per via della stessa liberalità avrebbe potuto riparare la natura umana se lo avesse voluto, senza richiedere nessuna soddisfazione: ma decise altrimenti, arrivando ancora oltre.

Infine, a questo riguardo, cito ancora il *Convivio* terminando il passo richiamato in precedenza: «[A proposito della larghezza di Dio] Onde dico qui che esso Dio, che dà l'essere a costei [la donna di *Amor che ne la mente mi ragiona*], *per caritate* de la sua perfezione infonde in essa della sua bontade *oltre li termini del debito de la nostra natura*» (*Conv.* III VI 10, corsivi miei). Dunque la larghezza di Dio è comparata, associata, o meglio ancora messa in relazione di causa-effetto con la carità. Ed è proprio la carità ad essere anche la radice, nel commento di Bonaventura ai passi delle *Sententiae* riconducibili a *Par.* VII, della scelta di Cristo di sacrificare la propria vita per sanare il debito dell'uomo. Trattando infatti il maestro francescano *De congruentia nostrae redemptionis factae per passionem Christi* (e in particolare *utrum Deum debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare*):

¹²³ Riccardo di Mediavilla, in *III Sent.*, d. XX, a. 1, q. 4, concl.

Ad illud quod obicitur, quod melior fuit vita Christi quam mors, dicendum quod absque dubio verum est. Tamen non sequitur quod non magis debuerit satisfacere per mortem quam per vitam, duplici ex causa: primum quidem quia satisfactio debet esse poenalis et maxima satisfactio maxime poenalis; secundo vero, quia maioris perfectionis est velle mori ad honorem Dei quam velle vivere, et *ex maiori caritate procedit* et terminos naturae magis excedit; et ideo ratio illa non cogit.¹²⁴

Bonaventura concede che, da un certo punto di vista, l'accettazione da parte di Dio della vita di Cristo sarebbe stata più fruttuosa che non l'accettazione della sua morte; ma aggiunge anche che la soddisfazione in genere deve essere di carattere penale, e la soddisfazione massima richiesta per il peccato originale doveva essere massimamente penale (cioè la morte); in secondo luogo, morire in onore di Dio *procedit* da una maggiore esperienza di carità ed eccede ogni termine di natura.

Non sto parlando evidentemente, in quest'ultimo caso, di alcun tipo di dipendenza diretta fra il *Doctor Seraphicus* e Dante (per quanto la *carità* divina che si manifesta *oltre li termini del debito de la nostra natura* non sia così lontana dal bonaventuriano *terminos naturae magis excedit*); il mio intento è piuttosto evidenziare una risonanza, all'interno di un pensiero che Dante ebbe a frequentare, quello francescano, per cui il gesto di Cristo «ex maiore caritate procedit», cioè è legato a quella dimensione che, già per il Dante del *Convivio*, è così intimamente unita alla dimensione della *larghezza*.¹²⁵ A voler essere ancora più precisi, e al fine di evitare contrapposizioni in fondo inconsistenti fra i termini possibili, il ragionamento di Beatrice (di Dante) non sostituisce la possibile *miserordia* della scolastica con la *larghezza*. Ripercorriamone le fasi:

- due soli *guadi* erano possibili da percorrere perché l'uomo riconquistasse le dignità perdute;
- le due vie sono le seguenti: o la *cortesia* (cioè, nel lessico dantesco, la *larghezza*) di Dio, concedendo egli il perdono gratuito alla sua creatura; ovvero una *satisfactio* operata dall'uomo (vv. 91-93);
- l'uomo era escluso dalla possibilità di una soddisfazione operata per sé (vv. 97-102);

¹²⁴ Bonaventura, In *III Sent.*, d. XX, a. u., q. 6, ad 4m.

¹²⁵ E anche se si volesse distinguere, nel passo appena riportato, la *caritas* di Cristo come virtù umana verso Dio Padre da una *caritas* divina come motore ontologico della creazione e della natura, come esplicitato nel passo del *Convivio*, tuttavia riconosciamo i medesimi accenti presenti in *Par.* VII 115-120 a proposito del sacrificio di Cristo come nesso fra l'uomo e Dio Padre.

- era conveniente che Dio agisse in prima persona, per una via o per l'altra;
- per quale motivo scelse di intraprenderle entrambe? «Perché l'ovra tanto è più gradita / da l'operante, quanto più appresenta / de la bontà del core ond'ell'è uscita» (vv. 106-108), cioè per manifestazione della sua bontà;
- il fatto che Cristo si sia umiliato ad incarnarsi garantì la soddisfazione della giustizia (vv. 118-120); ma, soprattutto, il fatto che Dio abbia donato sé stesso per rendere l'uomo in grado di risollevarsi da sé indica che Dio fu «più largo» che non se avesse semplicemente rimesso il peccato (vv. 115-117).

L'espressione «più largo» mi sembra vada intesa quasi in un senso di superamento, o comunque di una piena realizzazione di questa virtù, attuata nello svelamento della propria bontà da parte di Dio, così che quest'ultima si pone gerarchicamente al di sopra di qualsiasi speciale *larghezza*. Su questa scia sono anche le parole di Riccardo, che chiedendosi *Utrum per satisfactionem conveniens fuit naturam humanam reparari*, risponde:

[Dovendo manifestarsi in ogni opera di Dio la sua giustizia e la sua misericordia], in reparatione per satisfactionem fuit utraque manifestata, quia iustitia in satisfactione misericordia in reparatione, et modo reparandi, quia cum purus homo per se non posset satisfacere, Deus pater filium suum dedit, ut pro nobis satisfaceret, et filius hoc voluit, in quo manifestata fuit tanta misericordia, quod maior excogitari non potuit.¹²⁶

Nella *reparatio* attraverso la soddisfazione per opera di Cristo si sono manifestate sia la giustizia, nel fatto di aver soddisfatto il debito che l'uomo aveva contratto, sia la misericordia, nella modalità scelta per la riparazione: nel fatto che Dio abbia donato il proprio figlio per arrivare a compiere ciò che l'uomo di per sé non avrebbe potuto compiere, e nel fatto che il figlio abbia accettato ciò, si manifestò una tale misericordia che una maggiore non si sarebbe potuta immaginare. Il trattamento e il ruolo che Dante riserva alla *larghezza* sono gli stessi che Riccardo riserva alla misericordia, il risultato è il medesimo.

Ma le risonanze fra il canto paradisiaco e il pensiero teologico di fine Duecento, in particolare – in questo caso – quello francescano, non finiscono qui.

¹²⁶ Riccardo, *In III Sent.*, d. XX, a. 1, q. 3, concl. Nella risposta all'obiezione terza, ma spesso anche successivamente, Riccardo afferma che l'opera divina in questo caso è stata fatta proprio «ad manifestationem divinae bonitatis».

Con intenzioni simili a quelle di Muresu, Christopher Ryan, in un articolo dal titolo abbastanza esplicito,¹²⁷ concede da un lato alcune somiglianze fra le due teorie (quella di Anselmo e quella di Dante), in particolare riguardo al fatto che un'adeguata soddisfazione del peccato originale dell'uomo poteva essere operata solamente da un uomo-Dio, ma afferma poi che la cornice in cui il poeta fiorentino inserisce la teologia del vescovo di Canterbury fa sì che questi vengano modificati. La prima differenza, secondo il critico, sta nel fatto che, mentre per Anselmo la soddisfazione nei confronti di Dio era assolutamente necessaria (e di conseguenza lo fu l'Incarnazione), per Dante questa necessità non si pone. Infatti, oltre all'assenza di vocaboli come *necessario* e simili, il *volesse* del v. 56 indicherebbe il fatto che per Dante «the possibility that God could have willed the redemption in some way other than through the Incarnation».¹²⁸ Oltre a ciò, c'è una seconda differenza da individuare secondo il critico:

A second difference, connected with the first, is that for Anselm the main emphasis is on justice: the Incarnation was necessary because the demands of justice had to be fulfilled. For Dante, on the other hand, the principal emphasis is on love: God chose Incarnation out of generous love, and *thereby* enabled the demands of justice to be fulfilled; but in Dante's view God was not compelled to fulfill the demands of justice, nor therefore compelled to bring about the Incarnation.¹²⁹

Ora, concedendo che quella posta dal critico sia effettivamente la posizione di Anselmo,¹³⁰ vediamo che la possibilità di un'altra via oltre l'incarnazione era ampiamente

¹²⁷ C. Ryan, *Paradiso VII: marking the difference between Dante and Anselm*, in *Dante and the Middle Ages. Literary and historical essays*, a cura di J. Barnes, C. Ó Cuilleain, Dublin, Foundation for Italian Studies - Irish Academic Press, 1995, pp. 117-137.

¹²⁸ Ivi, p. 126.

¹²⁹ Ivi, p. 122.

¹³⁰ Avanza qualche dubbio in merito Claudia Di Fonzo, ricordando come il procedimento ragionativo di Anselmo vada comunque contestualizzato entro l'orizzonte cristiano di un Dio che crea e opera per libero amore (cfr. C. Di Fonzo, «*La dolce donna dietro a lor mi pinse con un sol cenno su per quella scala*», in "Studi Danteschi", LXIII, 1991, pp. 141-175). Elena Landoni invece, molto di recente, ha stigmatizzato la lettura di sant'Anselmo come «feudale», [...] eccessivamente arbitraria, filologicamente e storicamente poco attendibile [dal punto di vista scritturale], stabilendo che Dante si ricongiungerebbe ad una prospettiva non giustizialista ma fondata sull'idea di un sacrificio divino per l'uomo e in vista dell'Alleanza stretta fra Dio e la sua creatura, idea eminentemente biblica e poi generalmente accolta dalla teologia cattolica occidentale (cfr. E. Landoni, *Dante, Anselmo e il concetto di espiazione*, in "Testo. Studi di teoria e storia della letteratura e della critica", XXXIX, 75, 2018, pp. 9-28, citazione a p. 18). Senonchè, oltre a ribadire che la visione di sant'Anselmo andrebbe letta e analizzata in filigrana e secondo le sue diverse sfaccettature, vorrei notare che mi sembra superficiale affermare, come fa la studiosa, «che tutta la spiegazione di Beatrice è impostata sull'antitesi giù-su, assente in Anselmo (se non in verbi generici e isolati come *abbassarsi* e *discendere*)», e allegare come prove le espressioni dantesche «a rilevarsi suso» (*Par.* VII 111) e «per far l'uom sufficiente a rilevarsi» (*Par.* VII 116), quando proprio

discussa nelle dottrine di fine Duecento elaborate soprattutto intorno alle *Sententiae*.¹³¹ Riguardo alla necessità di un intervento divino mirato alla riparazione della natura umana, Riccardo di Mediavilla è sottilmente ma decisamente chiaro. Chiedendosi *Utrum necessarium fuerit naturam humanam reparari*, distingue una duplice necessità, assoluta e condizionata; quindi afferma:

Primo modo non fuit necessarium naturam humanam reparari... [...] Secundo modo necessarium fuit naturam humanam reparari, et ex parte Dei, et ex parte naturae humanae, quia ex praesuppositione divinae ordinationis qua Deus ordinaverat naturam humanam reparare, necessarium fuit non necessitate coactionis, sed immutabilitatis, quod eam repararet. Si etiam natura humana preventura erat ad suum finem, scilicet ad claram Dei visionem, necessarium fuit causa reparari, quia aliter ad illam visionem pertingere nullatenus potuisset.¹³²

Quindi, poco dopo, Riccardo svelerà che non solo non era necessario che la natura umana fosse riparata, ma nemmeno che lo fosse attraverso la morte di Cristo; e svelerà anche il motivo ultimo di questa scelta da parte di Dio:

respondeo quod si reparatio accipiatur pro liberatione Deus per alium modum quam per mortem Christi naturam humanam potuit liberare: sicut enim nullis praecedentibus meritis, *per meram liberalitatem* humanam naturam ita exaltavit, quod eam sibi univit in unitate personae, ita absque omni satisfactionem naturam humanam potuisset reparare *si voluisset*.

il termine *relevare* compare spesso nel lessico del *Cur Deus Homo*: cfr. ad es., cap. VIII («Sicut Adam et totum genus eius per se stetit sine sustentatione alterius creaturae, si non peccasset, ita oportet ut, si idem genus resurgit post casum, per se resurgat et *relevetur*»), o cap. XXI («...Et sicut homo per alium hominem, qui non esset eiusdem generis, quamvis eiusdem esset naturae, non debuit *relevari*: ita...»). E risulta invece del tutto assente dal passo del *De Civitate Dei* allegato da Landoni. Aggiungerei inoltre che tale voce (*relevare*) è riproposta spesso nei commenti di Bonaventura e Riccardo alle *Sententiae* (evidentemente come ripresa di Anselmo), mentre sembra essere del tutto assente nei testi dell'Aquinate citati precedentemente (così come dal commento di Alberto Magno alla d. XX del libro III delle *Sententiae*): «humana natura totaliter cecidit, alio peccante et alio suggerente; et ideo decens fuit ipsam per alium *relevari*, ut sicut filii peccaverunt in parente, et parens peccavit diabolo suggerente, sic etiam repararetur Domino *relevantes*», Bonaventura, *In III Sent.*, d. XX, a. u., q. 1, concl.); «Sicut se habet divina bonitas ad *relevandum* lapsum, ut resurgat, ita se habet ad mantenedum stantem ne cadat: sed non fuit congruum divinam bonitatem prohibere naturam humanam a lapsu: ergo nec fuit congruum quod eam *relevaret* de suo casu» [opzione poi evidentemente smentita], Riccardo, *In III Sent.*, d. XX, a. 1, q. 1, arg. 2). Ma non sono gli unici passi che si potrebbero citare dai due commenti.

¹³¹ Fatto ricordato, come abbiamo visto, anche dal commento Casini-Barbi a *Par.* VII.

¹³² Riccardo di Mediavilla, *in III Sent.*, d. XX, a. 1, q. 2, concl.

Sed noluit, quia nullus alius modus ita *conueniens* fuit. Per nullum enim modum alium, *ita aperte vim suae dilectionis ad nos demonstrasset*, nec spem nostram ita firmiter erexisset.¹³³

Come si può vedere, la necessità della Redenzione e la possibilità di una modalità diversa attraverso cui questa potesse realizzarsi erano ampiamente discusse dalla scolastica (se ne trovano tracce inequivocabili anche in Tommaso);¹³⁴ in seconda battuta, il passo appena riportato risuona evidentemente nel lessico del canto VII del *Paradiso* (vedi i corsivi), e conferma pienamente quanto affermato in precedenza, in merito a una base dottrina per il legame rilevato da Dante fra Redenzione mediante Cristo e manifestazione della divina bontà, legame che in alcuni casi è stato visto come originalità dantesca rispetto alla dottrina di Anselmo. Se anche Ryan per esempio sottolinea come in Dante il motivo dell'Incarnazione sia non tanto la giustizia, quanto piuttosto la “generosità” (o anche l'amore),¹³⁵ da quanto abbiamo citato vediamo come il materiale dottrinale offerto in particolare dalla scuola francescana fosse per nulla trascurabile. Vediamo, con altre parole, un'idea simile esposta nel *Commento* di Bonaventura, il quale rispondendo a una delle obiezioni su *Utrum magis congruerit genus humanum reparari per satisfactionem quam per aliam viam*, scrive:

Ad illud quod obicitur, quod modus alius magis manifestaretur divinam potentiam, dicendum quod, etsi in omni opere Dei ostendatur divina potentia, in opere tamen reparationis magis manifestatur benignitas et misericordia et per consequens ipsa iustitia eis annexa. Et ideo, cum posset uno verbo genus humanum reparare, maluit tamen reparare cum difficultate et poenaltate, quia magis opportunum erat ibi ostendi misericordiam quam potentiam. Potentia enim satis claruerat in rerum educatione; sed adhuc latebat misericordia, quam ostendebat Deus in hominis reparatione.¹³⁶

¹³³ Ivi, a. 1, q. 4, resp.

¹³⁴ Ryan, in una nota alla fine dell'articolo, riconosce che Tommaso nella *Summa* aveva ammesso ulteriori modalità di redenzione del genere umano (*S.T.*, III, q. 1, a. 2), ma contrappone la nettezza di Dante nel distinguere due sole vie possibili, e il «multis aliis modis» di Tommaso (cfr. C. Ryan, *Paradiso VII: marking the difference between Dante and Anselm*, cit., p. 137 n. 41). Nei passi francescani che abbiamo riportato, e in alcuni che vedremo appena di seguito, è più marcata – senza tuttavia essere esplicitata – una distinzione fra due possibilità: una redenzione «absque omni satisfactione» (e «ex uno verbo»), quindi «solo per sua [di Dio] cortesia» (*Par.* VII 91), e invece una completa *satisfactio* (vedi *Par.* VII 92-93).

¹³⁵ C. Ryan, *Paradiso VII: marking the difference between Dante and Anselm*, cit., p. 130.

¹³⁶ Bonaventura: *in III Sent.*, d. XX, a. u., q. 2, ad 3m. Cfr. anche ivi, a. u., q. 6, ad 4m.

Un'eventuale altra modalità di salvezza del genere umano avrebbe forse manifestato maggiormente la potenza divina, ma non avrebbe rivelato tanto la sua benignità, la sua misericordia e anche la sua giustizia quanto fece la via della *reparatio*. E mentre Dio avrebbe potuto redimere l'uomo con una sola parola, preferì farlo attraverso una pena e attraverso il patimento, proprio per mostrare la propria misericordia invece che la propria potenza: quest'ultima riluceva già abbastanza nella creazione della realtà, la prima invece necessitava ancora di essere manifestata al mondo.

C'è un ulteriore soggetto che la critica dantesca non ha esaminato, in rapporto alla dissertazione di Beatrice e alla dottrina di Anselmo. Una delle questioni che più animarono il dibattito scolastico relativo alla Redenzione di Cristo (in particolar modo nei commenti alle *Sentenze*) e nel confronto con le prospettive anselmiane fu la necessità di una punizione volontaria come riscatto e strumento per la caduta successiva al peccato dei protoplasti. Andrew Rosato ha dimostrato come, se per Anselmo la sofferenza di Cristo era fondamentale non per l'essenza della *satisfactio* in sé ma per la necessità di un atto che rendesse a Dio più di quanto gli era stato sottratto (e l'unica cosa non dovuta a Dio era la morte di Colui che era senza peccato), a partire da Alessandro di Hales comincia a farsi strada un'interpretazione che mescola la necessità anselmiana di restituire a Dio l'onore strappatogli con la dimensione sacramentale e punitiva/penitenziale della *satisfactio* proposta da Pietro Lombardo nella distinzione XV del IV libro delle *Sententiae*, e desunta da un testo falsamente attribuito ad Agostino nel Medioevo.¹³⁷

Bonaventura segue molto da vicino Alessandro, sostanzialmente confermando l'idea che per un'adeguata *satisfactio* sia necessaria una sottomissione volontaria a una punizione, cosa che Cristo ha realizzato in sé.

Dante indubbiamente presenta nei suoi versi un'idea della Passione di Cristo che molto deve alla concezione "penale" del sacrificio: basti pensare a espressioni già incontrate come «colui che 'l morso in sé punio» (*Purg.* XXXIII 63), «La pena dunque che la croce porse / [...] [e che] giustamente morse» (*Par.* VII 40 e 42), «giusta vendetta» (*Par.* VII 51). Allo stesso tempo, non mi sembra sia stato messo mai in evidenza come, nel momento "topico" della spiegazione di Beatrice, all'atto di raggiungere il nucleo più essenziale del motivo della Redenzione, non si faccia per nulla menzione della morte in croce di Cristo, ma si sottolinei solamente la sua umiliazione nell'Incarnazione, cioè nell'assunzione dell'abito mortale:

¹³⁷ Cfr. A. Rosato, *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus*, in "Franciscan Studies", 71, 2013, pp. 411-444: pp. 421-423.

«Ma perché l'ovra tanto è più gradita
da l'operante, quanto più appresenta
de la bontà del core ond'ell'è uscita,
la divina bontà che 'l mondo imprenta,
di proceder per tutte le sue vie,
a rilevarvi suso, fu contenta.

Né tra l'ultima notte e 'l primo die
sì alto o sì magnifico processo,
o per l'una o per l'altra, fu o fie:

ché più largo fu Dio a dar sé stesso
per far l'uom sufficiente a rilevarsi,
che s'elli avesse sol da sé dimesso;

e tutti li altri modi erano scarsi
a la giustizia, *se 'l Figliuol di Dio
non fosse umiliato ad incarnarsi.*

(Par. VII 106-120) [corsivo mio]

Tenendo in conto il dibattito appena esposto, allora in corso, il silenzio di Dante in quest'ultimo frangente sull'opera redentiva di Cristo è abbastanza sorprendente. Ma quella di Dante è una visione che, unico tra i francescani secondo Rosato, Pietro di Giovanni Olivi propone nelle sue *Quaestiones de incarnatione et redemptione*:

Ultimum enim implevit non solum actu morti se exponendo et mortem voluntarie sustinendo, sed etiam in assumptione mortalitatis et in actuali ordinatione naturae assumptae ad statum nostrae abiectiois et miseriae, et in acceptatione caritativa, secundum quam Christi anima totum hoc acceptavit et voluit, et mox a sui initio ordinatae executioni istorum se dedit. Ad nullum enim horum tenebatur Christus absolute aut alia ratione quam sola ratione satisfactionis et solutionis debitorum nostrorum.¹³⁸

¹³⁸ Quaracchi 102, citato in Cfr. A. Rosato, *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin*, cit., p. 431. Anche Tommaso dedica un articolo della *Summa* alla necessità o meno dell'Incarnazione (non menzionando ancora la Passione); ma si mostra meno "dantesco" nella sua trattazione, concependo il miracolo dell'Incarnazione potremmo dire "strumentalmente", intendendola necessaria non in senso stretto, ma «alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter» (Tommaso, *S.T.*, III, q. 1, a. 2, resp.).

Per il maestro francescano, il quale non esita comunque a descrivere la Passione di Cristo in termini penalistici, una breccia va aperta a proposito del fatto che la stessa assunzione da parte di Cristo dei difetti della natura umana giocò un ruolo fondamentale nel compimento della *satisfactio* per il debito dell'essere umano contratto col peccato. Più sfumata la posizione di Riccardo, che ammette che un qualsiasi atto di Cristo, anche non "penale", avrebbe potuto risultare adeguato per una completa soddisfazione del debito; in ogni caso,

It may be that both Peter and Richard, whose writings are roughly contemporary, indicate that the question of whether Christ could have made satisfaction in some other way than his death had assumed greater prominence in the latter part of the thirteenth century.¹³⁹

E Dante sembra aver risentito proprio di questo *milieu* dottrinale e interpretativo nell'accingersi a descrivere l'evento centrale della storia umana nell'orizzonte cristiano. Pur accordando ed evidenziando le differenze (sicuramente presenti) fra il ragionamento dantesco del canto VII del *Paradiso* e il sistema di Anselmo, credo che l'indagine condotta in queste pagine dimostri o per lo meno suggerisca che le venature del pensiero esposto da Beatrice risalgono in vari modi alle dispute che ravvivavano l'elaborazione teologica della seconda metà del XIII secolo; questo in direzione di uno sguardo sulla *Commedia* che evidenzi non tanto la (presunta, a questo punto) originalità del pensiero dantesco, quanto la sua mirabile costruzione ed esplicitazione poetica, la sua icastica sintesi e la sua strabiliante (questo sì) forza sincretica e unificante, capace di destreggiarsi fra le diverse correnti, coglierne i tratti comuni o essenziali e fonderli nel calderone creativo della *ποίησις*, estraendone un prisma a un tempo estremamente variegato e profondamente unitario.

Mi sembra ricevano chiarificazione, sotto questa luce, le parole del grifone: «Sì si conserva il seme d'ogne giusto» (*Purg.* XXXII 48): l'obbedienza di Cristo al progetto di Dio, che stabiliva la sua Incarnazione, gli permette di legare il carro della Chiesa all'albero avvizzito della giustizia originale dell'essere umano, e di farlo rifiorire (in modo nuovo, come vedremo fra poco); e questo gesto di obbedienza è (e sarà per sempre) ciò che permette di conservare il *seme* di chiunque viva la propria esistenza da *giusto*, cioè anch'egli nell'obbedienza a Dio.

¹³⁹ Ivi, p. 433.

IV. IL PRIMO UOMO: NATURA E GRAZIA

a. La condizione di Adamo fra «natura pura» e grazia

Affrontato il dibattito relativo alla *satisfactio* del peccato originale, simboleggiata dal gesto del grifone e spiegata da Beatrice nel VII del *Paradiso*, ci volgiamo ora a un'altra questione adombrata dalla «gran sentenza» della donna beata, questione che è un ponte interessante per ritornare ai canti del Paradiso Terrestre e alla comprensione del peccato originale così come lo ha voluto intendere Dante.

Tutta la teologia cristiana posteriore ad Agostino è d'accordo nell'intendere il primo peccato come qualcosa che ha degradato la natura umana dallo stato in cui viveva nell'Eden, privandola della *iustitia originalis*, e il peccato originale come segno indelebile di questa corruzione di stato che si perpetua di generazione in generazione. Secondo la sentenza di Beda diffusa nel Medioevo, «spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus».¹⁴⁰ Ma come distinguere ciò che apparteneva alla natura e ciò che apparteneva alla grazia, questo era un altro discorso.

Come abbiamo visto, le differenti correnti di pensiero (in particolare nell'XI e nel XII secolo) si dividevano volentieri rispetto all'essenza del peccato e ai suoi effetti, sia sulla natura originaria sia su ogni uomo dopo la caduta. Una prima controversia che ha impegnato e diviso i pensatori, e per certi versi ha schierato su fronti opposti le scuole francescana e domenicana, è quella legata alla qualità della natura umana così come fu creata e stabilita da Dio nel Paradiso Terrestre. La *iustitia originalis* di cui godevano i primi parenti apparteneva alla natura in quanto tale, e in quanto tale dovuta? O era qualcosa di esteriore e di apposto ulteriormente? Che rapporto aveva con la grazia?

Innanzitutto, diversi fra i commentatori danteschi, dal Daniello¹⁴¹ fino a Trucchi e Fallani, allegano un passo di Pietro Lombardo commentando le parole con cui Dante

¹⁴⁰ Tommaso cita la formula nel suo commento al II libro delle *Sententiae*, d. XXIX, q. 1, a. 2. Prima di lui, riportano la citazione anche Alberto Magno, Bonaventura e altri. Tutti in realtà rinviano alla *Glossa ordinaria* e precisamente a *Lc X*. Kors nota però che il testo della *Glossa* non presenta esattamente le stesse parole (cfr. J.B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, cit., p. 104).

¹⁴¹ «Ò pomo che maturo Solo fosti PRODOTTO, cioè ò frutto che non come gli altri acerbi sono prima dalla natura prodotti, poscia pian piano si vengono à maturare, ma fosti solo di tutti gli altri dalle mani di Dio, non tenero fanciullo, ma robusto huomo formato: onde il Maestro delle sentenze, Solet etiam quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate, an perficiendo, & aetates augendo, sicut nunc format in matris utero. August. super Gen. dicit [Aug. *De Gen. ad Lit.* 6.13], quòd Adam in aetate virili continuo factus est, & hoc secundum superiores non inferiores causas, id est, secundum voluntatem & potentiam Dei, quam naturae generibus non alligavit, qualiter & virga Moysi conversa est in draconem [Petr. Lomb. *Sent.* 2.17.4]» (*L'esposizione di Bernardino Daniello da Lucca sopra la Comedia di Dante*, ed. by R. Hollander & J. Schnapp, Hanover and London, University Press of New England, 1989, p. 443).

invoca Adamo al momento di incontrarlo: al dantesco «O pomo che maturo / solo prodotto fosti» (*Par.* XXVI 91-92) è stato accostato il «in virili aetate; secundum voluntatem et potentiam Dei» del II libro delle *Sententiae*¹⁴² riferito proprio ad Adamo. Approfondendo però la questione, abbiamo detto poco sopra che secondo Pietro Lombardo la grazia della creazione (distinta dalla grazia nel suo senso più proprio) era sufficiente a mantenere Adamo nella propria rettitudine (anche se non per progredire);¹⁴³ in ogni caso, secondo il *Magister* Adamo non fu creato nella grazia. Commentando le *Sententiae*, la teologia duecentesca eviterà quasi sempre la trappola di un'ideale perfetta natura, idea che avrebbe compromesso la sostanziale e necessaria dipendenza dell'uomo da Dio e dalla sua grazia, introducendo anche la possibilità per l'uomo di due fini separati e “paralleli”, uno temporale e l'altro eterno;¹⁴⁴ allo stesso tempo però, si ebbero diversi tentativi di concedere un qualche diritto alla natura in quanto tale nello *status* di Adamo, come una integrità sospesa e in attesa di essere completata. Pietro di Tarantasia, per esempio, distingue fra la perfezione naturale della *institia originalis*, naturale in quanto apposta alla natura in quanto tale e da Adamo perduta, e la perfezione della grazia che è possibile recuperare anche dopo la caduta. Sostiene quindi la creazione del primo uomo fuori dalla grazia ma l'accettazione (o meno) di quest'ultima nel primissimo istante dopo la creazione, per mezzo della libera volontà di Adamo.¹⁴⁵ Bonaventura amplia e rielabora questa ipotesi, distinguendo due stati prima del peccato originario: uno costituito da «tantum naturalia», e uno formato da «et naturalia et gratuita».¹⁴⁶ Ma in questa seconda situazione non si parla ancora di giungere “oltre” la natura, ma di doni *preternaturali* e affiancati alla natura, per quanto gratuiti: si tratta dei doni della rettitudine, dell'integrità, dell'impassibilità e della scienza.¹⁴⁷ Essa è inclusa anche dentro la definizione di *gratia gratis data*,¹⁴⁸ secondo una distinzione tipica della

¹⁴² *Lib. Sent.* II, d. XVII, c. 3.

¹⁴³ Cfr. le dd. XXII e XXIV del II libro delle *Sententiae*.

¹⁴⁴ Si tratta di una possibile lettura dell'opera di Tommaso stesso, proposta dalla corrente Neo-Tomista e avversata nel secolo scorso dall'opera del padre H. De Lubac. Kevin E. Jones annota che, se «De Lubac has proven that Aquinas' theology contains a “suspended middle”» riguardo la natura prima del peccato, cioè una qualche integrità in attesa di vero compimento, «Cullen has done the same for Bonaventure [nell'articolo citato sotto], so the consensus of this issue is overwhelming and the camp of De Lubac has won the day in the nature-grace debate» (K.E. Jones, *Bonaventure on Habitual Grace in Adam: A Change of Heart on Nature and Grace?*, in “Franciscan Studies”, 76, 2018, pp. 39-66, p. 44). Lo studioso prosegue la sua analisi ipotizzando un cambiamento di concezione da parte di Bonaventura nel corso delle opere successive.

¹⁴⁵ Il suo commento alla d. XXIX del II libro delle *Sententiae* è citato in J.B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, cit., pp. 62-64.

¹⁴⁶ *In II Sent.*, d. XXIX, a. 2, q. 2, resp.

¹⁴⁷ Vedi l'analisi offerta da C. Cullen nel suo *Bonaventure on Nature Before Grace: A Historical Moment Reconsidered*, in “American Catholic Philosophical Quarterly”, 85, 2011, 1, pp. 161-176; pp. 167-168.

¹⁴⁸ *In II Sent.*, d. XXIX, q. 2, a. 2, ad 1m.

teologia del XIII secolo, quella fra *gratia gratis data*, appunto, e *gratia gratum faciens*.¹⁴⁹ L'estensione semantica delle due espressioni, e la loro distinzione, non sono del tutto chiari negli autori che le impiegano, e a maggior ragione non lo sono fra l'uno e l'altro. Generalizzando un po', la *gratia gratis data* è intesa come un evento, un'occasione, un bene naturale, qualcosa che è offerto gratuitamente alla volontà umana e che esternamente la muove. Abbiamo visto che la *iustitia originalis* offerta ad Adamo rientra di frequente in questa categoria. La *gratia gratum faciens* invece è una disposizione permanente, un *habitus* soprannaturale infuso nell'anima. Mentre la prima si mantiene semplicemente a un livello morale, la seconda opera una modificazione ontologica nella creatura e la fa passare dal piano naturale a quello soprannaturale, divenendo strumento di unione con Dio.¹⁵⁰ Così, quella prospettata da Bonaventura è stata definita una «heteronomous integrity: that is, man possesses a complete and integral but radically heteronomous human nature».¹⁵¹ Allo stato precedente la caduta seguono lo stato post-lapsario, il dominio della grazia santificante, e lo stato di gloria futura, al quale già in origine lo stato adamicum comunque rimandava.

Prevostino (o Prepositino) da Cremona è il primo a identificare decisamente la presenza della *gratia gratum faciens*, cioè della grazia santificante donata alla singola persona, nel primo uomo al momento della sua creazione, mentre la giustizia originale viene derubricata a una *dispositio* (per quanto sempre gratuita) alla grazia offerta alla natura umana in genere.¹⁵² Tommaso segue la lezione di Prevostino, mediata dall'ipotesi di Pietro di Tarantasia per cui l'uomo avrebbe ricevuto la grazia nel primo istante successivo alla creazione, accettandola attraverso un atto libero della volontà.¹⁵³

Nel *Commento* al testo lombardiano dell'Aquinate, e poi in tutta la sua opera fino alla *Summa*, «non ci si limita più a contrapporre lo stato di *natura lapsa* allo stato di *natura integra* identificato con la condizione fattuale precedente (quella edenica), ma si considera questa come il frutto di un dono aggiunto (*superadditum*) a una “natura pura” astrattamente considerata; e in base a ciò si ritiene proprio dell'uomo in quanto tale, e non semplicemente

¹⁴⁹ Alister McGrath, nel suo lavoro sulla giustificazione, nota che la associazione comune della *gratia gratis data* con la “grazia attuale” e la *gratia gratum faciens* con la “grazia santificante” è un anacronismo nella misura in cui i secondi termini datano al Concilio di Trento; ma in assenza di migliori possibilità, è necessario continuare questa pratica, ed è quello che in alcuni casi si è fatto nel capitolo precedente e che verrà fatto ancora di qui in poi, anche se limitatamente (cfr. A. McGrath, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of Justification. 1. From the beginnings to 1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 100).

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 102-103; C. Luna, *La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle Sentenze*, cit., pp. 304-305; e J. van der Meersch, “Grace”, cit., col. 1590.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 175.

¹⁵² J.B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, cit., pp. 61ss.

¹⁵³ Cfr. *In II Sent.*, d. XXIX, q. 1, a. 2.

dell'uomo “caduto”, che le sue facoltà vengano mosse “secondo una certa contrarietà”¹⁵⁴. Tommaso infatti, discutendo il rapporto fra il battesimo e il peccato originale che questo rimette, afferma: «Ex actu peccati duplex effectus in peccante relinquitur, scilicet privatio gratiae ex ratione aversionis a fine, et dispositio quaedam ad similem actum, quam actus peccati inducit ex ratione conversionis»; e poco dopo insiste che la *macula* «in defectu gratiae consistebat».¹⁵⁵ L'uomo nello stato originario dunque avrebbe goduto di una condizione privilegiata solo in forza di un dono sovrapposto alla sua natura, nello specifico la *gratia gratum faciens*, e sarebbe proprio questo dono che egli avrebbe perso disobbedendo al comando divino. La natura umana non ha invece perduto nulla delle sue proprie caratteristiche, che non possono essere né aggiunte né tolte da alcun atto umano.¹⁵⁶ Essa piuttosto di per sé possiederebbe un intrinseca tendenza al disordine morale che «risulta non solo il frutto (storico) di una trasgressione primitiva, ma in qualche modo anche un elemento costitutivo della sua stessa essenza».¹⁵⁷ La giustizia originaria sarebbe dunque “naturale”, cioè appartenente alla natura, solo in senso storico e accidentale, non essenziale.¹⁵⁸ E anche nella *Summa*, la giustizia originale è (con ancora maggiore chiarezza) effetto della *gratia gratum faciens*,¹⁵⁹ avendo quest'ultima come sua causa formale e intrinseca. La scuola francescana invece escludeva abbastanza decisamente il conferimento alla natura umana, in origine, della grazia santificante, mentre valorizzava l'integrità della *natura instituta* nell'Eden, con le particolarità evidenziate sopra rispetto al pensiero bonaventuriano,¹⁶⁰ il quale fra l'altro, sulla scorta di Agostino, Anselmo e Bernardo, ma anche Giovanni Damasceno e i padri greci, distingueva nelle *Sententiae* tra tendenza naturale al bene e alla sua conservazione (l'uomo creato «buono e a bene» di *Purg.* XXVIII 92), costitutiva dell'uomo fin dalla creazione e immutabile anche dopo la morte, e invece la libera capacità di scelta propria della situazione terrena.¹⁶¹

¹⁵⁴ L. Cova, *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Medinavilla. Vizio ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del XIII secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, p. 91.

¹⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, XXXII, q. 1, a. 1, sol.

¹⁵⁶ Cfr. *S.T.* I-II, q. 98, a. 2.

¹⁵⁷ L. Cova, *Originale peccatum e concupiscentia*, cit., p. 91.

¹⁵⁸ Cfr. J.P. Torrell, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, cit., pp. 187-188.

¹⁵⁹ J.B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, cit., pp. 128-146.

¹⁶⁰ Non a caso, Christopher Cullen nota che Bonaventura è stato anche “accusato” nel '900 di essere stato precorritore della dottrina della natura pura, elaborazione invece tutta Rinascimentale: cfr. C. Cullen, *Bonaventure on Nature Before Grace*, cit., p. 163.

¹⁶¹ Cfr. A. Siclari, *Fonti patristiche greche di Bonaventura da Bagnoregio. Giovanni di Damasco, Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e la dottrina bonaventuriana della libertà*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre*

Nel ragionamento che abbiamo appena sviscerato, offerto all'*agens* del poema nel cielo di Mercurio, mi sembra che la base di pensiero sottostante propenda maggiormente verso quest'ultima impostazione.¹⁶² Rileggiamo le parole di Beatrice:

«Or drizza il viso a quel ch'or si ragiona:
questa natura al suo fattore unita,
qual fu creata, fu sincera e buona;
ma per sé stessa pur fu ella sbandita
di paradiso, però che si torse
da via di verità e da sua vita».

(*Par.* VII 34-39)

Non vi è traccia, in questi versi, di una natura umana imperfetta cui, come beneficio gratuito, venga aggiunta una grazia che permetta l'armonizzazione delle proprie facoltà col divino; troviamo piuttosto una natura creata di per sé «al suo fattore unita», e «sincera e buona», la quale di per sé *si torse* dalla fonte della verità e della sua vita. In che cosa consiste la corruzione per Dante? Nella mancanza di un dono celeste, o nella perdita di un carattere “naturale” (ovviamente nell'ottica di Dio)?

Nei versi successivi, come abbiamo visto, si insiste ancora sulla grandezza della natura umana, che è creata direttamente da Dio, e – per questo motivo – gode di alcuni privilegi principali, l'immortalità, la assoluta libertà e la somiglianza a Dio.

«Di tutte queste dote s'avvantaggia
L'umana creatura, e s'una manca,
di sua nobilità convien che caggia.
Solo il peccato è quel che la disfranca
e falla dissimile al sommo bene,
per che del lume suo poco s'imbianca;
e in sua dignità mai non rivene,

1974) (supplemento di “Miscellanea francescana”), Roma 1976, I, pp. 893-905. I passi di Bonaventura che l'autore prende in esame sono *In II Sent.*, dd. XXIV-XXVI.

¹⁶² «San Tommaso [nei rapporti fra naturale e soprannaturale] fa di tutto per mettere in evidenza la grazia, mentre Dante, pur riconoscendo la necessità della grazia, non si preoccupa di mettere in luce l'impotenza della natura» (C. Ryan, «*Natura dividitur contra gratiam*»: concetti diversi della natura in Dante e nella cultura filosofico-teologica medievale, in *Dante e la scienza*, a cura di P. Boyde e V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 363-373). La frase vale sicuramente per la natura umana nella sua essenzialità e nel suo momento creaturale, e meno nel suo *status* postlapsario, del quale Dante credo metta a più riprese in evidenza i limiti e le ferite.

se non riempie, dove colpa vòta,
contra mal diletta con giuste pene.

Vostra natura, quando peccò *tota*
nel seme suo, da queste dignitadi,
come di paradiso, fu remota;»

(Par. VII 76-87)

Il peccato di Adamo, nel quale la natura umana peccò *tota*, ha fatto sì che essa abbia perso la sua somiglianza col *sommo bene*, e sia stata rimossa e allontanata dalle *dignitadi* di cui era dotata. Dovremmo scorgere sintetizzato dietro questo termine l'elargizione della *gratia gratum faciens*, come vuole Tommaso? A mio avviso sarebbe errato andare in questo senso, perché il tono del ragionamento spinge a leggere il tutto considerando cioè la natura originaria come creata in certo modo integra da Dio. Assente è d'altra parte, bisogna notarlo, la distinzione bonaventuriana in diversi stati prima della caduta – stati se non temporali (su questo non c'è chiarezza), almeno ontologici.¹⁶³ La prospettiva più adeguata mi sembra quella che si ottiene riannodando le fila del nostro discorso alla voce di Riccardo di Mediavilla che, in una originale sintesi di pensiero fra Bonaventura e Tommaso d'Aquino, concede l'esistenza di doni gratuitamente offerti dall'alto all'uomo nello stato edenico, individuando la *iustitia originalis* piuttosto nella fondamentale *dispositio* ad accogliere

¹⁶³ Alfonso D'Agostino, nella sua lettura del canto dedicato agli angeli e alla natura del loro peccato o della loro salvezza (*Canto XXIX. Angeli e demoni: cosmogonia, tempo umano ed eternità*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. III, *Paradiso. 2. Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2015, pp. 854-893) afferma a p. 877 che, parlando degli angeli che accettarono la grazia, «Dante parlava [anche] degli uomini», e a questo proposito riporta passi di Chiavacci e Mineo. Ora, non c'è dubbio che la formula «ricever la grazia è meritorio / secondo che l'affetto l'è aperto» (*Par. XXIX 65-66*), come vedremo in seguito, sia regola generale per Dante attribuibile tanto agli uomini quanto agli angeli. Ma per quanto riguarda lo spazio temporale fra la creazione e il conferimento della grazia, dipendente dalla disposizione della libertà, mi sembra che Dante lo sottolinei a proposito degli angeli, e ne ignori la possibilità quanto agli uomini: forse perché, oltre a quanto verrà detto poco sotto, per l'uomo in realtà il *tempus meriti*, nelle intenzioni di Dio, poteva estendersi ed effettivamente si estende per tutto il tempo della vita stando a quanto dice Bonaventura. Il francescano si occupa della questione commentando la d. IV del II libro delle *Sententiae*, e una sintesi del suo discorso è offerta da queste righe di Barbara Faes de Mottoni: «Il tempo delle decisioni, - o [...] il *tempus meriti* – dura per l'uomo l'intero arco di una vita, per l'angelo un solo istante. L'uomo infatti, «poiché mortale nella carne, vertibile nella volontà, scuabile nella sua trasgressione» [*In II Sent.*, d. VII], ha a disposizione tutta la vita per scegliere, meditare, pentirsi e meritare, soltanto la morte pone fine a ogni possibilità di decisione, di ravvedimento. L'angelo vive al di fuori di questa dimensione temporale. [...] ...egli è dato tutto in un istante, la sua natura non conosce evoluzione, divenire... [...] Ma proprio per questo la sua scelta radicale non può che attuarsi in un unico momento, nell'istante che conclude la breve *mora* tra la sua creazione e la sua conferma o caduta: solo durante questo attimo egli esercita veramente la sua libertà, mette in discussione tutto se stesso, rischia: poi non più, perché è confermato nel bene o ostinato nel male» (B. Faes de Mottoni, *Bonaventura e la caduta degli angeli*, in *Doctor Seraphicus*, 38, 1991, pp. 97-113: p. 112)

tali doni;¹⁶⁴ e allo stesso tempo di Egidio Romano, che distingue nettamente *iusstitia originalis* e grazia santificante.¹⁶⁵

Ad ogni modo, quel che va evidenziato è che fra le due possibili posizioni riguardo alla *natura instituita* Dante propende maggiormente per la posizione francescana e meno per la posizione aristotelico-tommasiana o comunque domenicana.¹⁶⁶

Bisogna però sottolineare che, a questo punto del poema, a mio avviso le fonti tradizionali della teologia (fra cui le stesse *Sententiae* e i relativi commenti) lasciano a poco a poco lo spazio al distendersi poetico di influssi diversi e “nuovi”, di cui il *Paradiso* è intessuto, dallo Pseudo-Dionigi alla mistica cistercense e ai vittorini: se fra i doni distribuiti gratuitamente secondo Riccardo solo l’immortalità trova riscontro diretto in Dante (gli altri sarebbero l’assenza di qualsiasi pena e una certa conoscenza superiore all’attuale), fattori

¹⁶⁴ Nota Luciano Cova: «Riguardo alla giustizia originale, Riccardo ammette che *aliquod gratuitum donum naturalibus superadditum* ne costituisca il *complementum*, ma rifiuta di aderire alla tendenza prevalente nella scuola domenicana di considerarla [...] come essenzialmente connessa alla grazia santificante. [...] [Egli] ribadisce, nel solco di un’ampia tradizione teologica, che «*originalis iustitiae dispositio erat per naturam*» e aggiunge che tale dono non fu una *gratia gratum faciens*, bensì solo una *gratia gratis data*» (L. Cova, *Originale peccatum e concupiscentia*, cit., pp. 53n. e 90). Cfr. anche E. Hocedez, *Richard de Middleton: sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, cit., pp. 259-262, dove si specifica inoltre che «la justice originelle, en effet, perfectionne directement la nature: done comme bien de nature, elle devait transmettre avec celle-ci. La grâce sanctifiante, au contraire, perfectionne d’abord la personne: elle fut octroyée à Adam a titre personnel» (p. 260).

¹⁶⁵ «Perduta per sempre con il peccato la giustizia originale, l’uomo era entrato in un mondo nuovo, il mondo della grazia, che è frutto esclusivo della redenzione di Cristo. [...] Se la condizione dell’uomo dopo il peccato è più misera a causa delle conseguenze fisiche e morali del peccato, essa è però più felice, perché il peccato, provocando la redenzione, ha reso gli uomini *membra Christi*. È per questo che la grazia santificante non può essere anticipata prima del peccato. In questo modo, infatti, si separerebbe la grazia dalla redenzione, che ne è invece la fonte unica. La grazia santificante è, per Egidio, sempre la grazia di Cristo» (C. Luna, *La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d’Aquino nella lettura sul libro II delle Sentenze*, in “Medioevo”, 18, 1992, pp. 275-326: p. 320). Nell’articolo si illustrano due diverse critiche di Egidio a Tommaso, frutto di due diverse interpretazioni dell’Aquiniano che sono anche due delle interpretazioni percorse dalla storia della critica: in un caso (una *reportatio* di una lettura di Egidio sulle *Sententiae*), l’agostiniano rimprovera a Tommaso l’identificazione della *iusstitia originalis* con la grazia santificante, erronea per le ragioni appena esposte; in un altro, l’*ordinatio* del commento di Egidio su *Sent. II*, Tommaso risulta colpevole solo di aver apposto il termine *gratia* alla giustizia originale, probabilmente intendendo la *gratia gratis data* ma senza specificarlo. In questo secondo caso, potremmo annoverare anche l’Aquiniano come possibile ispirazione per la struttura dantesca. Ma non sono in grado di definire quale sia la corretta interpretazione del pensiero di Tommaso.

¹⁶⁶ Sostenne questa tesi con argomenti decisivi Nardi, nel suo saggio sull’Impero in Dante («Per il poeta, i primi parenti [...] furon liberi e immortali per natura. [...] La natura umana fu ferita e corrotta intrinsecamente, e la condizione nella quale si trova l’uomo dopo il peccato, con tutte le sue imperfezioni, è per se stessa innaturale», *Il concetto dell’Impero*, cit., p. 252), e l’ha sostenuta recentemente Giulio d’Onofrio in alcune sue pagine su natura e desiderio nel pensiero dantesco: «La scalata al Purgatorio coincide con il compiersi del ritorno dell’umanità alla pura e primitiva ‘disposizione naturale’, quando Dante sarà “puro e disposto a salire le stelle”: egli infatti, dopo il rito di purificazione cui sarà sottoposto nel Paradiso terrestre, avrà definitivamente recuperate le condizioni di pienezza potenziale delle capacità naturali di cui godeva Adamo prima del peccato (“quanto natura a sentir ti dispuose”), e che corrispondono [...] alla originaria “natura” ideale dell’umanità, perduta con la caduta e destinata alla redenzione mediante il pieno riaccendersi dello spontaneo e non più deviabile amore per Dio» (G. D’Onofrio, «*Vegno del loco ove tornar disio*». *Perfezione di natura e desiderio di Dio in Dante*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a cura di A. Palazzo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014, pp. 27-53: pp. 48-49). Come vedremo, il nostro discorso ci porterà su posizioni leggermente distanti da quelle dello studioso riguardo al rito di purificazione.

come l'assoluta libertà di ciò che viene creato *senza mezzo*, che poi vedremo esplicitarsi nella libertà della carità, e la somiglianza con Dio (oltre all'immagine dell'*imprenta*) sono temi e sfumature che ci riportano al neoplatonismo cristiano dionisiano e anche alla mistica cistercense e vittorina.¹⁶⁷ Dobbiamo concedere che Dante presenta un'immagine dell'Eden comunque *mitica*, e filtrata non solo dalle correnti appena ricordate, ma ovviamente anche dalla lente della classicità. Non ci sono basi evidenti per supporre in Dante una concezione di *natura pura* e autonoma, che tra l'altro la teologia medioevale escludeva abbastanza categoricamente: il v. 35 del canto VII, con quel sintagma *al suo fattore unita*, ci allontana da un'ipotesi del genere, e ci avvicina soprattutto a una comunione di stampo affettivo, fra due volontà, che è appunto prerogativa delle correnti più misticheggianti del XII secolo. Allo stesso tempo, e anche per questi motivi, è vero che il conflitto maggiore fra natura e grazia si propone per il nostro poeta maggiormente nello stato post-lapsario (sarà materia del prossimo capitolo). La trattazione francescana così come l'abbiamo presentata riguardo a peccato originale e possesso della *iustitia originalis*, oltre a non essere – come sappiamo – distante dalle prospettive teologiche, dottrinali e spirituali di Bernardo e della mistica cistercense, può aver funzionato da apripista, da chiave vera e propria della porta del dilemma per Dante, così che la strada dai meandri teologici di siffatti dibattiti si spalancasse verso orizzonti che maggiormente potevano concedere materia d'espressione a una poesia, sicuramente calibrata e impregnata di ragione, ma comunque poesia mistica o poesia della mistica. Una poesia che aveva come obiettivo da raggiungere la celebrazione del rapporto diretto – con le dovute distinzioni, in antidoto a qualsiasi rischio di emanazionismo – fra la creazione e il suo Creatore, attraverso il racconto di un'esperienza mistica di *visio Dei*, e viceversa.

¹⁶⁷ Nell'*Introduzione* al presente lavoro abbiamo già ricordato gli studi di Marco Ariani e Diego Sbacchi sulla presenza dello Pseudo-Dionigi in Dante, e lo studio di Manuela Colombo su Dante e i mistici. Ampio spazio ormai la critica ha dedicato a Bernardo di Chiaravalle, per cui ricordiamo in particolare: S. Botterill, *Life after Beatrice: Bernard of Clairvaux in "Paradiso"* xxxi, in "Texas Studies in Literature and Language", xxxii, 1990, 1, pp. 120-136 [vol. monografico dal titolo: *Beatrice dolce memoria, 1290-1990: essays on the Vita Nuova and the Beatrice-Dante relationship*]; Id., *Dante and the mystical tradition. Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; M. Aversano, *San Bernardo e Dante. Teologia e poesia della conversione*, Salerno, Edisud, 1990. Ulteriori spunti sono rinvenibili, fra gli altri, in: V. Atturo, *Genesi e articolazioni dell'ad-miratio dantesca*, in "Critica del testo", xiii, 2010, pp. 59-107; E.G. Gardner, *Dante and the mystics: a study of the mystical aspect of the Divina Comedia and its relations with some of its medieval sources*, New York, Octagon Books, 1913; M. Ariani, *Mistica degli affetti e intelletto d'amore. Per una ridefinizione del canto xxiv del Paradiso*, in "Rivista di studi danteschi", ix, 2009, pp. 29-55; R. Migliorini Fissi, *La nozione di «deificatio» nel Paradiso*, in "Lecture classensi", vol. 9/10, Ravenna, Longo, 1982, pp. 39-72; F. Zambon, *Canti xxv-xxvi. La scrittura d'amore*, in *Esperimenti danteschi. Paradiso 2010*, a cura di T. Montorfano, Genova-Milano, Marietti 1820, 2010, pp. 247-268.

Quello che dovremmo considerare a questo punto, nella nostra riflessione sul peccato originale e sulla Redenzione realizzata da Cristo, è che le due diverse concezioni della natura integra e originaria conducono – a mio avviso – a una visione differente del processo di giustificazione. Nel caso (“domenicano”) di doni graziosi e gratuiti perduti con il peccato originale, la Redenzione, conferendo la grazia santificante all’uomo, compie una sorta di percorso a ritroso, una vera e propria restaurazione della condizione originaria, sempre e comunque in vista di una beatitudine ulteriore ed eterna; nel caso (diremo “francescano”) di una natura inizialmente integra (l’integrità eteronoma di Bonaventura, per esempio) e storicamente corrotta dal peccato, l’infusione della *gratia gratum faciens* dà origine a una realtà in qualche modo diversa da quella dei protoparenti. Ritornando ora ai canti del Paradiso Terrestre, confortati dalla gloriosa disamina di Beatrice e dalle appena esposte – si spera utilmente – osservazioni in merito, vorrei proporre un ulteriore passo dal commento di Riccardo di Mediavilla. È tratto dalle stesse distinzioni del II libro sul peccato originale, e propone una lettura dell’atto redentivo di Cristo (quello riassunto nel gesto del grifone) sicuramente originale nel panorama dell’epoca, e a mio avviso interessante come chiave interpretativa della poesia dantesca:

Respondeo quo peccatum originale, quantum ad suum formale, quod est carentia originalis iustitiae, cum debito habendi eam. Cui gratia gratum faciens est impossibilis, eo quod sibi opponitur, secundum se simpliciter remittitur per baptismum, non quia in baptismo restituitur originalis iustitia. Sed quia ibi per meritum Christi et gratiam gratum facientem, qua in baptismo parvulo datur, et cuius gratiae ex tunc parvulus debitor constituitur, debitum originalis iustitiae remittitur, *ita quod debitum originalis iustitiae in debitum gratiae gratum facientis commutatur.* [corsivo mio]¹⁶⁸

La *carentia originalis iustitiae*, elemento formale del peccato originale, viene rimessa – come colpa – tramite il battesimo: ma, si specifica, non nel senso che l’uomo riguadagni la giustizia originale, ma nel senso che il debito *originalis iustitiae* viene commutato in *debitum gratiae gratum facientis*. E se il battesimo è – potremmo dire – strumento di questa commutazione, la causa efficiente è costituita dai meriti acquisiti da Cristo con il suo sacrificio e dall’intervento della grazia grato-faciente.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Riccardo di Mediavilla, *In II Sent.*, xxxii, art. 1, q. 1, concl.

¹⁶⁹ Cfr. anche L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, cit., pp. 194-196.

Vorrei ipotizzare qui che la sosta attorno alla pianta della processione, il nome di Adamo, le frasi pronunciate, il gesto del grifone e il rinverdirsi dell'albero possano raffigurare questa svolta, questa commutazione di debito. Si tratta di un'ipotesi che tiene conto di alcuni fattori poco considerati (quando non ignorati).

Innanzitutto, si spiegherebbe esaurientemente l'insistenza lessicale di Dante riguardo alla novità della fioritura della pianta. Rileggiamo i versi:

Come le nostre piante, quando casca
giù la gran luce mischiata con quella
che raggia dietro a la celeste lasca,
turgide fansi, e poi si *rinovella*
di suo color ciascuna, pria che 'l sole
giunga li suoi corsier sotto altra stella;
men che di rose e più che di viole
colore aprendo, *s'innovò* la pianta,
che prima avea le ramora sì sole.

(*Purg.* XXXII 52-60) [corsivi miei]

Lo stesso ambito semantico è riproposto poco dopo, quando Matelda addita Beatrice a Dante che si è risvegliato dal torpore in cui è caduto: «“Vedi lei sotto la fronda / *nova* sedere in su la sua radice”» (*Purg.* XXXII 86-87). O nel momento in cui l'aquila della visione piomba sull'albero per annientarlo: «vidi calar l'uccel di Giove / per l'alber giù, rompendo de la scorza, / non che *d'i fiori e de le foglie nove*» (*Purg.* XXXII 112-114). Non mi sembra del tutto esatto, quindi, leggere la rinascita della pianta come una semplice restaurazione dell'ordine antico: il gesto del grifone-Cristo ha introdotto qualcosa di nuovo, pur innestandosi nella vicenda dell'antica colpa. E questo qualcosa è legato non solo alla vicenda universale della genia umana, ma anche – inevitabilmente, come tutti i canti finali del *Purgatorio* dimostrano – alla vicenda personale di ogni singolo uomo che Dante ripropone nella sua persona: notevole è leggere, alla fine della seconda cantica e tenendo a mente il percorso svolto finora, i seguenti versi:

Io ritornai da la santissima onda
rifatto sì come piante *novelle*
rinovellate di *novella* fronda,

puro e disposto a salire a le stelle.

(*Purg.* XXXIII 142-145) [corsivi miei]

La coesione lessicale fra i due momenti del finale della seconda cantica ci sospinge senza soluzione di continuità dalla vicenda del genere umano *in toto* alla vicenda singolare di Dante, così come in precedenza la narrazione era transitata dall'immersione di Dante nel Leté, quindi da una dimensione autobiografica, all'universalità del movimento della processione, del carro e del grifone.¹⁷⁰ Il prefisso ricorsivo (*ri-*) è usato da Dante con misura, non in tutti i casi, lasciando spazio a termini che esprimono un cambiamento più definitivo (*innovò, novelle, novella*) e facendoci intuire come quello in atto sia un processo in qualche modo legato a una condizione passata, ma provvisto di una connotazione affatto diversa, “nuova” appunto.¹⁷¹

¹⁷⁰ A proposito del tema della *renovatio* nell'Eden dantesco vedi B. Priest, «*Io ritornai da la santissima onda / rifatto sì come piante novelle*» (*Purg.* XXXIII, 142-143): *il tema della morte e della rinascita nel Purgatorio*, in *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, a cura di G. Ledda e F. Zanini, Bologna, Aspasia, 2015, pp. 199-213, dove si specifica come Dante riscriva l'Eden del Vecchio Testamento, impregnandolo del simbolismo della morte e resurrezione di Cristo, affinché rifletta la verità cristiana contenuta nel Nuovo Testamento», mentre «nell'ambito personale, Dante rivisita gli eventi della sua biografia e delle sue emozioni di fronte alla tragica morte di Beatrice. [...] [Cosi], con il percorso del rinnovamento spirituale del pellegrino nell'Eden, quale microcosmo poetico armoniosamente ordinato dal poeta, Dante ha l'ambizioso progetto di rispecchiare e rendere comprensibile al lettore il percorso di nascita a nuova vita dell'individuo all'interno di un macrocosmo perfettamente disegnato da Dio» (pp. 212-213).

¹⁷¹ Per ribadire che si tratta di una concezione diffusa nella teologia medievale, si legga per esempio (e fra i tanti) il seguente passo di Agostino, nel quale si porta l'attenzione sul fatto che la libertà concessa ai santi e ai martiri dopo la Redenzione di Cristo è una libertà diversa e paradossalmente maggiore rispetto a quella concessa ad Adamo, dal momento che i primi si trovano a lottare contro prove molto maggiori di quanto non toccò al secondo, il quale invece viveva al cospetto di Dio: «*Maior quippe libertas est necessaria adversus tot et tantas tentationes, quae in paradiso non fuerunt, dono perseverantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus: hoc sanctorum martyria docuerunt. Denique ille et terrente nullo, et insuper contra Dei terrentis imperium, libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate; isti autem, non dico terrente mundo, sed saeviente ne starent, steterunt in fide; cum videret ille bona praesentia quae fuerat relicturus, isti futura quae accepturi fuerant non viderent. Unde hoc, nisi donante illo, a quo misericordiam consecuti sunt ut fideles essent, a quo acceperunt spiritum, non timoris, quo persequentibus cederent, sed virtutis et caritatis et continentiae, quo cuncta minantia, cuncta invitantia, cuncta cruciantia superarent? Illi ergo sine peccato ullo data est, cum qua conditus est, voluntas libera, et eam fecit servire peccato; horum vero cum fuisset voluntas serva peccati, liberata est per illum qui dixit: *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis*. Et accipiunt tantam per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum, eisque nonnulla subrepan, propter quae dicant quotidie: *Dimitte nobis debita nostra*, non tamen ultra serviant peccato quod est ad mortem, de quo dicit Ioannes apostolus: *Est peccatum ad mortem; non pro illo dico ut roget*. De quo peccato (quoniam non expressum est) possunt multa et diversa sentiri: ego autem dico id esse peccatum, fidem quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem. Huic peccato ultra non serviunt, non prima conditione, sicut ille, liberi; sed per secundum Adam Dei gratia liberati, et ista liberatione habentes liberum arbitrium quo serviant Deo, non quo captiventur a diabolo. Liberati enim a peccato servi facti sunt iustitiae, in qua stabunt usque in finem, donante sibi illo perseverantiam, qui eos praescivit, et praedestinavit, et secundum propositum vocavit, et iustificavit, et glorificavit» (*De correptione et gratia*, XII, 35).*

b. Matelda, e un Eden irraggiungibile

Abbiamo già accennato, in precedenza, alla difficoltà di leggere l'ingresso nell'Eden come un ritorno, da parte dell'uomo Dante, alla condizione originaria in cui si trovava l'essere umano.¹⁷² Il riferimento in quell'occasione era la dottrina cristiana del tempo e della situazione stessa di Adamo, intesa come momento, per l'uomo, ancora in attesa di un compimento. Quanto appena detto riguardo alle diverse concezioni della natura nei teologi duecenteschi e in Dante getta una luce inaspettata innanzitutto sul personaggio di Matelda. La «donna soletta» che va cantando e raccogliendo fiori, ricordando a Dante Proserpina pochi istanti prima del suo rapimento e suscitando nel pellegrino una vera e propria *passio* amorosa, è una di quelle *cruces* tematiche che costellano il testo dantesco, che per evidente intento del poeta attirano la curiosità bramosa dei critici e sulla quale, tuttavia, non esistono ancora indagini o conclusioni definitive. In questi casi vien da pensare che il sommo poeta abbia intenzionalmente avvolto tali figure o tali fatti di un'aura indefinita, così da impedire ai lettori di impadronirsi definitivamente del loro significato e così da mantenere intatto, nel tempo, quello iato che funge da letto per il fiume della critica. In ogni caso, o proprio per questo, ci arrischiamo anche noi a immetterci nel torrente vorticoso delle innumerevoli ipotesi.

Il primo aspetto della controversia attorno al personaggio di Matelda riguarda la sua possibile identificazione storica: fra le varie soluzioni proposte per individuare il corrispettivo storico del personaggio, la figura della contessa Matilde di Canossa gioca sicuramente la parte principale.¹⁷³ Quando invece non si è voluto identificare la donna con

¹⁷² È per esempio, per aggiungere un'ulteriore punto di vista rispetto agli altri citati precedentemente a 2.III.a, la conclusione cui giunge Alessandro Vettori: «Matelda è florida, senza età, solitaria, oltre il tempo e la materialità; rappresenta l'umanità tutta intera nella sua fase di perfezione mitica; personifica la massima aspirazione umana a far rivivere l'età dell'oro. [...] I suoi doveri sacramentali rendono Matelda una figura sacerdotale di portata rivoluzionaria, dati anche i suoi connotati sessuali. Grazie a tali riti sacramentali, Dante riacquista il proprio paradiso terrestre, rappresentato interiormente dalla purezza raggiunta. La ritualità fa sposare magistralmente la naturale inclinazione di Matelda all'armonia con la potenza divina e le fa assumere il perfetto ruolo di intermediaria fra il paradiso terrestre e quello celeste» (A. Vettori, *Matelda, ovvero l'armonia ritrovata*, in "Medioevo letterario d'Italia", 3, 2006, pp. 61-76: p. 76). Interessante invece, nel medesimo articolo, la proposta per cui «da nuova coppia Dante-Matelda rimette in scena sul piano poetico il binomio Adamo-Eva, applicando un ripercorrimiento opposto e speculare rispetto alle azioni della narrazione biblica» (p. 68).

¹⁷³ A favore dell'identificazione con Matilde di Canossa hanno scritto: M. Ciccuto, *Origini poetiche e figurative di una leggenda dantesca: Matelda nell'Eden*, cit.; ma prima B. Nardi, *Chi e che cosa è Matelda*, in Id., *Nel mondo di Dante*, cit., pp. 273-284, ricordando una serie di commentatori che risale al Trecento; e C. Villa, *Matelda/Matilde: in favore della gran contessa (Purg. XXVIII)*, in Ead., *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 133-161; per ulteriori approfondimenti e possibili identificazioni (come Matilde di Hackenborn o Matilde Magdeburgo) rimando alla voce *Matelda* di F. Forti nell'*Enciclopedia dantesca* e alla bibliografia ivi raccolta. Recentemente l'ipotesi della religiosa di Hackenborn è stata riproposta

alcuna persona storica, si sono presentate le soluzioni più diverse, tutte a loro modo corredate di sostegni testuali solidi. C'è chi, come Ciavorella, ha optato per Matelda come simbolo di umanità ritornata innocente dopo la Redenzione di Cristo. Il critico osserva come *Purg.* XXXI 91-105 impedisca di pensare che la «bella donna» possa avere un corrispettivo storico, dal momento che ella è usa al suo ufficio dall'avvento di Cristo, quindi da milletrecento anni. Per questo Ciavorella ipotizza che siamo al cospetto dell'unico personaggio fittizio (dal punto di vista del senso storico) della *Commedia*.¹⁷⁴ Se Giulio Natali vi aveva letto la «donna gentile» del *Convivio*, la Filosofia ma anche la donna che consolò Dante e che ora, riscattata, diventa intermediaria verso Beatrice,¹⁷⁵ Pasquini vi legge il «simbolo della Felicità terrena, [ma – a differenza di Ciavorella] sia nella sua forma pre-adamitica, sia in quella conseguibile mediante la pratica delle virtù» sulla scia di *Mon.* III XV 78: felicità terrena presentata sotto forma del «distillato onirico della donna stilnovistica», e posta in parallelo con Beatrice-vita contemplativa col ruolo, invece, di allegoria della vita attiva.¹⁷⁶ Anche Lucia Battaglia Ricci decide per lo stato di felicità umana e terrena dell'uomo innocente, ma – diversamente da Pasquini e sempre sulla scorta dello stesso passo della *Monarchia* – come sintesi di vita attiva e vita contemplativa, i due cammini in grado di condurre alla *beatitudo huius vitae*; Lia e Rachele, nel sogno di Dante, starebbero dunque a preannunciare entrambe Matelda, e non solamente la prima.¹⁷⁷ Per Ariani, si tratta di una necessaria *mediatrix* fra Dante e Beatrice, vera *sapientia*, necessaria perché il pellegrino non si trovi *ex abrupto* di fronte alla sua donna; e in questo ricalcherebbe la funzione dell'Eden stesso, mediatore fra la luce divina e le «brevi contingenze», sulla scia della dottrina delle *rationes seminales*.¹⁷⁸

con interessanti argomenti, soprattutto rivolti a verificare dei possibili legami intertestuali fra il *Liber specialis gratiae* di Mechthild e la struttura dantesca del Purgatorio; rimangono un po' deboli, come dichiarato anche dall'autrice del saggio, la ricostruzione cronologica per giustificare la conoscenza da parte di Dante del *Liber*, e l'effettivo ruolo nel Paradiso Terrestre di una tale Matelda “storica” (cfr. B. Newman, *The Seven-Storey Mountain: Mechthild of Hackeborn and Dante's Matelda*, in “Dante Studies”, CXXXVI, 2018, pp. 62-92). Victoria Kirkham, in un suo intervento, mette in fila tutte le ipotesi fatte riguardo alla dimensione allegorica della figura di Matelda, offrendo un elenco che occupa quasi un'intera pagina (cfr. V. Kirkham, *Purgatorio* XXVIII, in *Dante's "Divine Comedy". Introductory readings. II. Purgatorio*, a cura di T. Wlassics, Charlottesville, University of Virginia Press, 1993, pp. 411-432: pp. 421-422).

¹⁷⁴ Cfr. G. Ciavorella, *Purgatorio* XVIII: *Matelda*, cit., pp. 18-23.

¹⁷⁵ Cfr. G. Natali, *Il Paradiso terrestre e la sua custode*, in “*Syculorum Gymnasium*”. Rassegna della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Catania”, n.s., VIII, 1955, 1, pp. 197-210.

¹⁷⁶ E. Pasquini, *Il canto XXVIII del Purgatorio*, cit., pp. 126-127.

¹⁷⁷ Cfr. L. Battaglia Ricci, *Canto* XXVII. «*Quali si stanno ruminando manse / le capre [...]*», in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. II, *Purgatorio*. 2, cit., pp. 801-828.

¹⁷⁸ Cfr. M. Ariani, *Canto* XXVIII. *L'iniziazione alla sapienza edenica*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. II, *Purgatorio*. 2, cit., pp. 829-866.

Nel loro commento, Umberto Bosco e Giovanni Reggio presentavano alcune soluzioni, ma non azzardano ipotesi definitive e concludendo così:

L'enigma quindi della figura di Matelda resta, né è facile pensare possa venire presto svelato. Si è anche ritenuto che la stessa funzione di lei possa anche essere riferita al solo Dante e non a tutte le altre anime (ma vedi però *Pg.* XXXIII 134-135 che lo escluderebbe), e l'interpretazione di alcune dubbie espressioni resta sempre un ostacolo notevole per l'identificazione del personaggio.¹⁷⁹

Meno chiara la Chiavacci, che propone alcune giuste intuizioni ma – a mio parere – in contrasto fra di loro. Per prima cosa, scrive,

Chi ella sia, Dante non lo dice. Tuttavia i suggerimenti che la circondano, i nomi fatti perché dei nomi ci sono: Lia e Rachele nel canto XXVII, Proserpina poi – dovrebbero bastare a identificarla, e di fatto molti tra i maggiori studiosi oggi concordano nella loro interpretazione. Come si è detto nella Introduzione al canto precedente, le due sorelle del sogno rappresentano insieme la felicità di questa vita, che per Dante è figurata nel Paradiso terrestre (*Mon.* III XV 7-8); e Lia si muove e agisce in modo così perfettamente uguale a Matelda, da non lasciar dubbi sulla loro affinità.¹⁸⁰

E subito dopo specifica:

Ella è dunque la felicità di questa vita, cioè quella che si può raggiungere per via naturale «con le virtù morali e intellettuali» che la filosofia ci insegna, quella appunto di Adamo nell'Eden, che, come Proserpina, fu dall'uomo per sempre perduta. Per questo Virgilio può arrivare con Dante fino al giardino; mentre non potrà varcare quel fiume oltre il quale comincia un altro cammino. I suggerimenti dei maggiori interpreti – tra i quali ha un posto eminente il Singleton – convergono in questa direzione. Il Singleton preferisce vedere nella donna dell'Eden la «giustizia naturale» propria di Adamo, altri la felicità, altri pensano alla Filosofia che, come Virgilio, conduce l'uomo a questa soglia della naturale perfezione, altri alla Sapienza. Forse Matelda comprende in sé tutti questi significati. Non per niente Dante non

¹⁷⁹ *La Divina Commedia-Dante Alighieri*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 1979, commento a *Purg.* XXVIII 40. Tutte le citazioni successive del commento si riferiscono a questa edizione.

¹⁸⁰ Chiavacci Leonardi, *Nota a Purg.* XXVIII.

ne ha precisato uno solo. Ma che ella rappresenti lo stesso paradiso terrestre, questa è una certezza che i versi stessi ci danno.¹⁸¹

Mi sembra contraddittorio equiparare la *beatitudo huius vite* della *Monarchia*, che per il Dante del trattato politico è ordinata alla beatitudine celeste, a una condizione adamitica invece perduta e non recuperabile. Quest'ultima soluzione, invece, mi sembra più aderente al testo; ma è necessario a questo punto risalire allo scritto di Singleton.

Nel saggio del 1954,¹⁸² il grande critico americano si sofferma sui canti del Paradiso terrestre, per prima cosa sull'arrivo di Beatrice. L'episodio viene riletto attraverso i *Sermones in Adventu Domini* di Bernardo da Chiaravalle, non intesi tanto come fonte diretta di Dante quanto come espressione di motivi che erano proprietà comune dei fedeli colti dell'Alto e del Basso Medioevo. Con questa chiave di lettura, l'avvento di Beatrice diventa analogia del *triplex* avvento di Cristo: il primo, attraverso l'Incarnazione; il terzo, il Giudizio finale; il secondo, nella storia di ogni fedele e *in mentem* («in carnem, in mentem et ad iudicium»). Singleton nota come l'uso che Bernardo fa del verbo *venit* (riferito a Cristo) possa essere interpretato sia al passato che al presente, quasi volutamente nell'ambiguità, per insistere sulla reiterata venuta del Cristo, dopo la prima. E Tommaso, che riprende direttamente da Bernardo la triplice distinzione, chiarisce che la seconda venuta è quella ricollegabile alla *gratia gratum faciens*, la grazia santificante. Tale secondo avvento può portare anche il nome di *Sapientia*, che effettivamente è il collegamento più idoneo tra la figura di Cristo e la *gratia gratum faciens*. Singleton nota quindi che sia il nome di *Sapientia* che il nome di *gratia* sono tranquillamente riconducibili, entrambi, a Beatrice, e il fatto che l'arrivo della donna amata da Dante, nei canti finali del *Purgatorio*, rechi i segni del primo e dell'ultimo avvento di Cristo, questo fatto spinge il lettore a riconoscere che ciò che accade nell'Eden è anche riferimento a quel secondo avvento che è qui e ora. Beatrice come analogia del triplice avvento di Cristo, del riaccadere – aggiungo io – del primo avvento della grazia di Cristo, nella forma – in questo caso – in cui si è presentata alla vita di Dante. Non c'è nessuna identificazione simbolica, dal momento che Cristo è evidentemente raffigurato e significato nel grifone.¹⁸³ Successivamente, Singleton inserisce – di nuovo, col solito grande acume – il tragitto del pellegrino nell'orizzonte di quella che la teologia, con le parole di san Paolo, ha

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² C.S. Singleton, *Justice in Eden*, in "Annual Reports of the Dante Society", 68-72, 1954, pp. 3-33.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 3-14.

chiamato la *iustificatio impii*. Il saggista americano ipotizza che Virgilio sia deputato a condurre Dante ad un primo stadio di giustizia, aristotelicamente inteso come ordine degli atti verso il bene, e ordinamento delle facoltà inferiori subordinate alle facoltà superiori; Beatrice invece accompagna Dante verso una nuova realtà di *iustitia*, che vede Dio, nella sua misericordia, perdonare e giustificare l'empio e che sta come compimento della prima.¹⁸⁴ A questa impostazione, come vedremo, va forse apportato qualche correttivo. Quello che ci interessa ora è: quale dunque il ruolo di Matelda in tutto questo? Singleton suppone che la donna stia a rappresentare un secondo aspetto della giustizia, medio fra i due appena visti: la *iustitia originalis* posseduta da Adamo. Questo giustificerebbe l'ardente, smodato desiderio di Dante alla vista di Matelda; desiderio anche erotico, a livello letterale, se seguiamo le allusioni del genere della *pastorella* e la similitudine fra Dante e Leandro, lungo il fiume. Ma l'*eros* che trasuda dai versi servirebbe soprattutto a indicare l'intensità del desiderio, che tuttavia non può essere soddisfatto per via dell'impedito attraversamento del corso d'acqua. Perché? Dante riuscirà a *passarlo* solo al momento dell'arrivo di Beatrice, ma a quel punto il desiderio per Matelda sarà improvvisamente scomparso, e gli occhi di Dante saranno tutti per Beatrice.¹⁸⁵ È chiaro a questo punto che il pellegrino, pur desiderandolo per alcuni momenti, non può possedere Matelda, come nessun essere umano può più pervenire alla condizione adamitica, ormai perduta:¹⁸⁶

We see thus that the poet, in staging who figures that first happy condition in the Garden before the Fall, has not failed to make this essential point a part of his event. [...] Now it is clear enough how the wayfarer, in coming as he does to Eden, may not for all his desire possess the justice which was in Adam and which Matelda is. For such is the established truth: no man may ever regain that justice. Nor is this all. Now, too, we may understand why this maiden, who is that condition by figuring it here in Eden, remains without a name so long as that is her function. For who, that is, what individual having particular historical identity, can represent a condition forever lost by Adam, never again to be had by any human being?¹⁸⁷

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 14-19.

¹⁸⁵ Così invece spiega Peter Dronke la diversità fra l'attrazione per Matelda e quella per Beatrice: «To view it in terms of Dante's own distinction between natural love and rational (*Purgatorio* XVIII), we may say that when Beatrice enters again Dante will resume his exploration of rational love (*amore d'animo*); what he celebrates at this moment, however, is instinctive love, that natural love which is always 'without error' (*Lo naturale è sempre senza errore*, XVII 94)» (P. Dronke, *Dante's Earthly Paradise*, cit., p. 480).

¹⁸⁶ Tant'è vero che, come segnala *en passant* Bàrberi, «Matelda non ha alcuna parte reale nello spettacolo esemplare dell'allegoria della storia personale e universale» che si svolge nell'Eden di Dante (G. Bàrberi-Squarotti, *Nel Paradiso terrestre: l'allegoria*, cit., p. 194).

¹⁸⁷ C.S. Singleton, *Justice in Eden*, cit., p. 28.

All'essere umano dopo il peccato è dato di accogliere, dopo il raggiungimento della giustizia che potremmo definire "naturale", al quale Virgilio ha condotto Dante, la grazia santificante, che ad Adamo era concessa come dono dato all'umana natura *in toto*, e che all'uomo postlapsario è data attraverso l'avvento di Cristo.

Ritornando ora alla *commutatio* del debito proposta da Riccardo di Mediavilla, mi sembra che essa si offra come sostegno testuale ancora più stringente e chiarificante per l'ipotesi avanzata da Singleton: Matelda, simbolo della *iustitia originalis*, è desiderata da Dante, ma poi "trascurata" nella misura in cui non è più necessario raggiungerla, di fronte all'arrivo della grazia santificante. In questo caso, l'immersione di Dante sarebbe confermata nella veste di analogia del battesimo.

Ma l'ipotesi che qui si propone non vale solo per il personaggio di Matelda, bensì per l'ambiente del giardino edenico *in toto* e per l'esperienza che ne fa Dante pellegrino. Descrivendo l'entrata nel Paradiso Terrestre, Franco Masciandaro ha ben messo in risalto alcuni dettagli che dimostrano la compresenza di due linee di tensione opposte: la prima come esplicitazione del desiderio di ritornare a uno *status* umano come quello adamitico, nel quale il male sia sconosciuto; la seconda come riproposizione dell'assoluta impossibilità di questo ritorno. A partire dall'entrata stessa nel giardino, osserviamo Dante che, «vago già di cercar dentro e dintorno» (*Purg.* XXVIII 1), sicuro della dirittura del proprio libero volere secondo le parole di Virgilio nel canto precedente, a un certo momento si ritrova preda di una certa dimenticanza e confusione («non potea rivedere ond'io mi 'ntrassi»), quindi è bloccato nel cammino da un ostacolo insormontabile:

Già m'avean trasportato i lenti passi
dentro a la selva antica tanto, ch'io
non potea rivedere ond'io mi 'ntrassi;
ed ecco più andar mi tolse un rio,
che 'nver' sinistra con sue piccole onde
piegava l'erba che 'n sua ripa uscìo.

(*Purg.* XXVIII 22-27)

«Gone therefore is the sense of freedom that characterized the pilgrim's entrance into the garden», annota Masciandaro.¹⁸⁸ È un riproporsi anche lessicale (come ha da sempre osservato la critica, dalla *selva* al non sapere ridire come si è entrati in essa) della drammatica congiuntura che aveva bloccato il pellegrino nel primo canto del poema: in quel caso, egli aveva rivolto lo sguardo verso il colle illuminato dal sole, come a cercare una possibile evasione dal dramma della storia verso l'innocenza perduta; ma di fronte all'impotenza esperita di fronte alle tre fiere, cioè di fronte al peccato originale, a Dante era stata offerta la possibilità oltre che la necessità di un «altro viaggio» (*Inf.* I 91), dentro le vicende della storia e nell'alveo tracciato dalla Grazia divina. Così qui la pace preconizzata dalla guida pagana e sperata dal viandante svanisce in un senso reiterato e invadente di perdita:

...we discover that the innocence the pilgrim sees represented beyond the stream [in Matelda] is perceived not in its fullness and integrity, but as innocence that is about to be lost. Peter Dronke has aptly observed: «[Matelda] herself is joyful..., and yet Dante, at the moment of seeing her, feels his thrill at her beauty mingled with sadness: to him she is like Persephone at the moment when the young goddess, and all the bliss of spring that she brings with her, must part from the world. This exultant beauty he perceives has the poignancy of impermanence – it is a paradise, and implicitly, paradise lost».¹⁸⁹

Per quanto stupito della possibilità che gli è offerta nell'essere lì, Dante non può fare a meno di sperimentare un continuo senso di perdita, di esclusione dalla beatitudine che li era promessa, e che il viaggiatore ancora mortale non può provare ma può solo immaginare, osservando l'armonia del paesaggio e la letizia di Matelda.

Vorrei aggiungere che alcune eco della dimensione umana di Adamo si riscontrano bensì in Dante. Egli per prima cosa, al presentarsi dell'ostacolo del fiume, viene ritratto in una situazione di sospensione dall'alto valore simbolico:

Coi piè ristetti e con li occhi passai
di là dal fiumicello, per mirare
la gran variazion d'i freschi mai;
e là m'apparve... [Matelda].

¹⁸⁸ F. Masciandaro, *Dante as Dramatist. The Myth of the Earthly Paradise and Tragic Vision in the Divine Comedy*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1991, p. 190.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 192-193.

Oltre a ricordare la valenza allegorico-simbolica degli *occhi* (da intendersi come “conoscenza”) e *piedi* (da intendersi come “mozioni e movimenti affettivi dell’anima”),¹⁹⁰ da non dimenticare mai nel commentare Dante, mi sembra che il v. 34 richiami una formulazione alternativa al motto con cui le *Sententiae* di Pietro Lombardo definivano lo stato di Adamo, e che abbiamo già incontrato ([*Adam*] poterat stare, sed non proficere). Pietro Lombardo infatti, in un altro luogo, specifica nuovamente che Adamo aveva la possibilità di conservare, mediante il libero arbitrio, ciò che aveva ricevuto, cioè la rettitudine della volontà, e aggiunge:

Ecce his verbis [dall’*Enchiridion* di Agostino] satis ostenditur quod ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.¹⁹¹

Il *pes* che Adamo non poteva muovere senza la grazia risuona nei piedi di Dante coi quali egli *ristette*, impedito nel suo progredire. A questo proposito, è interessante riportare un passo del commento al terzo libro delle *Sententiae* di Egidio Romano, il quale proprio a proposito della formula di Pietro Lombardo così distingue lo stato originario, prima della caduta, allo stato storico dell’uomo, appartenente al dominio della Grazia di Cristo:

Iste status, quem habemus sub Christo, est magis liber, quam ille quem habuissimus sub Adam, dato quod stetisset. Et ideo, ut supra tetigimus, signanter dixit Dominus: *Si Filius vos liberavit*, etc. nam Adam non erat vere liber, dicente Magistro in 2. Sent. dist. 29: *Poterat stare, sed non poterat pedem movere*; non est autem vere liber, qui non potest stare rectus ne cadat, et non potest movere pedem, ut proficiat; et quia utrumque facit gratia, non autem utrumque fecisset iustitia originalis. Ideo simpliciter loquendo iste status potest preferri illi; et possumus

¹⁹⁰ Sull’immagine dei piedi come correlativo della volontà, obbligatorio il rimando a J. Freccero, *Dante’s Firm Foot and The Journey Without a Guide*, “The Harvard Theological Review”, 52, 1959, 4, pp. 245-281 (poi inserito nella traduzione italiana dei saggi di Freccero *Dante. La poetica della conversione*, Bologna 1989).

¹⁹¹ *Lib. Sent.* II, d. XXIX, c. 1. Kors, che contrae la formula in «Stare Adam poterat, pedem movere non poterat», la impiega come espressione di uso comune per riferirsi alla situazione del primo uomo, e offre altri riscontri successivi al Lombardo (dalla *Summa* di Alberto Magno al commento alle *Sententiae* di Pietro di Tarantasia, futuro Innocenzo V): cfr. J.B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d’après S. Thomas*, cit., pp. 61-62.

ex omnibus his concludere, quod iusti in hac vita habent gratia, non originalem iustitiam:
Adam ante peccatum habuit e converso.¹⁹²

Lo stato delle anime nel tempo della Grazia, cioè dopo Cristo, è più libero di quello che si sarebbe vissuto se fossimo rimasti nelle condizioni originarie di Adamo: quella di Adamo non era vera libertà, potendo solo “rimanere” nel proprio stato, e non potendo arrischiarsi né a stare *rectus* né a procedere per il rischio di cadere: ciò che la giustizia originale non permetteva di fare, lo permette la grazia. Allora questo tempo è da preferirsi a quello, e fra i due corre una profonda distinzione: i giusti oggi, infatti, non hanno la giustizia originale di Adamo ma la Grazia, cosa che invece Adamo non aveva.

La distinzione tra le due situazioni non potrebbe essere più netta, e vorrei affiancarla alla concezione di Riccardo di Mediavilla della *commutatio* del debito originario ad esegesi del passo in cui la pianta del giardino rifiorisce.¹⁹³ Da un certo punto di vista anche la distanza di Egidio da Tommaso è radicale, in quanto al possesso della grazia da parte di Adamo prima della caduta: egli inoltre più indietro nel commento aveva identificato la giustizia originale con una *gratia gratis data*, come Bonaventura (evitando quindi anche lui l’inganno di un’astratta natura “pura”), distinguendola dalla grazia santificante.¹⁹⁴ In ogni caso, questa lettura sembra come detto apporre una nuova, interessante testimonianza all’ipotesi che si è presentata sopra riguardo al gesto del grifone, e alla condizione del tutto nuova che ne consegue per l’essere umano. A voler essere precisi, a questo punto, la pianta a rigor di logica simboleggia «moralmente» l’essere umano nello stato di giustizia verso Dio, e quindi di possesso della retta volontà: stato di *iustitia originalis* per l’uomo prima della caduta, e perduto con il peccato (l’inaridimento della pianta, immagine che tra l’altro ben si attaglia al carattere “privativo” del peccato introdotto da Anselmo e su cui insiste buona parte della teologia del XII secolo, specificando che non di aggiunta di un “male” si tratta, ma solo di una sottrazione¹⁹⁵); stato di *gratia* in Cristo per l’uomo dopo l’Incarnazione, ormai veramente libero e posto sulla strada verso la sua destinazione soprannaturale, la *visio Dei*.¹⁹⁶

¹⁹² Egidio Romano, *In III Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 2, resp.

¹⁹³ Anche Egidio, nel trattato sul peccato originale, spiega che il battesimo non restituisce la giustizia originale, ma ci libera dal debito di doverla possedere: cfr. R. Martorelli Vico, *La dottrina della giustizia originale e del peccato originale nel trattato De peccato originali di Egidio Romano*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, 1, 1990, pp. 227-246: pp. 244-245.

¹⁹⁴ *In II Sent.*, d. XXIX, q. 1, a. 2, dub. 4.

¹⁹⁵ Cfr. R. Martorelli Vico, *La dottrina della giustizia originale e del peccato originale*, cit., p. 235.

¹⁹⁶ Va in questo medesimo senso l’acuta lettura che Enrico Fenzi ha offerto dei versi finali del canto VII del *Paradiso*, 145-148: laddove la critica ha spesso visto l’esposizione da parte di Dante di una dottrina sul filo

Per questo motivo, la similitudine con Adamo offerta dall'immagine dei piedi fermati sulle rive del fiume sarebbe solo analogica, solo ombra di una realtà ontologicamente diversa. Le parole che Virgilio aveva rivolto al Dante *agens* poco prima, «libero, dritto e sano è tuo arbitrio / [...] per ch'io te sovra te corono e mitrio» (*Purg.* XXVII 140-142), possono al massimo identificare la subordinazione delle potenze sensibili alla dimensione razionale dell'uomo; ma non costituiscono ancora la rigenerazione vera e propria, da attuarsi non in una pretesa autonomia dell'uomo ma in rapporto alla grazia divina, e che arriverà solo con la presenza di Beatrice e con il rito di purificazione a cui verrà sottoposto Dante.

Le somiglianze analogiche con lo *status* del primo padre proseguono con il muoversi del pellegrino dietro alla nuova guida, in un evidente rimando alla situazione iniziale del poema e alla partenza dietro a Virgilio (*Inf.* I 136):

...allor si mosse contra 'l fiume, andando
su per la riva; e io pari di lei,
picciol passo con picciol seguitando.

(*Purg.* XXIX 7-9)

Commenta acutamente Masciandaro:

These small steps do not represent merely the pilgrim's own desire and freedom, but under the sign of obedience, as they imitate Matelda's steps, they now constitute the measured movement through which he is learning to recapture by analogy the pristine innocence and harmony that she embodies.¹⁹⁷

Allora, dopo aver sperimentato l'arrestarsi dei propri piedi, cioè l'impossibilità della propria volontà di progredire, Dante può ora muovere i propri, piccoli passi dietro Matelda. A rischio di allargare troppo lo schema interpretativo, vorrei identificare una terza tappa di questo itinerario, ricordando che successivamente, dopo aver udito la rampogna di Beatrice

dell'eterodossia, intendendo il corpo umano creato «senza mezzo» da Dio e dunque originariamente immortale, lo studioso spiega come in quei versi sia da leggersi piuttosto una semplice analogia con lo stato originario, che non mette in dubbio e anzi ripropone il passaggio dal *posse non mori* che caratterizzava il corpo di Adamo al *non posse mori* che caratterizzerà il corpo glorioso dei beati dopo la resurrezione finale: cfr. E. Fenzi, *Una proposta per Paradiso VII, 145-8*, in *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti. Atti del Convegno internazionale (Università Ca' Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017)*, a cura di L. Lombardo, D. Parisi e A. Pegoretti, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, Digital Publishing, 2018, pp. 139-160.

¹⁹⁷ F. Masciandaro, *Dante As Dramatist*, cit., p. 208.

ed essersi osservato con vergogna nell'acqua del fiume, Dante ode gli angeli intonare dolcemente il salmo 30 (della *Vulgata*), «In Te, Domine, speravi», ed arrestarsi proprio al versetto 9 che recita «pedes meos» (*Purg.* XXX 76-84). Andando a rileggere il testo scritturale, troviamo le seguenti espressioni ai vv. 8-9: «Exsultabo et laetabor in misericordia tua, / quoniam respexisti humilitatem meam; / agnovisti necessitates animae meae / nec conclusisti me in manibus inimici; / statuisti in loco spatioso pedes meos». Niente vieta di leggere l'aver stabilito, da parte di Dio, i piedi del supplice in un luogo spazioso come l'intervento della grazia teso a rilevare i piedi arrestati del pellegrino all'entrata dell'Eden, in attesa di affrontare la propria, reale purificazione.

Si tratta di capire se l'esperienza che Dante vive nel Paradiso Terrestre sia un'esperienza che ha già del soprannaturale (nel senso mistico del termine), o se invece ancora ricalchi un'esperienza a cui sono chiamati tutti i fedeli *in hac vita*. Ovviamente la questione si pone solo se ci collochiamo non al livello letterale della narrazione, ma ai suoi livelli allegorico e morale. A favore della prima ipotesi, riporto qui la lettura – fra le tante – di Roberto Mercuri:

Adamo viene nominato segnaleticamente all'inizio e alla fine della *Comedia*: in *Inf.* III, 115, dove i dannati sono perifrasticamente definiti «il mal seme d'Adamo», e in *Par.* XXXII, 122-123, dove, sempre con perifrasi, Adamo è indicato come «...l padre per lo cui ardito gusto / l'umana specie tanto amaro gusta». Il viaggio di Dante inizia e finisce con la menzione di Adamo, in quanto Dante è il *novus Adam* che recupera la trasgressione di colui il quale «dannando sé, dannò tutta sua prole» (*Par.* VII, 27), in parallelismo con la vicenda cristologica di redenzione dell'umanità, che, peccando «nel seme suo» (*Par.* VII, 86), fu esiliata dal Paradiso terrestre («tanto essilio», *Par.* XXVI, 116): è questa condizione di esilio dell'umanità che viene redenta da Dante con il ritorno al Paradiso terrestre.¹⁹⁸

La seconda ipotesi mi sembra più collimante con l'itinerario compiuto fino a qui. La dimensione rituale che circonda il rapporto di Dante pellegrino coi due fiumi mi sembra sia come un punto sintetico di allegoresi della vita *tout court* dell'uomo cristiano, che nel sacramento (il battesimo in particolare) trova uno strumento attraverso cui, abbiamo ipotizzato, avviene la commutazione del debito della giustizia originale in debito della grazia

¹⁹⁸ R. Mercuri, *Il canto XXXII del Purgatorio*, in *Regnum celorum violenza pate. Dante e la salvezza dell'umanità*, a cura di G. Cannavò, Montella, Accademia Vivarium Novum, 2002, pp. 147-168: p. 158.

santificante. E se il percorso che abbiamo intrapreso è plausibile, si può meglio comprendere il rapporto dell'Eden con le Terre Beate del mondo classico. Dice Matelda:

«Quelli ch'anticamente poetaro
l'età dell'oro e suo stato felice
forse in Parnaso esto loco sognaro».

(*Purg.* XXVIII 139-141)

Coloro che, poetando, narrarono dell'età dell'oro ormai perduta, sognarono questo luogo essere forse sul Parnaso delle Muse. Ed è una piccola, possibile conferma a quanto stiamo provando a dimostrare: i grandi poeti del mondo classico poterono solamente sognare un luogo nel quale l'uomo era felice, adesso definitivamente perduto, e al quale tuttavia si vorrebbe (o si spera di) tornare. E Dante *auctor* stesso, la cui poesia si colloca meno a livello dei classici che a livello di testo scritturale-profetico,¹⁹⁹ sembra spingerci a intendere il Paradiso Terrestre in quest'ordine, affiancando inoltre il nome di Proserpina a Matelda, cioè il mito classico della perdita della primavera eterna,²⁰⁰ e dipingendone i tratti seguendo la Flora rapita da Zefiro dei *Fasti* ovidiani, come ha ben dimostrato Stefano

¹⁹⁹ «Dante, fin dal Paradiso terrestre, ha necessità di altri modelli da quelli dei poeti antichi [...]. La *Commedia* si colloca fra Ezechiele e Giovanni, fra l'Antico e il Nuovo Testamento, d'accordo con l'uno e con l'altro in parte, per una specie di commistione fra i testi biblici che viene a collocare il testo dantesco come una terza *auctoritas* e, al tempo stesso, come un'interpretazione autorevole delle visioni di Ezechiele e di Giovanni» (G. Barberi-Squarotti, *Nel Paradiso terrestre: l'allegoria*, cit., p. 197). È interessante notare che, nel momento in cui Matelda accenna ai sogni dei poeti antichi, Dante si volge all'indietro per la prima e unica volta in questi canti, nei quali il suo sguardo attento è sempre catturato in avanti, verso destra o verso sinistra: «Io mi rivolsi 'n dietro allora tutto / a' miei poeti» (*Purg.* XXVIII 145-146, corsivo mio). A possibile conferma della tesi che si sta sostenendo, a Dante non è richiesto di guardare indietro, a qualcosa a cui tornare, ma è chiesto di guardare in avanti, verso la novità che apparirà ai suoi occhi. L'unico attimo cui è concessa una deroga a questa dinamica è nell'istante in cui si rivela la natura della poesia che pure aveva ispirato in parte il fiorentino ma che, *sognando* un percorso "all'indietro" nel tempo, andava ora abbandonata.

²⁰⁰ Marco Santagata, nella sua recente monografia di critica dantesca, invita a riconoscere giustamente che ci sono alcune ambiguità relative alla figura di Matelda che sono (forse volutamente) indecifrabili: Matelda è in quel luogo stabilmente, o solo in questa occasione? Compie lo stesso rito con tutte le anime o con il solo Dante? Ciononostante, alcune linee interpretative sono riconoscibili: oltre al ruolo di precorritrice di Beatrice, come il Battista con Cristo, Santagata sottolinea proprio il paragone con Proserpina: «La precisazione che Matelda assomiglia a quella Proserpina che ancora non conosce le vicissitudini tra sotto e sopra e la ciclica alternanza tra estate e inverno le conferisce un'ulteriore connotazione, e cioè, in parallelo con l'eterna primavera, quella dell'eterna giovinezza: è l'eterna giovinezza di cui l'uomo avrebbe potuto godere se non fosse caduto nell'errore» (M. Santagata, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 272). A favore di un'ipotesi identica a quella di Singleton si era pronunciato anche Emerson Brown Jr.: secondo lui Dante in Matelda intuisce "a brief glimpse at his own prelapsarian state. [...] the lovely and innocent Matelda brings the lovely and innocent but also threatened and doomed Proserpina to his mind" (E. Brown Jr., *Proserpina, Matelda, and the Pilgrim*, in "Dante Studies", LXXXIX, 1971, pp. 33-48: p. 41)

Carrai.²⁰¹ Ma la rilettura dei miti classici non vuol mai dire mera identificazione con un corrispettivo, nell'orizzonte cristiano. Si può parlare di profezia, modernamente forse di "intuizione", ma tendenzialmente di idee e immagini che la storia della Redenzione integra e supera. E in questo Dante non mi pare faccia eccezione, divergendo lentamente dall'intenzione ideologica che attraversa i suoi modelli.²⁰²

La visione cristiana rispetto alla temporalità, come abbiamo ricordato sopra, è del tutto differente, perché non cede mai a che lo sguardo si volga all'indietro, ma mantiene gli occhi fissi al futuro, e alla novità che di là deve venire. Tant'è, che quella che a prima vista può sembrare una regione nella quale il tempo (nei suoi due aspetti narratologici, quello della storia e quello del racconto) si fa fisso ed eterno,²⁰³ si trasforma invece nello scenario di una rappresentazione che è la più imponente, immaginifica e viva celebrazione del tempo, del tempo come lineare corsa verso il proprio ἔσχατος; e in questa "corsa" il passato, tanto quello del pellegrino quanto quello dell'umanità, viene continuamente rievocato (come documenta la presenza assidua dell'aggettivo «antico/a»)²⁰⁴ per essere riscattato. Quella illustrata nel Paradiso Terrestre quindi, sia nella vicenda personale di Dante che nello "spettacolo" della processione e della «puttana» e del gigante, non è semplicemente una *restauratio* dell'uomo, quanto piuttosto una *redintegratio*, secondo vie però che solo Dio e nessuna fantasia d'uomo avrebbe potuto immaginare. E così, sarebbe forse da rileggere sotto un'altra luce la frase di Virgilio all'entrata dell'Eden, che recita:

«Quel dolce pome che per tanti rami
cercando va la cura de' mortali,
oggi porrà in pace le tue fami».

(*Purg.* XXVII 115-117)

²⁰¹ Cfr. S. Carrai, *Matelda, Proserpina e Flora*, in Id., *Dante e l'antico. L'emulazione dei classici nella «Commedia»*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 99-117.

²⁰² Su questo, si veda l'interessante studio di Ambrogio Camozzi, *Il Veglio di Creta alla luce di Matelda: una lettura comparativa di Inferno XIV e Purgatorio XXVIII*, in "The Italianist", XXIX, 2009, 1, pp. 3-49, nel quale si istituisce un diretto collegamento fra il *veglia* del canto infernale, inteso come errata immagine pagana dell'Età dell'oro (collocata dagli antichi sull'isola di Creta), e la figura di Matelda e il paesaggio del Paradiso Terrestre: un parallelo che dimostra come «la 'nuova' poesia dantesca, ormai pienamente padrona di sé stessa, si riconosce innanzitutto come correzione e inveramento dell'antica» (p. 32).

²⁰³ Cfr. L. Blasucci, *La dimensione del tempo nel Purgatorio*, in *La letteratura italiana per saggi storicamente disposti. I. Le Origini, il Duecento e il Trecento*, a cura di L. Caretti e G. Luti, Milano, Mursia, 1972, pp. 283-288 [ed. orig. 1967].

²⁰⁴ «L'aggettivo, solidamente attestato nei canti dell'Eden (*Purg.*, XXVIII 23 e 139 ["anticamente"]; XXX 39, 48, 52; XXXI 83), comunica l'importanza del passato biografico dell'Alighieri per interpretare questa sezione del poema, alimentata dalle memorie personali di Dante» (E. Bertin, *Canto XXXII. Dalla Genesi all'Apocalisse*, cit., p. 952).

Questa frase, nel commento secolare, è letta come ovvio riferimento a ciò che verrà: la visione del «sommo bene» (Buti); «summum bonum, scilicet beatitudo, felicitas eterna» (Giovanni da Serravalle); «sommo bene, onde la vita humana et civile “habet officia et fines”», ed eterno perché in grado di saziare la fame umana (Landino); «l’eterna beatitudine», pomo (metaforico) dell’albero della vita attiva e contemplativa (Vellutello); «la felicità vera terrena raffigurata dall’ormai vicino Paradiso terrestre» (Scartazzini-Vandelli); «la felicità simboleggiata nell’Eden, e prefigurata nel sogno-visione di Lia e di Rachele» (Sapegno); «Quella “beatitudo huius vitae” che, come è scritto nella Monarchia, “per terrestrem paradisum figuratur”» (Chiavacci); «la libertà dell’uomo dal peccato, la beatitudine donata a Adamo nella felicità edenica» (Ariani).²⁰⁵

Da qualsiasi lato si osservi la sentenza, mi sembra che essa risulti erronea:

A. Il «dolce pome» è il sommo bene: la sentenza è errata nella misura in cui Dante non lo troverà nel Paradiso Terrestre, ma lo *giungerà* solo al termine dell’ascesa al Primo Mobile e all’Empireo, 39 canti più tardi.

B. Il «dolce pome» è la felicità terrena: dovessimo anche ignorare quanto detto finora sul mancato conseguimento dello stato d’innocenza originario e sull’alternativo incontro con la *gratia gratum faciens*, non mi sembra adeguato affermare che la «beatitudo huius vite» «porrà in pace» la fame, il desiderio di Dante, mentre essa lo rilancerà invece verso la continuazione del viaggio, di qui in poi veramente e solamente viaggio mistico, nell’oltreumano. Il richiamo che viene sovente fatto dalla critica al *Convivio* e alla distinzione fra la vita attiva e vita contemplativa²⁰⁶ (entrambe figurate nel sogno di Dante alle porte dell’Eden), conducenti la prima alla «buona felicitade» e la seconda alla «ottima felicitade e beatitudine», credo ci porti a considerare comunque l’affermazione virgiliana in questo senso.²⁰⁷

²⁰⁵ L’ultima definizione è da M. Ariani, *Canto XXVIII. L’iniziazione alla sapienza edenica*, cit., p. 834.

²⁰⁶ Cfr. *Conv.* IV XVII 9-10.

²⁰⁷ Emma Grimaldi, ricordando il passo della prosa dantesca, ipotizza che il passaggio da Virgilio a Beatrice simbolizzi il passaggio dalla vita attiva alla vita contemplativa, quindi afferma, a proposito delle parole severe di Beatrice (««Come degnasti d’accedere al monte? / non sapei tu che qui è l’uom felice?»» [*Purg.* XXX 74-75]): «Dante comprende [ascoltando] quanto sia ampia la distanza fra vita attiva, pienezza della dimensione umana affidata alle virtù cardinali, e vita contemplativa, possesso delle virtù teologali, che consente di accedere all’Eden, vetta del monte» (E. Grimaldi, *Il canto XXX del Purgatorio*, in *Gli ultimi canti del Purgatorio*, a cura di F. Dainotti, cit., pp. 173-196: p. 189). Concordo con l’impostazione generale, ma credo tuttavia che peculiarità dell’Eden originario fosse per Dante non il possesso delle virtù teologali, bensì un possesso pieno e completo delle virtù cardinali, come affermato all’inizio del *Purgatorio*. Le virtù teologali cingeranno Dante solo dopo l’immersione nel Letè, dopo cioè l’immersione battesimale che si fonda sulla Redenzione di Cristo.

C. La boeziana «cura de' mortali»²⁰⁸ è sì tensione al bene immutabile, ma soggetta spesso all'errore, giusta l'esclamazione di *Par.* XI 1-3 («O insensata cura de' mortali...») e le parole di Dante stesso nel IV del *Convivio*:

...si convene sapere che questo nostro fine, che ciascuno disia naturalmente, antichissimamente fu per li savi cercato. E però chi li desideratori di quello sono in tanto numero e li appetiti sono quasi tutti singularmente diversi, avvegna che universalmente siano pur [uno], malagevole fu molto a scernere quello dove dirittamente ogni umano apetito si riposasse.²⁰⁹

Del resto, bisognerebbe forse prestare più attenzione a quanto dichiara il poeta romano pochissimi versi dopo, quando dice rivolgendosi a Dante: «“se' venuto in parte / dov'io per me più oltre non discerno”» (*Purg.* XXVII 128-129). Credo sia dunque più esatto guardare a Virgilio (al di là delle svariate e possibili identificazioni simboliche) come un personaggio che, privo della *gratia* in tutte le sue forme ed escluso dalla storia di salvezza cristiana (compresa quella biblica), possa solo intuire cosa attende il pellegrino Dante in cima alla montagna, ma non ne conosca la vera natura; tantomeno, dunque, ne potrebbe sospettare la natura transitoria in vista di un nuovo cammino dietro a Beatrice. In un saggio del 1947 Ulrich Leo, aveva peraltro già sottolineato che l'autonomia di Dante come *self-guide*, che le parole di Virgilio sull'arbitrio «libero, dritto e sano» inaugurano (*Purg.* XXVII 140), è un fatto breve ed evanescente, pronto a trasformarsi dolorosamente in una erronea mistificazione all'apparire di Beatrice.²¹⁰ E non credo infine che sia casuale il fatto che la «cura de' mortali», come abbiamo appena detto, sia richiamata nella stessa veste linguistica nel *Paradiso*, di fronte alle luci della prima delle due corone di beati del cielo del Sole, nel primo momento estatico veramente anticipatorio dell'*excessus mentis* finale.²¹¹

Parallelamente, sono abbastanza convinto (per lo meno se il percorso di queste pagine ha un suo minimo fondamento) che mentre le parole di Virgilio sono ironiche solo nell'intenzione del Dante *author*, le parole di Beatrice sull'*uom felice* dell'Eden siano appositamente ironiche nell'intenzione di colei che le pronuncia, e nell'ambito di un rimprovero che possiede una certa artefatta sostenutezza; sostenutezza che verrà da Beatrice abbandonata una volta compiuto il rito di purificazione, quando Dante sarà pronto per accedere alle prime rivelazioni celesti.

²⁰⁸ Boezio, *Consolatio philosophiae*, III, 2.

²⁰⁹ *Conv.*, IV VI 8.

²¹⁰ Cfr. U. Leo, *Dante's Way Through Earthly Paradise*, in "Italice", 24, 1947, 4, pp. 277-303: in particolare le pp. 280 e 288.

²¹¹ Le idee esposte nell'articolo di Singleton mi sono state utili per delineare la tesi che in queste pagine si sostiene e che, paradossalmente, in certo qual modo è l'opposto del fulcro del celeberrimo e ancora fondamentale studio del critico americano, in *La poesia della Divina Commedia* (cit., p. 393)

Si potrebbe obiettare che, se le cose stanno come s'è ipotizzato fin qui, seguendo anche l'ipotesi di Singleton, due sarebbero nell'Eden i simboli o le allegorie della *institia originalis*: Matelda e la pianta al centro del giardino. Obiezione che corre in parallelo a quella secondo cui Cristo sarebbe rappresentato sia da Beatrice che dal grifone.

Ora, è possibile in realtà, credo, porre le allegorie di questi canti su due piani diversi. Tutta la processione a cui assiste Dante possiede un carattere eminentemente simbolico nel senso più stretto del termine: sono segni fatui, senza consistenza in se stessi, e destinati a svanire non appena Dante si leverà verso il Paradiso. Siamo vicini all'allegoria dei poeti di singletoniana memoria, *questo per quello*, il grifone per Cristo. Prendiamo invece Beatrice: ella, pur possedendo una sua consistenza concreta e storica ben definita, è anche allegoria della venuta di Cristo. È, possiamo dire, l'allegoria dei teologi, *questo e quello*, così come si è manifestata nell'esistenza singolare di Dante. Possiamo stabilire una lettura di questo genere anche per Matelda? Credo di sì, nella misura in cui proviamo a recuperare una lettura del personaggio che, oltre alla lettura di Natali,²¹² risale a un breve saggio di Concetto del Popolo di diversi decenni fa.²¹³ Lo studioso, notando la connotazione di "sapiente" della *bella donna*, vera sostituta di Virgilio, ribadisce l'ipotesi di Natali per cui ella rappresenterebbe la Filosofia: come infatti la donna si trova in un luogo preternaturale, l'Eden, così la Filosofia, secondo le parole del *Convivio*, riceve da Dio perfezione «oltre lo debito umano».²¹⁴

Ma rileggiamo per intero il passo del *Convivio*, del quale si è fatta già menzione qui, in precedenza, trattando dei concetti di liberalità e misericordia:

Poi quando dico: *Suo esser tanto a Quei che lel dà piace*, mostro che non solamente questa donna è perfettissima ne la umana generazione, ma più che perfettissima in quanto riceve de la divina bontade oltre lo debito umano. Onde ragionevolmente si puote credere che, sì come ciascuno maestro ama più la sua opera ottima che l'altre, così Dio ama più la persona umana ottima che tutte l'altre; e però che la sua larghezza non si stringe da necessitate d'alcuno termine, non ha riguardo lo suo amore al debito di colui che riceve, ma soperchia quello in dono e in beneficio di virtù e di grazia. Onde dico qui che esso Dio, che dà l'essere a costei,

²¹² G. Natali, *Il Paradiso terrestre e la sua custode*, cit.

²¹³ C. Del Popolo, *Matelda*, in "Lecture classensi", 8, Ravenna, Longo, 1979, pp. 121-134.

²¹⁴ Ivi, p. 127.

per caritate de la sua perfezione infonde in essa de la sua bontade oltre li termini del debito de la nostra natura.²¹⁵

La donna-filosofia è assolutamente perfetta nella misura in cui riceve in eccedenza dalla bontà divina, più di quanto non sarebbe dovuto all'uomo. L'insistenza del testo sul lessico del debito della natura umana sembra riecheggiare con insistenza il tema del debito della giustizia originale: quasi che il dono della Filosofia, da parte di Dio, sia nell'ottica del *Convivio* un sovvenire al limite dell'uomo conseguente al peccato originale. Un dono che permetterebbe all'uomo di compiere la strada verso un fine naturale perfettamente compiuto; secondo le parole di Gianfranco Fioravanti,

Dante continues to sustain that [...] the happiness of contemplation is possible in this life, and it is, to use a theological terminology that he does not use, “in puris naturalibus”. [...] Dante answers that man, on earth, must in reality limit himself to a bliss that is participatory, and thus in a certain sense objectively imperfect, but he denies that this objective imperfection is perceived as a deficiency, or that it leads to a delay of the desire: a natural desire can only be satisfied in a natural manner, that is to say, on the basis of the capacity that nature has given to its possessor. Thus, in the case of man, exclusively human knowledge is sufficient to satisfy him: the limitation sets a limit, it is true, but it also creates a full measure, without any leftovers.²¹⁶

Ma una concezione di questo tipo nella *Commedia* non ha più ragion d'essere, e in qualche modo viene rappresentata e relegata nel Limbo. Su questo torneremo nel capitolo successivo parlando dei pagani virtuosi e del modo con cui Dante affronta la possibilità di una morale tutta umana, ma vorrei qui formulare un'ipotesi: come Beatrice è il corrispettivo storico dell'entrata della grazia (e di Cristo) nella vita di Dante, così Matelda, con i suoi tratti tanto di sapiente quanto di naturalità adamitica prelapsaria, potrebbe rappresentare il corrispettivo di un pezzo di storia di Dante, il suo tentativo – cioè – di raggiungere una perfezione perduta dall'uomo (una sorta di età dell'oro classica) attraverso l'esercizio di una

²¹⁵ *Conv.* III VI 9-10.

²¹⁶ G. Fioravanti, *A natural desire can be fulfilled in a purely natural manner: the heresy of Dante*, in *Dante and heterodoxy. The temptations of 13th Century radical thought*, a cura di M. L. Ardizzone, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 35-46: pp. 40-41.

sapientia ancora troppo umana, e soprattutto svincolata dalla grazia.²¹⁷ Il desiderio di Dante – condotto lì da Virgilio – si accende ancora, al termine del Purgatorio, di fronte a questa possibilità; ma Matelda, ormai riscattata e “redenta”, ha il compito di mostrare al pellegrino il suo errore, trascinandolo oltre il fiume e svanendo di fronte a Beatrice.²¹⁸ Non credo si tratti qui di distinguere tra felicità umana-mortale (Matelda e l’Eden) e felicità celeste-immortale (Beatrice e il Paradiso): credo si tratti di scoprire la differenza che passa fra uno strumento, la Filosofia, e il suo significato ultimo, la vita nella grazia, come abbiamo visto nelle parole di Riccardo da Mediavilla, vita che riguarda anche l’aldiqua, e che era cominciata con l’incontro con Beatrice all’epoca dei fatti della *Vita nuova*. Un significato ultimo non in senso cronologico ma in senso ontologico, profondo. Trasformare lo strumento nel fine sarebbe uno sviamento grave. O ancora, si tratta di scoprire la differenza tra un sottoinsieme (l’ambito della Filosofia) e l’insieme più ampio che lo racchiude (l’ambito della Grazia), come vedremo più distesamente nella parte finale del prossimo capitolo.²¹⁹ Solo in questo passaggio narrativo il pellegrino Dante riesce finalmente a interpretare gli avvenimenti e gli sviluppi teoretici della propria esistenza, alla luce della storia universale dell’umanità, della Chiesa e dell’Impero: e in questo modo troviamo tutti questi elementi profondamente collegati con la rampogna di Beatrice a Dante, messa in scena proprio in questo luogo. Da qui nasce quell’aura così profondamente drammatica, solenne e tragicamente catartica che attraversa l’episodio del Paradiso Terrestre con le sue

²¹⁷ Carlos López Cortezo, commentando il proemio della *Commedia* e riproponendo le eco boeziane presenti nelle modalità con cui Beatrice è presentata in *Inf.* II, afferma: «Siccome non possiamo identificare la Beatrice di Dante con la personificazione della Filosofia della *Consolatio*, ne deriva che la consolatrice di Boezio (una pretesa “beatrice”, ma con la minuscola) entra in concorrenza con la Beatrice dantesca, promettendo cose che soltanto lei, mediante la grazia, dovrebbe essere in grado di compiere». E ancora: se nello stesso canto Virgilio promette a Dante una conclusione positiva del viaggio, ciò è solo in virtù dell’investitura di Beatrice; perciò, «questi sono i limiti di Virgilio, ma anche quelli del suo significato allegorico, e questi dovrebbero essere pure quelli della Filosofia, una Filosofia che invece non dice il vero, perché promette cose che non è in grado di poter compiere, diventando, in conseguenza, anche lei una di quelle false “immagini di ben... che nulla promessa rendono intera”. [...] Il discorso di Beatrice situa il suo soccorso (la sua discesa al Limbo) rimandando esattamente al momento nel quale Dante rinuncia, a causa delle tre fiere, alla sua salita al colle, facendolo coincidere con la tappa in cui “si diede altrui” dimenticandola, vale a dire con la tappa della Donna gentile o la Filosofia» (C. López Cortezo, *Le promesse della filosofia. Analisi del proemio della Commedia*, in “Tenzione. Revista de la Asociación Complutense de Dantología”, IV, 2003, pp. 115-166: pp. 132-133). Interessante che lo studioso identifichi l’abbandono di Beatrice per la filosofia con il tentativo di Dante salire il colle (o «diletto monte»), appena uscito dalla selva: interessante per il nostro discorso perché ciò che impedisce al pellegrino di cominciare la salita sono le tre fiere, che possono riassumere, nelle differenze simboliche l’una dall’altra, proprio il *vulnus* del peccato originale.

²¹⁸ Del Popolo giustamente parla di Matelda-Filosofia che si contrappone a Beatrice-teologia; ho invece qualche riserva sulla distinzione, pure avallata da una certa lettura della *Monarchia*, fra *beatitudo huius vitae* compiuta nel Paradiso terrestre, e beatitudine immortale da ricercare con Beatrice nel Paradiso (cfr. C. Del Popolo, *Matelda*, cit., pp. 129-130).

²¹⁹ Cfr. *infra*, 3.V.b

visioni, a discapito del più prevedibile (e più fragile) orizzonte sereno e pacificante dell'inizio del canto XXVIII. Tale serenità sarà recuperata solo nei versi finali del canto XXXIII, con il pellegrino e la sua guida pronti finalmente per l'ascesa ai cieli.

L'Eden dunque, atteso implicitamente per tutte le prime due cantiche,²²⁰ si rivela essere uno spazio di conoscenza per il pellegrino, ma non nel senso che lui e, soprattutto, Virgilio si aspettavano. Regno ormai vuoto dopo il peccato originale, ospita la rappresentazione allegorica del tragitto della grazia nel mondo terreno e storico, incentrato attorno all'Incarnazione e alla Redenzione dell'uomo da parte di Cristo; selva contrapposta alla iniziale *selva oscura*, sarà la regione dell'incontro con Beatrice, e della comprensione di una fondamentale verità per la propria vita: il tentativo umano di un recupero di un ipotetico stato dell'età dell'oro è da considerarsi vacuo e inconsistente; il vero rinnovamento era già passato, e passa in ogni tempo, attraverso l'azione salvifica della grazia, conducendo ogni uomo (e quindi anche Dante) a una condizione non più paragonabile con la situazione di Adamo precedente al peccato originale.

V. LA NUOVA INNOCENZA. IL BATTESIMO E LA *IUSTIFICATIO IMPII*

In un recente articolo²²¹ Nicola Fosca ha rifiutato l'identificazione del momento dell'immersione nel Lete con un passaggio qualsiasi del percorso "classico" della *iustificatio*, tanto meno con il Battesimo. Dirò subito che il presupposto su cui si fonda l'accurato studio è l'ipotesi della riconquista da parte delle anime, nell'Eden, dello stato di innocenza primitiva e della giustizia originaria. Questo escluderebbe sia l'identificazione dell'immersione con il Battesimo, dal momento che questo elimina solo responsabilità, mentre l'innocenza presuppone la cancellazione completa della colpa d'origine, cioè cancellazione del fomite,²²² sia un possibile significato legato alla liturgia penitenziale:

L'immersione nel Lete rappresenta per alcuni studiosi la *satisfactio operis* (che a rigore esigerebbe una spontanea azione automortificatoria), mentre per altri (sempre in ambito sacramentale penitenziale) costituisce il momento dell'assoluzione: tutto questo risulta inaccettabile, se si pensa che effetto dell'immersione è la conquista della giustizia originale e

²²⁰ Si ricordi ad esempio il tentativo di ascesa al colle illuminato dal sole raccontato in *Inf.* I 13-30.

²²¹ N. Fosca, *Dante e Beatrice nell'Eden*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", n.s., 33, 2009, pp. 45-63.

²²² Ivi, p. 49.

dell'innocenza, che eccede radicalmente tale ambito e – possiamo dire – l'ambito “terreno”.
(p. 57).

Fra le ipotesi che il nostro discorso ha provato fino a qui a dimostrare, c'è come abbiamo visto quella per cui in realtà il pellegrino Dante non riconquista l'effettiva innocenza originaria, ma una condizione diversa che purtuttavia garantisce la stessa unione e immedesimazione fra volere umano e volere divino. Per questo, la tesi appena citata mi sembra basarsi su un assunto per lo meno dubbio, e per questo mi sembra che gli ambiti che Fosca esclude dal suo ragionamento siano almeno da riconsiderare.

Innanzitutto, per lo studioso la situazione all'altezza dell'Eden è che la meditazione sulle pene eterne (attuata nell'Inferno) ha condotto Dante alla giustificazione e a emendare la *culpa*. Salendo il Purgatorio poi il pellegrino si è liberato delle *reliquiae peccati* (ossia la *conversio ad bonum commutabile*); ma non ha ancora curato al meglio la *aversio a Deo*, per cui non può ancora far parte della Chiesa mistica, fatto che avviene accedendo all'Eucaristia, compimento di quel processo che il Battesimo aveva solo cominciato. E dal momento che non siamo più nella dimensione terrena, il medesimo ruolo dell'Eucaristia avrà qui l'immersione nel Lete. In realtà, sappiamo che la situazione a proposito del *processus iustificationis* nella teologia duecentesca era piuttosto variegata, e che per esempio la struttura classica del processo, istituita da Pietro di Poitiers e accettata sostanzialmente sia dalla scuola francescana che da quella domenicana, era scandita da quattro momenti in questo modo disposti:

1. l'infusione della grazia;
2. il movimento del libero arbitrio verso Dio, attraverso la fede;
3. il movimento del libero arbitrio contro i peccati (identificato spesso con la *contritio*);
4. la *remissio* dei peccati.

E sappiamo che Tommaso nella *Summa* tiene a specificare che il movimento del libero arbitrio verso Dio precede quello contro i peccati, in quanto il primo è *causa movens* del secondo.²²³

La configurazione del sistema della giustificazione non è dunque così rigido e monolitico come si potrebbe pensare. Quello che invece mi preme sottolineare è che tutta

²²³ Cfr. A. McGrath, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of Justification*, cit., pp. 44-46.

la scena edenica sembra proprio costruita attorno a un costante motivo liturgico, tanto dal punto di vista spirituale quanto dal punto di vista fisico-spaziale, come ha mirabilmente mostrato Marco Santagata,²²⁴ i cui studi mirano a identificare l'immersione nel Lete col battesimo e l'attingere alle acque dell'Eunoè con la confermazione o cresima. Analogamente, Anna Pegoretti inanella una serie di simboli e immagini (dal *gelso* cardine della vicenda di Piramo e Tisbe, e annuncio della Croce di Cristo secondo Agostino, alla varia e molteplice simbologia della "pianta") che con decisione ripresentano il saldo legame fra il peccato di Adamo e l'opera di Cristo, esplicitazione storica di una dimensione eterna di significato, e che vengono ricapitolati nella contingenza del rito liturgico-battesimale, passaggio cruciale per la vita di ogni credente.²²⁵

È noto infine che l'evoluzione del concetto di *iustificatio*, nel corso dei secoli, ha assistito all'intreccio sempre più stretto coi *sacramenta mortuorum*, cioè battesimo e confessione. In questo percorso gioca un ruolo importante Pietro Lombardo, per due motivi. Da un lato, per la definizione di sacramento proposta nelle *Sententiae* che, escludendo la necessità di un elemento materiale dall'esterno perché il rito abbia compimento, permette alle soglie del XIII secolo di includere la penitenza fra i sette sacramenti; dall'altro lato, offrendo nella distinzione XVII del IV libro delle *Sententiae*, il campo di discussione per lo sviluppo successivo della teoria della giustificazione.²²⁶ E se Fosca riprende le discussioni dei dantisti riguardo al momento, fra i diversi passaggi topici del canto XXXI, in cui collocare l'adempimento della *satisfactio operis*, da parte mia vorrei accennare al fatto che, immediatamente dopo Anselmo e anche grazie a Pietro Lombardo, «by the early twelfth century the emphasis appears to have shifted from satisfaction to contrition, with increasing emphasis being placed upon the inner motivation of the penitent, rather than on his external achievements made as satisfacion for sin».²²⁷ *Contritio* che, come evidenzia Fosca, i critici alternativamente identificano in *Purg.* XXXI 20-21 oppure in *Purg.* XXXI 85-87.

²²⁴ È noto il capitolo V del suo *L'io e il mondo*, cit., pp. 225-290, nel quale fra le altre cose il critico illustra il carattere sacramentale e battesimale dell'episodio edenico, e come i percorsi di Dante, di Matelda e della processione ricalchino i percorsi che compivano i catecumeni entrando prima nel battistero di San Giovanni, e dall'altra parte il clero, dalla cattedrale al battistero e ritorno.

²²⁵ Cfr. A. Pegoretti, *Dal «lito deserto» al giardino. La costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 101-134, in particolare le pp. 122-123. Vi si mostra come lungo l'asse portante del cosmo e del viaggio dantesco si incontrino una serie di simboli cruciali legati al nesso Colpa-Redenzione e all'immagine dell'albero/Croce, accostabile ora alla palma e ora al gelso, richiamato nell'*Inferno* dai colori dei volti di Satana e nei canti purgatoriali dai riferimenti al mito ovidiano di Piramo e Tisbe. Questi momenti del percorso hanno tutti una dimensione liturgico-battesimale.

²²⁶ A. McGrath, *Iustitia Dei*, cit., pp. 92-94.

²²⁷ Ivi, p. 95.

Sicuramente, e in generale, possiamo sintetizzare affermando che le azioni del pellegrino riguardo ai due fiumi racchiudono e significano la vita sacramentale nel suo aspetto di Redenzione dell'uomo, e nel suo passaggio dallo stato di peccato allo stato di *gratia*, che poco prima Dante aveva visto allegoricamente raffigurato nel gesto del grifone accanto all'albero dispogliato.²²⁸

Una volta uscito dall'acqua, Dante è accolto da quattro fanciulle danzanti:

La bella donna ne le braccia aprissi;
abbracciommi la testa e mi sommerse
ove convenne ch'io l'acqua inghiottissi.

Indi mi tolse, e bagnato m'offerse
dentro a la danza de le quattro belle;
e ciascuna del braccio mi coperse.

«Noi siam qui ninfe e nel ciel siamo stelle;
pria che Beatrice discendesse al mondo,
fummo ordinate a lei per sue ancelle.

Merrenti a li occhi suoi; ma nel giocondo
lume ch'è dentro aguzzeranno i tuoi
le tre di là, che miran più profondo».

Così cantando cominciare; e poi
al petto del grifon seco menarmi,
ove Beatrice stava volta a noi».

(*Purg.* XXXI 100-114)

L'identificazione delle «quattro belle» è abbastanza fuori discussione, soprattutto se letta in correlazione alle successive «tre di là»: si tratta delle quattro virtù cardinali, che conducono Dante verso le tre virtù teologali e Beatrice. Quello che è stato molto discusso è il messaggio che esprimono le loro parole al v. 106: «Noi siam qui ninfe e nel ciel siamo

²²⁸ Credo sia nel giusto Marietti, quando scrive: «Con ogni evidenza, quel rito concerne solo lui, il vivente, che non ha effettuato, come le anime della montagna, la conversione a Dio con la preghiera e la penitenza. La purificazione delle anime purganti si svolge senza mediazioni, per una specie di tacito contratto spirituale col quale misericordia e giustizia, le due facce di Dio, sono equamente soddisfatte. [...] Questa originalità del Purgatorio dantesco si troverebbe annientata se le anime dovessero poi, come Dante personaggio, venir sottoposte al passaggio del Lete e dell'Enuoè sotto la guida di Matelda, e la cantica – come questo personaggio femminile – vi perderebbe gran parte della sua poesia. Niente nel testo autorizza del resto una tale interpretazione del compito di Matelda» (M. Marietti, *Guida a Beatrice*, in *L'umana famiglia. Studi sul Paradiso*, Roma, Aracne, 2010, pp. 33-52: p. 39).

stelle». In primo luogo, perché ci chiediamo: si attua qui una equazione o piuttosto una correlazione che sa anche di distinzione relativa? In secondo luogo perché siamo risospinti, quasi naturalmente, a due terzine di inizio cantica, sulla spiaggia della montagna del Purgatorio:

I' mi volsi a man destra, e puosi mente
a l'altro polo, e vidi quattro stelle
non viste mai fuor ch' a la prima gente.

Goder pareva 'l ciel di lor fiammelle:
oh settentrional vedovo sito,
poi che privato se' di mirar quelle!

(*Purg.* I 22-27)

Charles Singleton ha proposto a suo tempo²²⁹ l'identificazione delle quattro fanciulle con le virtù cardinali infuse, cioè di quelle virtù che, caratteristiche della dimensione umana e inferiori alle teologali, sono informate anch'esse dalla carità in seguito alla venuta di Cristo. Esse sono perciò distinte dalle corrispettive virtù cardinali acquisite, che erano conosciute e perseguite anche dai pagani venuti prima di Cristo. Rimando alle pagine del critico americano per i passaggi attraverso cui giunge a questa soluzione: i primi e la seconda mi sembrano sostanzialmente ben fondati, e non necessitano di corollari. Quello su cui vorrei segnare un appunto è la conclusione cui Singleton arriva nel ricordare i versi del primo canto del *Purgatorio*, e la risposta al perché Dante rapporti il rimpianto del genere umano alle sole quattro virtù cardinali, e non rinnovi la sottolineatura allorchè, a *Purg.* VIII 85-93, racconta della visione delle altre tre stelle, le virtù teologali. Dopo aver ricordato che l'esegesi antica (Ambrogio, Agostino...) identificava i biblici quattro fiumi dell'Eden con le quattro virtù cardinali, Singleton continua così:

Dante non ha fatto altro che trasformare in stelle i fiumi della Genesi. Ma ciò che importa rilevare non è tanto tale metamorfosi, quanto piuttosto che, una volta trovata nell'allegoria dei quattro fiumi dell'Eden la chiave per l'allegoria dantesca delle quattro stelle, siamo in grado di rispondere ad alcuni complessi problemi concernenti l'allegoria del poema. Perché, per esempio, il rimpianto si appunta sulla perdita di quattro stelle o di quattro virtù, e non

²²⁹ Cfr. C.S. Singleton, *Fiumi, ninfe e stelle*, in Id., *La poesia della Divina Commedia*, cit., pp. 311-335.

sulla perdita di sette stelle e di tutte e sette le virtù? [...] La risposta risulta chiara quando riconosciamo quale fu il modello di Dante per questo punto dell'allegoria, ed è una risposta che ci riporta dritti alla Genesi. I fiumi dell'Eden sono quattro, non sette: questo è quanto ci offre il testo sacro e qualsiasi allegoria deve partire dal fatto dichiarato dalla lettera. [...] Nessuno ha mai negato che nell'Eden vi fossero anche le virtù teologali. Anzi, se ci si ponesse la domanda: «Adamo possedeva tutte e sette le virtù?», la risposta dovrebbe essere affermativa. Ma nell'interpretazione allegorica dell'Eden, si partì da *quattro* e non da sette fiumi. Era perciò inevitabile accentuare il fatto che le quattro virtù cardinali erano virtù caratteristiche dell'Eden e della condizione umana anteriore al peccato.²³⁰

Gabriele Muresu, discutendo l'ipotesi di Singleton sulle virtù infuse e acquisite, obietta che «dei distinguo appena formulati non c'è, nelle opere dantesche, alcuna traccia».²³¹ (p. 395). Dante vorrebbe piuttosto mettere in risalto «la disparità esistente tra la sostanziale perfezione con cui la virtù morale – infusa o acquisita che fosse – poteva essere praticata nella condizione edenica e le manchevolezze che, dopo il peccato originale, ineluttabilmente contrassegnano l'umano comportamento etico anche laddove esso cerchi di conformarsi ai più nobili principî».²³²

Mi sembra che le ipotesi, più che da contrapporre, siano da integrare l'una con l'altra. Da un lato, la disparità di trattamento riservata da Dante alle stelle-virtù (le cardinali e le teologali) non mi sembra solo riconducibile al sostrato biblico, operazione che ridurrebbe entro angusti spazi l'usuale, meticolosa precisione dantesca. Io credo piuttosto che, se il filone ipotetico imbastito finora possiede una qualche valenza, il rimpianto sia limitato proprio alle sole quattro virtù cardinali: sembra giusto osservare che dopo il peccato originale le quattro virtù cardinali non sono *conosciute* dall'uomo allo stesso modo che da Adamo ed Eva, cioè per natura,²³³ ma vengono anch'esse come le teologali donate attraverso la grazia. Questo giustifica anche l'ovvia estensione del *mai* di *Purg.* I 24 agli uomini dopo la venuta di Cristo, e si ricollocherebbe nell'ottica di quella condizione nuova per i redenti in Cristo, rispetto allo stato originario, di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti. È forse per questo, in fondo, che le ninfe si associano se stesse alle stelle di *Purg.* I, ma ne costituiscono in fondo una diversa manifestazione. Che bisogno ci sarebbe

²³⁰ Ivi, pp. 333-334.

²³¹ G. Muresu, *Una questione dantesca: le quattro stelle (Purgatorio I 22-27)*, in "Rassegna della letteratura italiana", s. 9^a, 108, 2004, 2, pp. 381-400: p. 395.

²³² Ivi, p. 396.

²³³ Cfr. anche *Lib. Sent.* II, d. XXIX, c. 2.

stato di introdurre una diversa allegoria (o, se vogliamo, un diverso simbolo) delle virtù cardinali rispetto a quello già presentato in apertura di cantica? A favore di questa lettura gioca anche l'ipotesi, presentata sopra commentando *Par.* VII, di una concezione dantesca della natura prelapsaria bonaventurianamente in sé integra e buona, e non soggetto la cui integrità viene dalla sola sovrapposizione dell'azione della grazia, secondo la visione tommasiana.

Dall'altro lato, mi sembra che la distinzione virtù infuse – virtù acquisite non si possa ignorare. All'epoca di Dante il dibattito attorno alle possibili nature delle virtù morali era sicuramente aperto e lungi dall'essere risolto definitivamente. Dopo secoli di gestazione intellettuale (a partire almeno da Ambrogio, Gerolamo e Agostino), erano stati i maestri parigini nel XII secolo, in particolare Pietro Lombardo e Pietro Cantore, a distinguere due livelli: uno al quale collocare virtù non gratuite e possibili per ogni uomo, e uno al quale riconoscere le virtù che vengono dalla grazia.²³⁴ Si trattava del tentativo di costruire un ponte fra *civitas* cristiana e antichità classica, riconoscendo una moralità naturale ai non cristiani e riconoscendo le virtù sia a livello della natura, regolanti la vita civile, che a livello della grazia. Dal XIII secolo le due tipologie di virtù cominciarono a dividersi decisamente, identificandosi in virtù *acquisite* e virtù *infuse*, e la teologia cominciò a identificare, generalmente, tre livelli: virtù acquisite *tout court*, virtù acquisite e successivamente elevate dalla grazia, e virtù propriamente infuse. Il dibattito fra i maestri (in particolare, come al solito, francescani e domenicani), si incentrò su quali fra questi livelli riconoscere e ammettere nell'esperienza umana.²³⁵ Tommaso, e con lui buona parte della scuola domenicana, si battè per considerare tutti e tre i livelli, discorrendo della necessità di possedere virtù morali con lo stesso oggetto materiale delle acquisite, ma ordinanti queste al fine soprannaturale (il fine proprio di ogni creatura umana), e quindi distinte in base all'oggetto formale.²³⁶ In risposta a Tommaso si schiereranno fra gli altri Enrico di Gand, il quale riserva l'aggettivo *infuse* alle sole virtù teologali e ritiene che le virtù acquisite siano dirette al fine soprannaturale dalla carità, diventando solo in questo modo anche gratuite, e Duns Scoto, per il quale qualsiasi virtù diretta al bene è virtù perfetta: l'unica differenza con le virtù rivolte a Dio è il valore salvifico di queste ultime.

²³⁴ Cfr. I. Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*, Leiden, Brill, 2011, pp. 69-71 e 119ss.

²³⁵ Ivi, pp. 184-186.

²³⁶ Cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles. 3: Problèmes de morale. 2*, Louvain, Abbaye du Mont César; Gembloux, J. Duculot, 1949, pp. 460-469.

Ora, credo che il presentarsi delle ninfe come qualcosa di esterno a Dante, conseguente alla sua immersione, e il loro essere colorate di *purpureo* analogicamente alla carità spinga abbastanza decisamente verso una loro interpretazione come virtù infuse. Ammetto che rimane aperta la soluzione di Enrico di Gand, immaginando che il colore rosso nasconda simbolicamente l'ordinamento soprannaturale operato sulle virtù acquisite dalla carità e ascoltando le parole che esse rivolgono al pellegrino: «pria che Beatrice discendesse al mondo, / fummo ordinate a lei per sue ancelle.» (*Purg.* XXXI 107-108). Non è mio intento qui provare a decifrare le enigmatiche parole delle ninfe, e stabilire se il nome *Beatrice* richiami qui semplicemente la donna fiorentina duecentesca, o trascini con sé il ruolo di “grazia” o “carità divina” che ella pare ricoprire in questo segmento narrativo, e quindi se il *discendesse* si riferisca alla venuta della Grazia con l'Incarnazione o alla nascita di Beatrice. Quello che mi interessa sottolineare è la natura delle virtù qui presentate come *infuse* in seguito al rito dell'immersione nel Lete: natura che risalta tanto più se noi richiamiamo alla mente il fatto che nel primo canto del *Purgatorio* le quattro stelle si riflettono con chiarezza sul viso di Catone, quasi a identificare le virtù possedute dagli antichi pagani come semplice ma deciso riflesso delle virtù morali celestiali.

Lo schema potrebbe essere quindi questo:

- le quattro virtù cardinali furono possedute in modo perfetto, per natura, solo dalla «prima gente»: esse sono rappresentate dalle quattro stelle che rilucono sopra l'Eden;
- gli antichi possedettero un riflesso di queste virtù, come semplici virtù *acquisite* (vedremo più avanti il caso di Rifeo);
- con il Battesimo (o comunque con la liturgia sacramentale) il fedele, precipitato nel peccato originale come tutto il genere umano, può possedere le quattro virtù in maniera analoga ma comunque differente da Adamo ed Eva, cioè per grazia (insieme alle teologali) e non per natura: esse sono rappresentate dalle quattro ninfe.

Questa piccola sintesi apre delle interessanti prospettive sulla considerazione che Dante ha dell'umanità prima di Cristo, e del rapporto fra natura originaria, natura caduta e ruolo dell'Incarnazione e della Grazia. Ma si tratta di prospettive che vorrei esplorare nel capitolo successivo. Per ora basti evidenziare il significato del rito cui viene sottoposto il pellegrino, e il parallelo che si instaura fra questo e il gesto del grifone. Se il secondo infatti è radice del primo, e il primo è in qualche modo il “riaccadere” del secondo (come ha indicato Singleton, Beatrice rappresenterebbe il secondo *adventum* di Cristo); se il primo è l'archetipo, e il secondo il suo correlativo nella storia singolare di Dante; allora la rappresentazione

cristiana del tempo è qui raffigurata nella sua più definitiva complessità: esso infatti non diventa solo lineare, ma assume piuttosto la forma di una spirale, un ripetersi di situazioni simili, aventi la stessa radice (l'Incarnazione e la Redenzione di Cristo) e tendenti al compimento finale del Giudizio universale. Beatrice allora (e tutto, nell'episodio in questione come nel poema, lascia intendere in questo senso) è segno e manifestazione della grazia, una sua vera e propria "incarnazione", e questo è il messaggio che Dante – sotto veste poetica – ha voluto comunicare riguardo al suo amore per la donna fiorentina.²³⁷ Ad essa le virtù cardinali acquisite sono preordinate, e una volta trasformate in (o sostituite da) virtù infuse nel loro congiungimento con la grazia divengono salvifiche, insieme alle tre virtù teologali.²³⁸

«Noi siam qui ninfe e nel ciel siamo stelle;
 pria che Beatrice discendesse al mondo,
 fummo ordinate a lei per sue ancelle.

Merrenti a li occhi suoi; ma nel giocondo
 lume ch'è dentro aguzzeranno i tuoi
 le tre di là, che miran più profondo».

(*Purg.*, XXXI 106-111)

VI. *RECTITUDO VOLUNTATIS*

Prima di concludere il nostro percorso attraverso i canti del Paradiso Terrestre, o forse per tirare definitivamente le fila di un pur provvisorio discorso interpretativo, vorrei compiere un ultimo passo.

Abbiamo trascurato in queste righe, per motivi di spazio e di misura, la prosecuzione della rappresentazione che si sviluppa sotto gli occhi meravigliati di Dante pellegrino.

²³⁷ Sul significato simbolico di Beatrice in questi canti si è soffermato molto Lino Pertile, che in un passaggio del suo discorso scrive: «Mano a mano che si procede, si apre il ventaglio dell'allegoria [della figura di Beatrice] e si moltiplicano le possibili soluzioni. Rimane tuttavia immutato il nucleo centrale da cui tutte le soluzioni s'irradiano: il mistero delle nozze mistiche, l'incontro dell'umano con il divino» (L. Pertile, *La puttana e il gigante*, cit., p. 63). Mi trova meno d'accordo, a motivo delle indicazioni offerte fin qui, la riserva che lo studioso ha riguardo le implicazioni cristologiche di Beatrice: «Beatrice non appare come "figura" di questa vicenda, ma come testimone di essa, cioè come ministra e sacerdotessa di Cristo, e quindi sua *sponsa*, anche poeticamente più vicina alla figura della Vergine che a quella di Cristo. Le invocazioni sono dirette a lei nella misura in cui in lei si incarna e per lei si trasmette la verità della rappresentazione» (p. 69).

²³⁸ È la teologia del XIII secolo ad approfondire l'idea generale che le virtù acquisite, benché non salvifiche, siano comunque preordinate alle virtù salvifiche vere e proprie e all'accoglimento della grazia di Dio (cfr. I. Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, cit., pp. 195-202, e Riccardo di Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 1, q. 3).

Tuttavia, l'ipotesi che il nucleo della prima parte della scena sia la ricostituzione – seppur in nuove forme – della condizione che la *iustitia originalis* garantiva all'essere umano ci spinge, inevitabilmente, a considerare la radice della questione nella mancata conformità della volontà umana a quella divina.

Le basi per una concezione del genere sono rinvenibili nella teologia che abbiamo per molte vie percorso. L'innesto infatti delle innovazioni anselmiane su un terreno come quello delle *Sententiae* fermamente aderente e ancorato a un orizzonte agostiniano, spinse lentamente la teologia duecentesca, come abbiamo visto, a relegare la concupiscenza nell'ambito del *materiale* del peccato originale, attribuendo invece al *formale* (quindi al suo elemento propriamente costitutivo) la destituzione della volontà dalla rettitudine nella quale era stata originariamente creata. E questa è una tendenza che, prendendo le mosse da Alberto Magno, investe senza distinzioni scuola domenicana e scuola francescana. Tommaso ad esempio, domandandosi da parte sua *Utrum originale peccatum sit concupiscentia*, risponde così:

Respondeo dicendum, quod in quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale, et aliquid quasi materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet: sed deordinatio a fine, formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet; unde dicitur, quod conversio ad bonum commutabile, est ibi sicut materiale, et aversio a bono incommutabili, est sicut formale: et hoc contigit ex hoc quod etiam in actu perfectio virtutis ex ordine ad finem est forma actus. Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae.

Unde oportet quod ipsae vires deordinatae, vel deordinatio virium, sint sicut materiale in peccato originali; et ipsa deordinatio a fine siti bi sicut formale. Illa autem pars quae per se nata est coniungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et ideo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est: et hoc est privatio originalis iustitiae.²³⁹

Identificando elemento formale ed elemento materiale tanto nel peccato attuale quanto nel peccato originale, Tommaso riconosce l'elemento formale nella *deordinatio* al fine, cioè nell'allontanamento dalla natura e nella *aversio* dal bene immutabile. Essendo la volontà la

²³⁹ Tommaso, *In II Sent.*, d. XXX, q. 1, a. 3, sol. Cfr. Anche altrove: «carentia originalis iustitiae se habet ex parte voluntatis» (Id., *De malo*, q. 4, a. 2).

parte dell'uomo destinata al congiungimento col fine (destinata anche a trascinarsi dietro tutte le altre facoltà), il formale del peccato originale e la privazione della giustizia originale risiede proprio nella destituzione della volontà dalla propria rettitudine.

Riccardo²⁴⁰ identifica la volontà come sede dell'elemento formale del peccato originale, e questo lo conduce inoltre ad assegnare la connotazione di "colpa" solo a quegli atti che assecondano *volontariamente* il *fomes* della concupiscenza; e allo stesso tempo, discutendo del binomio *concupiscentia-ignorantia* che Ugo di San Vittore aveva individuato come essenza del peccato originale, Riccardo afferma – attingendo alla *Summa Theologiae* – che «concupiscentiae magis convenit ratio peccati, quam ignorantiae», poiché «sicut ordo animae in Deum magis residet penes appetitivam quam cognitivam, ita carentia huius ordinis sive ipsa deordinatio [come tale, caratteristica del peccato originale] magis est per appetitivam quam per cognitivam».²⁴¹ Emerge nell'impostazione di queste parole «il primato nella sfera morale assegnato – in un'ottica decisamente francescana – alla facoltà appetitiva (nel disordine così come nell'ordine)».²⁴²

Tendenza in Riccardo, ma secondo una tendenza propria di tutta la teologia occidentale: «intento di non identificare la concupiscenza costitutiva del peccato originale con l'impulso carnale, bensì con una generica propensione a commettere il male»²⁴³

Porre con chiarezza queste basi è di fondamentale importanza, perché ci permette di spalancare con decisione la strada interpretativa verso le due prosecuzioni della narrazione dantesca.

La prima riguarda i fatti che si svolgono nella mistica processione subito dopo il rinverdirsi della pianta. Beatrice apostrofa con queste parole il suo seguace:

«Però, in pro del mondo che mal vive,
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrive».

(*Purg.* XXXII 103-105)

²⁴⁰ Riccardo, *In II Sent.*, d. XXXI, a. 1, q. 2, 2 e ad 2m.

²⁴¹ Ivi, d. XXX, a. 4, q. 1, ad 4m.

²⁴² L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, cit., p. 194.

²⁴³ Id., *Originale peccatum e concupiscentia*, cit., p. 83.

E Dante, obbedendo al comando (così come la natura dell'uomo purificato dal Battesimo lo spinge a obbedire e assecondare la grazia divina) e accettando così l'investitura profetica,²⁴⁴ si volge verso il carro.

Non scese mai con sì veloce moto
foco di spessa nube, quando piove
da quel confine che più va remoto,
com'io vidi calar l'uccel di Giove
per l'alber giù, rompendo de la scorza,
non che d'i fiori e de le foglie nove;
e ferì 'l carro di tutta sua forza;
ond'el piegò come nave in fortuna,
vinta da l'onda, or da poggia, or da orza.

Poscia vidi avventarsi ne la cuna
del trünfal veiculo una volpe
che d'ogne pasto buon pareva digiuna;
ma, riprendendo lei di laide colpe,
la donna mia la volse in tanta futa
quanto sofferser l'ossa senza polpe.

Poscia per indi ond'era pria venuta,
l'aguglia vidi scender giù ne l'arca
del carro e lasciar lei di sé pennuta;
e qual esce di cuor che si rammarca,
tal voce uscì del cielo e cotal disse:
«O navicella mia, com' mal se' carca!».

(*Purg.* XXXII 109-129)

²⁴⁴ Nel canto XXXII c'è investitura profetica, che fa da parallelo con l'investitura del cielo delle stelle fisse: prova ne sono non solo i frequenti rimandi ad Ezechiele nei due episodi (cfr. per esempio *Purg.* XXIX 100sgg.), ma tre elementi in particolare:

«1. La designazione del viatore all'ufficio missionario chiama in causa sia nel cielo delle stelle fisse che nel paradiso terrestre gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, e in più Adamo, quantunque nel purgatorio solo nominalmente

2. Il conferimento del ministero profetico, venga da Beatrice o da San Pietro, è preceduto da una prova di abilitazione che la prima volta consiste nell'esame di coscienza, nella confessione e nel rito assolutorio dell'immersione nel Leté, la seconda nel "saggio" sulle virtù teologali e nella certificazione di lode da parte del vicario di Cristo.

3. Nell'un caso e nell'altro l'atto assegnativo consegue a una momentanea perdita della vista che il pellegrino subisce per fulgore divino» (M. Aversano, *Il canto XXXII del Purgatorio*, in Id., *La quinta ruota. Studi sulla Commedia*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1988, pp. 149-184: pp. 151-152).

Non possiamo a questo punto sviscerare tutta la profondità lessicale, semantica e immaginifica di questa sequenza, né presumere di poterne esplorare adeguatamente l'allegoria. Ci è sufficiente tuttavia, seguendo le linee principali del commento critico a questo passo e gli aspetti pressochè comuni a tutte le interpretazioni, identificare nell'aquila che distrugge la pianta novella e nella volpe che si avventa sul carro, due avvenimenti storici (la donazione di Costantino? Le eresie?) che successivamente alla morte e resurrezione di Cristo hanno lacerato e mortalmente danneggiato i due pilastri su cui Dio, anche attraverso l'opera di Cristo, aveva edificato l'umanità redenta; e facendo questo hanno implicitamente danneggiato e distrutto anche la stessa natura umana ricostituita nella *iustitia* divina (a somiglianza della primitiva *iustitia originalis*) dalla *gratia* entrata nel mondo con l'Incarnazione. D'altra parte, Dante nella *Monarchia* dichiara esplicitamente che il Monarca deve reggere la totalità dell'umanità con la sua *voluntas una*, «domina et regulatrix omnium aliarum in unum».²⁴⁵

La seconda apertura concettuale riguarda lo svolgimento del viaggio oltre i limiti della terrenalità alla sequela di Beatrice, attraverso i cieli e verso l'Empireo. Congiungere la figura dell'albero al centro della rappresentazione con l'armonizzazione della volontà umana con quella divina ci fa scorgere nel simbolo una sorta di annuncio del tema che verrà celebrato lungo tutto il *Paradiso*, e cioè proprio l'incontro fra due volontà, una ascendente, quella dell'uomo, e una discendente, quella di Dio. Non solo due *volontà* (intese come appetiti razionali), ma due vere e proprie *dilezioni*, due forme di amore, la prima dipendente dalla seconda, che si cercano e che nella libera risposta dell'uomo realizzano la corretta *ordinatio* della creazione verso il suo fine, e la conformità a quest'ultimo. Senza poterci addentrare – anche in questo caso – nei meandri della terza cantica, basterà ricordare che il tema viene espresso mirabilmente nelle parole di Piccarda nel III canto:

²⁴⁵ «[4] Constat igitur quod omne quod est bonum per hoc est bonum, quod in uno consistit.

Et cum concordia, in quantum huiusmodi, sit quoddam bonum, manifestum est ipsam consistere in aliquo uno tanquam in propria radice. [5] Que quidem radix apparebit si natura vel ratio concordie summatur. Est enim concordia uniformis motus plurium voluntatum; in qua quidem ratione apparet unitatem voluntatum, que per uniformem motum datur intelligi, concordie radicem esse vel ipsam concordiam. [...] [8]. ... sic arguatur: omnis concordia dependet ab unitate que est in voluntatibus; genus humanum optime se habens est quedam concordia (nam, sicut unus homo optime se habens et quantum ad animam et quantum ad corpus est concordia quedam, et similiter domus, civitas et regnum, sic totum genus humanum); ergo genus humanum optime se habens ab unitate que est in voluntatibus dependet. [9]. Sed hoc esse non potest nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum, cum mortalium voluntates propter blandas adolescentie delectationes indigeant directivo, ut in ultimis *ad Nicomacum* docet Philosophus. Nec ista una potest esse, nisi sit princeps unus omnium, cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse possit.

[10] Quod si omnes consequentie superiores vere sunt – quod sunt – necesse est ad optime se habere humanum genus esse in mundo monarcham, et per consequens monarchiam ad bene esse mundi» (*Mon.* I XV).

«Ma dimmi: voi che siete qui felici,
disiderate voi più alto loco
per più vedere e per più farvi amici?».

Con quelle altr'ombre pria sorrise un poco;
da indi mi rispuose tanto lieta,
ch'arder pareva d'*amor* nel primo foco:

«Frate, la nostra *volontà* quieta
virtù di carità, che fa *volerne*
sol quel ch'avemo, e d'altro non ci *assetta*.

Se *disiassimo* esser più superne,
foran discordi li nostri *disiri*
dal *voler* di colui che qui ne cerne;

che vedrai non capere in questi giri,
s'essere in *carità* è qui necesse,
e se la sua natura ben rimiri.

Anzi è formale ad esto beato esse
tenersi dentro a la divina *voglia*,
per ch'una fansi nostre *voglie* stesse;
sì che, come noi sem di soglia in soglia
per questo regno, a tutto il regno *piace*
com' a lo re che 'n suo *voler* ne 'nvoglia.

E 'n la sua *volontade* è nostra pace:
ell' è quel mare al qual tutto si move
ciò ch'ella cria o che natura face».

(Par. III 64-87) [corsivi miei]

Quello che ascoltiamo è un tripudio di *desideri* e *disii*, di *voglie* e *volontà*, di *carità* e *piacere*. A seguire questo *exploit* poetico e dottrinale, troveremo: nel canto V l'illustrazione della natura del “movimento ascendente”, cioè l'origine della *libertate* della volontà umana (cfr. Par. V 22); nel canto VI la celebrazione dell'istituzione tramite cui «tutto 'l ciel volle / redur lo mondo a suo modo sereno» (Par. VI 55-56), e unificare – come abbiamo visto – le volontà umane fra loro; nel canto VII il glorioso moto discendente della volontà divina nella contingenza storica, prima attraverso la creazione del mondo e dell'uomo, poi tramite l'Incarnazione e la *satisfactio* portata a termine da Cristo al posto dell'uomo. E, non troppo a

latere, si ricordi che la prospettiva nel canto VII del *Paradiso* è quella della celebrazione di una giusta vendetta a un'altrettanta giusta vendetta, portate entrambe a compimento proprio grazie e attraverso l'Impero. Del resto, sarà Adamo stesso a chiarire la questione a Dante, nel cielo delle Stelle Fisse:

«Or, figliuol mio, non il gustar del legno
fu per sé la cagion di tanto essilio,
ma solamente il trapassar del segno».

(*Par.* XXVI 115-117)

Una spiegazione che, invero, può apparire troppo sintetica ai nostri occhi. Ma bisogna tener conto innanzitutto che la terza cantica nella sua totalità, e fino a questo punto, è dedita a dimostrare in che cosa consista «il *non trapassar del segno*»; in seconda battuta, non trascurabili sono le densità semantiche dei termini impiegati, dal *gustar* che tante sfumature diverse assume nel poema dantesco, alla rima *senbal legno : segno*, che per molti versi ci riporta al travalicamento di Ulisse,²⁴⁶ vero e proprio *alter Dante* del poema. E in ultimo, ricongiungendo con un filo invisibile le espressioni che nel poema ricapitolano il travalicamento del peccato originale, vediamo che si tratta di termini assimilabili all'ambito della volontà. Abbiamo, per esempio, già rilevato la risonanza del termine *soffrire*, impiegato in senso limitativo della *voluntas* sia riguardo al peccato di Eva, la quale «là dove ubidia la terra e 'l cielo, / femmina, sola e pur testé formata, / non sofferse di star sotto alcun velo» (*Purg.* XXIX 22-27), sia riguardo all'errore di Adamo, in significativa congiunzione proprio con «la virtù che vole» (*Par.* VII 25). In questo secondo caso ricordiamo poi la pregnanza del consecutivo termine *freno*, simbolicamente presente nel già citato paragone con Serse nel Paradiso Terrestre, ma termine chiave anche a *Purg.* XVI 94, laddove è usato per indicare la necessità di un re e di una legge per limitare l'errata inclinazione dell'amore umano. Alla luce di queste ricorrenze, il «trapassar del segno» come sostanza effettiva del peccato originale riluce di nuovi significati, potendo intravedere nel *trapassar* un atto di *de-ordinatio* della volontà al fine, volendo travalicare i limiti che permettono alla volontà stessa un pieno congiungimento con la corrispettiva volontà divina. Al contrario, per citare un esempio fra

²⁴⁶ Fra i primi a segnalare possibili contatti tematici fra il discorso di Adamo e Ulisse troviamo N. Borsellino, *Notizie dell'Eden* (*Paradiso XXVI*), in "Lettere Italiane", 41, 1989, 3, pp. 321-333, discorso approfondito, fra gli altri, in S. Valerio, *Lingua, retorica e poetica nel canto XXVI del Paradiso*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", XLIV, n.s., 22, 2003, pp. 83-104.

tanti, di re Salomone, il quale «fu re, che chiese senno / acciò che re sufficiente fosse» (*Par.* XIII 95-96), cioè attenendosi entro i limiti assegnati dalla divina provvidenza, e per questo è celebrato – quasi iperbolicamente, eppure giustamente nell’ambito che stiamo esplorando – come colui rispetto al quale «a veder tanto non surse il secondo» (*Par.* X 114). Un ultimo appunto sull’incontro fra Dante e il primo padre, è volto a sottolineare una particolare lettura del momento precedente al dialogo di Dante con Adamo: il pellegrino infatti, terminato l’esame sulle tre virtù teologali, riacquista grazie a Beatrice la veduta che aveva persa cominciando l’esame sulla carità. Dopo l’accecamento compare alla vista di Dante Adamo sotto forma di *quarto lume* (*Par.* XXVI 81), oltre ai tre apostoli. Giovanni Getto, dal presupposto che l’esame sulle tre virtù non è diretto solo a testare la conoscenza dottrinale di Dante, ma il suo consapevole possesso di esse, afferma che esso costituisce un ritorno alle condizioni originarie dell’uomo quale fu creato, archetipicamente, in Adamo:

Adamo rappresenta la pienezza della natura umana. Si realizza in tal modo, nel passaggio dalla prima alla seconda metà del canto, un incontro della pienezza della grazia fondata nelle tre virtù teologali e della pienezza della natura realizzata in Adamo. Si direbbe anzi che sia la pienezza della grazia a provocare la pienezza della natura, come scrive san Tommaso: «Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat». L’esame vittorioso sulle virtù teologali assume il senso profondo di una specie di rinnovato battesimo, o se si vuole, di presa coscienza totale del proprio battesimo, della sua operante efficacia... [...] E l’incontro con Adamo viene a significare come un ritrovamento, nella redenzione sovranaturale partecipata dal battesimo, della originaria naturale dignità umana. E come nell’esame Dante prende coscienza della sovranaturale realtà del battesimo e cioè del valore dell’uomo in regime di grazia, così nell’incontro con Adamo egli sembra rendersi conto della realtà dell’uomo in regime originario di natura. Dignità naturale del primo Adamo e dignità sovranaturale del secondo Adamo...²⁴⁷

Getto ha intelligentemente individuato nell’incontro con il primo padre il dispiegarsi narrativo dei rapporti fra grazia, natura e sovrannatura; ma a mio avviso la direzione dei versi danteschi è un’altra rispetto a quella prospettata dal critico torinese. A fronte di quanto detto fin qui, è più perspicuo individuare, nel centro del canto, la celebrazione definitiva dello stato dell’uomo in regime di grazia. Abbiamo visto che il battesimo non è inteso da

²⁴⁷ G. Getto, *Il canto XXVI del Paradiso* (Lectura Dantis Scaligera), Firenze, Le Monnier, 1966, pp. 18-19.

Dante, probabilmente, in un mero senso di ritorno all'origine edenica; e inoltre, l'Adamo del poema non è più l'Adamo edenico, qualunque fosse la caratterizzazione e l'eccezionalità del suo stato primigenio, ma il peccatore salvato dal Limbo dalla discesa del Cristo dopo la passione. Così come l'ambiente non è più il giardino dell'Eden, ormai superato (argomento questo che sarà approfondito nel prossimo capitolo), ma è il paradiso vero e proprio, eterno e definitivo. Entrambi, sia il pellegrino che il primo uomo, sono ormai "trascinati" in un ordine ontologico nuovo, quello della grazia, e il possibile richiamo del mito di un'età dell'oro è definitivamente abbandonato e lasciato alle spalle. Il fatto che sia proprio Beatrice a illuminare di luce nuova gli occhi di Dante, permettendogli di vedere di nuovo, è un'ulteriore indicazione che – anche in questo episodio – la figura di Beatrice coincide con la manifestazione storica della grazia, e con il ripresentarsi nella vita di Dante della grazia del Cristo.

VII. SINTESI

Provando a ripercorrere e sintetizzare i passi fatti fino adesso, vediamo che Dante per prima cosa, purgata la facoltà del libero arbitrio, si addentra nella «selva antica», scoprendo un paesaggio, una natura nei quali gli elementi si rapportano l'un l'altro in armonia, o meglio, assecondano volentieri la volontà divina che ha istituito quel luogo *a principio*. Ai suoi occhi appare una donna, Matelda, il cui nome verrà svelato solo più avanti, e simbolo dell'essere umano nella condizione di *iustitia originalis* posseduta dai protoparenti. Dante si trova la strada sbarrata da un fiume, e l'ardente suo desiderio di unirsi con la donna che incarna lo *status innocentiae* perduto dal genere umano è pari all'odio per il corso d'acqua. Ma l'ostacolo è occasione proficua per ricordare la tragica vicenda di Serse re di Persia, «ancora freno a tutti orgogli umani» (*Purg.* XXVIII 72). Non è destino del pellegrino possedere la giustizia originale nella modalità con cui essa venne donata all'alba dell'umanità: Dio ha prestabilito un'altra strada: e prevaricare questo impedimento costituirebbe il ricadere nella *superbia* che caratterizzò il peccato di Adamo ed Eva. Siamo in un'ottica del tutto nuova rispetto a quella dell'antico pensiero classico, ed esplicitata anche da Virgilio *dramatis persona*, che pur nell'inattuabilità tendeva in qualche modo a un ritorno allo stato di felicità primigenio confusamente intuito.

Interpellata da Dante, Matelda svela a Dante gli «intendimenti» dei «sembianti» da lui osservati, spiegando la radice del luogo in cui si trova: esso fu stabilito da Dio come luogo per l'essere umano, in attesa di trasportare quest'ultimo allo stato di beatitudine eterna.

Dante comincia a comprendere ciò che vede, e ciò che ha perduto: «là dove ubidia la terra e 'l cielo» (*Purg.* XXIX 25), dove cioè la natura era di esempio all'uomo che avrebbe dovuto armonizzare la propria volontà con quella divina, Eva «non sofferse» di sottomettersi al monito divino.

Giungiamo quindi, con l'apparire della processione, alle soglie dell'incontro con Beatrice. È oramai indubbio che l'incontro fra Dante e Beatrice nel Paradiso Terrestre stia a rappresentare «una “microstoria” vera che rispecchia quella dei due sacri sposi del Cantico [dei Cantici]» cioè sia analogia di quella misteriosa unione fra Sposo e Sposa che nel libro “salomonico” viene dipinta con tratti profondamente erotici e carnali, e che l'esegesi cristiana ha alternativamente letto come unione fra l'anima umana e il Verbo divino, come vincolo fra Cristo e la sua Chiesa, e anche come legame che con l'Incarnazione si instaura fra Dio e la Vergine Maria.²⁴⁸ Ma potremmo osservare che, come la seconda faccia di una stessa medaglia, il dialogo fra Beatrice e Dante fa emergere una seconda e doppia analogia: quella fra l'esperienza di Dante e la vicenda del primo uomo, Adamo, da un lato, e quella fra la storia particolare di Dante e la storia di ogni essere umano;²⁴⁹ con la precisazione che, per quel che viene descritto e raccontato, si può dire che la prima sia inglobata nella seconda, o – in altri termini – che nella Redenzione dal peccato, in qualche modo, ogni uomo ripercorre e supera la vicenda e la colpa di Adamo.

Così, il filo che viene drammaticamente teso fra la storia del primo uomo e Dante, annodato in particolare nel momento della *confessio* di fronte a Beatrice trova, nell'immediato superamento del fiume Letè, l'esemplificazione allegorica dell'altro avvenimento storico che di questo legame è causa e fattore unificante: la Redenzione compiuta da Cristo con la sua Incarnazione e la sua Passione, raffigurata nell'atto con cui il grifone aggancia il carro su cui avanza Beatrice alla «pianta dispogliata», facendola fiorire nuovamente. Come specificherà la donna beata poco oltre, l'albero nel suo valore storico evidentemente è la pianta della conoscenza del bene e del male di cui i protoparenti presero il frutto, ma *moralmente* va inteso come la «giustizia di Dio». Questo tuttavia non nel senso dell'eterna e immutabile giustizia divina, quanto nel senso della *iustitia originalis* consegnata in dono ad Adamo ed Eva e alla natura umana *tota*, e da essa perduta con la prima

²⁴⁸ Cfr. L. Pertile, *La puttana e il gigante*, cit., pp. 23-42.

²⁴⁹ «Il tema autobiografico è innalzato sul piano esemplare della vita eterna, cosicché l'autore che dice 'io', parlando di sé, adombra il cristiano cui si riferisce il 'noi' sotteso alla *Commedia* fin dal verso iniziale, nel quale Dante associa al suo destino quello di tutti gli uomini del suo tempo e forse di ogni tempo» (G. Cavallini, *Canto XXX*, in *Lectura Dantis Neapolitana. Purgatorio*, a cura di P. Giannantonio, Napoli, Loffredo, 1989, pp. 579-593: p. 580).

trasgressione. Per comprendere quanto avviene nell'Eden dantesco sotto il *velo* dell'allegoria, e nella «narrazion buia» di Beatrice (secondo le sue stesse parole, *Purg.* XXXIII 46), è necessario attendere ancora un poco il prosieguo del poema, nella cantica successiva.

Nel canto VII del *Paradiso* infatti, Beatrice illustrerà all'ormai celeste pellegrino il grande e mirabile disegno divino, per cui la misericordia e la liberalità divine predisposero l'abbassamento di Cristo ad incarnarsi (e a morire) come strumento affinché il genere umano, la cui natura integra era stata menomata dal peccato di Adamo, fosse in grado di rilevarsi da sé.

Da questa concezione della natura umana discende l'ipotesi che attraverso la Grazia, in seguito alla restaurazione compiuta da Cristo, il genere umano pervenga a una condizione solo in parte riconducibile alla primordiale: Matelda infatti, dopo essere stata ardentemente desiderata da Dante, viene in qualche modo “superata” dall'arrivo di Beatrice. È stato evidenziato che una prospettiva che distingua ontologicamente e con decisione i due momenti storici ha corso il rischio, nello sviluppo della storia della teologia, di separare la creaturalità dall'uomo dalla sua relazione con Gesù Cristo, mentre la sintesi di Tommaso riporterebbe il discorso sull'assolutezza del piano divino proprio in Gesù Cristo (visione poi assunta dal magistero con il Concilio di Trento).²⁵⁰ Tuttavia non si può negare che Dante non viva e non dimostri una accesa nostalgia dell'Eden (come dimostra il già ricordato desiderio smodato per Matelda di fronte all'ostacolo del *rivo*), nostalgia nutrita probabilmente anche dalla passione per la classicità, e mancanza di una piena comunione di volontà con Dio; tra l'altro, senza apparenti dilazioni (come nel pensiero di Bonaventura) fra la creazione e la concessione della grazia, o senza distinzioni – nello stato originario – fra natura e grazia: una visione teologicamente abbastanza originale, che abbiamo in parte ricondotto alla visione di Riccardo di Mediavilla (per il suo equilibrio) ma che è ampiamente nutrita di elementi classici, poetici e anche – per altro verso – appartenenti a una certa mistica cistercense e bernardiana. Questa nostalgia comunque viene infine superata e ribaltata dall'avvenimento dell'Incarnazione, la quale in certo modo porta anche a compimento la situazione adamitica dell'uomo. In questo modo la centralità della figura di Cristo non è ridimensionata ma solo riconfigurata.

Così, vediamo la pianta dell'essere umano nella condizione di *iustitia* venire *rinnovellata*, e il percorso del pellegrino divenire pronto per addentrarsi nelle profondità della volta

²⁵⁰ Cfr. G. Marengo, J. Prades López, A. Scola, *La persona umana. Antropologia teologica*, cit., pp. 216-217.

celeste, fino all'Empireo, reggiungendo altezze che nemmeno la condizione primigenia di Adamo ed Eva potè raggiungere nella permanenza nell'Eden. È dovuta a questo la decisa correlazione spaziale fra Gerusalemme (luogo del sacrificio di Cristo e punto di partenza del viaggio dantesco), montagna del Purgatorio ed Eden, correlazione di cui si è parlato in apertura di capitolo: è uno stretto vincolo infatti quello che unisce la Caduta, la Redenzione e la seconda venuta di Cristo nella vita di ogni uomo, in attesa della fine della storia allorquando ogni uomo potrà godere della beatitudine celeste in possesso del proprio corpo glorioso. La storia non è un circolo, ma piuttosto una spirale, che nel momento in cui sembra ricongiungersi su se stessa con il punto di partenza e di origine compie invece un deciso passo in avanti o, meglio, in profondità. Leggiamo a questo proposito le parole di Stefano Prandi, riguardo alla strutturazione fisica e geografica del viaggio dantesco:

La strutturazione del viaggio dantesco si costituisce sulla base di un percorso a spirale attorno ad un asse, che ha come punto paradigmatico d'inizio la croce, come punto reale la selva, prosegue con due punti chiave – Lucifero e la «pianta dispogliata» dell'Eden (che, attraverso il riferimento al mistero della Passione, si fondano sulla commistione della simbologia dell'albero e di quella della croce), e si conclude al «centro» della rosa dei beati nella visione finale... [...] [Il percorso del pellegrino] si costituisce come esatta antitesi di quello di Adamo, e comunque appare fortemente connotato, specialmente nelle prime due cantiche, dalla simbologia pasquale.²⁵¹

E protagonista di questo percorso non è innanzitutto l'intelletto umano, ancora chiuso nella sua finitezza, ma la volontà, condotta già in questa vita a una possibile – per quanto misteriosa e non del tutto completa – unità con la volontà divina, per la quale «cotanto è giusto quanto a lei consuona» (*Par.* XIX 88).

²⁵¹ S. Prandi, *Il diletto legno*, cit., pp. 115-116. Prandi richiama la data iniziale del viaggio, il Venerdì santo 8 aprile 1300, e il fatto che nei momenti decisivi del cammino viene evocato il rito battesimale, in cui il peccato originale e la redenzione da parte di Cristo, con il suo sacrificio, si trovano strettamente uniti.

CAPITOLO 3

PREDESTINAZIONE E GIUSTIZIA, GRAZIA E LIBERTÀ NELLA *COMMEDIA*

È risultato evidente dalla disamina del primo capitolo che un secondo ambito attorno cui si coagulano reiterate citazioni dalle *Sententiae* è la questione del rapporto fra predestinazione e grazia, da un lato, e merito individuale e libero arbitrio dall'altro. I luoghi lombardiani più frequentemente ricordati sono la distinzione XLI del I libro delle *Sententiae* e le distinzioni XXV e XXXII del III libro;¹ i passi danteschi in occasione dei quali si rimanda al testo del *Magister* sono i canti XIX e XX del *Paradiso*, nel cielo di Giove, e il canto XXXII, pochi istanti prima della visione finale.

Ed effettivamente, come nel caso del peccato originale, è giusto rilevare che i testi specialmente deputati a discutere l'annoso problema della predestinazione (e della grazia) erano proprio, nei secoli XII-XIV, i commenti alle *Sententiae*. Si tratta di un problema che riguardo alla *Commedia* si riallaccia senza soluzione di continuità alle linee seguite nel capitolo precedente, e che – per il suo carattere fondante – va ad abbracciare, in qualche modo, l'intera opera.

Il discorso si svolgerà essenzialmente in due parti: la prima dedicata ai commenti dei canti XIX e XX, e alla sorte dei pagani virtuosi; la seconda dedicata ai rapporti fra grazia e libertà (e conseguentemente alla predestinazione) nella *Commedia* (a livello prima dottrinario e poi narrativo) e nella teologia del XIII secolo, cui il poema fa sempre e comunque riferimento, per quanto in maniera assolutamente originale. Nella prima parte le *Sententiae* e i relativi commenti saranno chiamati in causa in misura minore, mentre svolgeranno un ruolo centrale nella seconda parte; quest'ultima si riannoderà, alla fine, anche alle conclusioni provvisorie della prima parte, completandole.

¹ Cfr. ad es. B. Martinelli, *La fede in Cristo. Dante e il problema della salvezza* (Paradiso XIX), in Id., *Dante. L'altro viaggio*, Pisa, Giardini, 2007, pp. 289-319: «[Dante] cerca di determinare – la forma è quella di una *determinatio magistralis*: è, infatti, l'aquila divina che parla – una delle questioni più dibattute tra il XIII e il XIV secolo, sulla scorta soprattutto del III libro, distinzione 25, delle *Sententiae* di Pietro Lombardo, la questione della salvezza di tutti coloro che sono vissuti senza peccato alla sola luce della legge naturale, ma ignorando la venuta di Cristo» (p. 291).

I. IL CIELO DELLA GIUSTIZIA

a. Il canto XIX del *Paradiso*.

Esattamente a metà del canto XVIII Dante è stato trasportato dal cielo di Marte al successivo, quello di Giove, che accoglie la *gioviâl facella* (in senso etimologico), e che lo accoglie dentro un nuovo e maggiore «sfavillar d'amor» (vv. 70-71). Immediatamente, davanti ai suoi occhi le anime si dirigono a intarsiare mediante una scritta luminosa il celebre *incipit* del Libro della Sapienza, «Diligite iustitiam qui iudicatis terram» (*Sap.* I 1). Quindi, radunatesi le luci beate intorno alla sola lettera M finale (rimando abbastanza evidente all'istituto della "monarchia"), alcune di esse si innalzano a formare la testa e il collo di un'aquila al colmo della lettera. Nel ricordo stupefacente di questo spettacolo, Dante *scriba* si lancia in una decisa invettiva diretta alla corruzione nella quale la Chiesa di Roma è sprofondata.

Con deciso stacco narrativo e stilistico, il canto XIX si apre in un'atmosfera sospesa e carica di solennità. L'immagine dell'aquila si staglia dinanzi al pellegrino, manifestando la pienezza del suo godimento celestiale. L'anaforica eco di *parea* all'inizio di ognuna delle prime due terzine insiste sull'importanza del mostrarsi di una visione che, a motivo di questa insistenza, dobbiamo pensare rilevante dal punto di vista del significato allegorico:

Parea dinanzi a me con l'ali aperte
la bella image che nel dolce frui
liete facevan l'anime conserte;
parea ciascuna rubinetto in cui
raggio di sole ardesse sì acceso,
che ne' miei occhi rifrangesse lui.

(*Par.* XIX 1-6)

La seconda terzina infatti riassume in sé, dentro l'immagine che viene a disegnare, la dinamica teologica che sta alla base del cielo in questione. Nel canto precedente, Dante invocando il pianeta Giove stesso («O dolce stella...», *Par.* XVIII 115) affermava di aver realizzato allora «che nostra giustizia / effetto è del ciel che *essa* ingemma» (*Par.* XVIII 116-117). La giustizia umana è dunque effetto del cielo di Giove, secondo la sua capacità di influenza. Allo stesso tempo, però, il pellegrino Dante svelerà di essere a conoscenza che la giustizia del cielo di Giove riflette semplicemente la giustizia divina, la quale invece si

riflette nel cielo abitato dai Troni: «ma non rinuncia a porre il suo quesito perché sa anche che la giustizia divina è conosciuta ugualmente senza velami dagli spiriti del cielo di Giove» e, soprattutto, perché la giustizia divina è radice e misura della giustizia umana, che in essa trova fondamento.² Franco Croce, in un saggio del 1966 in polemica con le letture di Chimenz e di Sanguineti, ha individuato proprio nel nesso fra giustizia naturale e giustizia divina, individuato già nel canto XVIII, il *dubbio* che verrà esposto con estrema gravità nel canto XIX:

Vedendo che l'aquila ha origine divina, Dante nel canto XVIII ha sentito che ogni colpa contro di essa, contro la giustizia naturale, diventa colpa contro Dio, dissacra la Chiesa stessa, ha affermato in qualche modo cioè la necessità della giustizia naturale per la salvezza. [...] Nel canto XVIII aveva visto che la giustizia naturale è voluta dal cielo (è nel cielo da Dio dipinta); è logico che ora sia tentato di pensare che la giustizia naturale da sola possa aprire le porte del cielo.³

Allora, l'immagine delle anime che rilucono come rubini che riflettono i raggi del sole e li conducono a splendere negli occhi di Dante sono facilmente riconducibili alla giustizia divina che, mediante la riflessione nel cielo dei Troni, si riflette quindi nelle anime del cielo di Giove, che hanno vissuto pienamente la virtù della giustizia in terra, ed esse a loro volta riflettono l'influsso di tale giustizia sul pellegrino ancora terrestre Dante.

L'aquila, come è stato variamente notato, ha molteplici valenze, da simbolo del Cristo giudicante a segno dell'Impero a rimando, soprattutto, all'aquila della visione di *Ap.* VIII 13.⁴

Dante implora, al cospetto delle anime giuste, la soluzione a una domanda, a una questione che lo attanaglia ormai da tempo, «quello / dubbio che m'è digiun cotanto vecchio» (*Par.* XIX 32-33), impiegando una formulazione in cui il forte *enjambement*, isolando

² P. Porro, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'aquila e la teodicea dantesca*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, vol. III, *Paradiso*, 2. *Canti XVIII-XXXIII*, cit., pp. 558-593: 561. L'idea è ovviamente ben espressa anche nella *Monarchia*: «ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis» (*Mon.* II II 5).

³ F. Croce, *I canti del cielo di Giove*, in *Miscellanea di studi danteschi. A cura dell'Istituto di Letteratura Italiana dell'Università di Genova*, Genova, Bozzi, 1966, pp. 183-229: pp. 196-197.

⁴ Cfr. G.A. Camerino, «né fu per fantasia già mai compreso...». *Il canto XIX del Paradiso*, in "Critica Letteraria", LXXXVI-LXXXVII, 1995, 1-2, pp. 207-222: 208 e 218.

l'aggettivo dimostrativo, indica la centralità della questione nella vita di Dante.⁵ Il dubbio viene esposto dall'aquila stessa, che legge nella mente divina ogni segreto del pellegrino:

«...ché tu dicevi: “Un uom nasce a la riva
de l'Indo, e quivi non è chi ragioni
di Cristo né chi legga né chi scriva;
e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni.
Muore non battezzato e senza fede:
ov' è questa giustizia che 'l condanna?
Ov' è la colpa sua, se ei non crede?”».

(*Par.* XIX 70-78)

La domanda non verte soltanto sulla possibile salvezza degli infedeli, ma è acceso, nel poema, a una vera e propria teodicea, come ha fatto notare Pasquale Porro: «il modo [cioè] in cui Dante, al pari dei teologi a lui contemporanei, si sforza di mantenere il carattere selettivo e restrittivo delle condizioni della salvezza e allo stesso tempo di sottrarre l'operato divino a qualsiasi accusa di iniquità»,⁶ tentativo che impegnò, in gran parte, i commentatori delle *Sentenze*.

L'espressione verbale del dubbio dantesco, nella voce composita dell'aquila, è incastonata dentro due grandi premesse, riassumibili così: in prima battuta, il mistero della mente divina non può essere penetrato da nessuna vista creata (vv. 40-69); tanto meno, in secondo luogo, può la ragione umana «giudicar di lungi mille miglia / con la veduta corta d'una spanna» (vv. 80-81), secondo l'apostrofe dell'aquila a Dante improntata sulle parole di san Paolo in *Rom.* IX 20. La giustizia divina non può essere sondata da nessuna facoltà umana, ma piuttosto «cotanto è giusto quanto a lei consuona» (v. 88).

⁵ «A dire l'intensità del suo desiderio, Dante dà alla sua richiesta una forza che l'espressione tradisce e che le metafore della fame del cibo interpretano con rilevata evidenza. In terra alla fame di sapere ciò che bisogna egli non ha trovato un cibo soddisfacente; la risposta è dunque da cercare nel regno della suprema verità, nel regno del compimento di ogni desiderio umano» (L. Scorrano, *Nel dolce frui (Il canto XIX del Paradiso)*, in *Una vita per la letteratura. A Mario Marti. Colleghi ed amici per i suoi cento anni*, a cura di M. Spedicato e M. Leone, Lecce, Grifo, 2014, pp. 341-355: p. 345).

⁶ P. Porro, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio*, cit., p. 558.

Una tale digressione, modellata esemplarmente sulla struttura della *quaestio disputata* scolastica,⁷ ci riporta ancora alle *Sententiae* e al loro ambito di fruizione e di commento, con l'esposizione di una tesi, della tesi opposta e della *determinatio magistralis* da parte dell'aquila. In apertura dell'ultima sezione del canto, interamente occupata dalla voce dell'aquila, viene ribadito quindi il pilastro di qualsiasi posizione ortodossa:

«A questo regno
non salì mai chi non credette 'n Cristo,
né pria né poi ch'el si chiavasse al legno».

(*Par.* XIX 103-105)

Immediato è però un nota bene, aperto da un perentorio *Ma* e occasione di grave e articolata accusa ai re e monarchi, pur cristiani (da Alberto d'Austria a Federico II di Sicilia), che nel loro esercizio di governo si distanziano dalla giustizia, o agiscono secondo modalità decisamente contrarie ad essa; nel Giudizio Universale saranno giudicati con più severità di quanto non accadrà all'Etiopio dell'esempio dantesco:

«Ma vedi: molti gridan “Cristo, Cristo!”,
che saranno in giudicio assai men prope
a lui, che tal che non conosce Cristo;
e tai Cristian dannerà l'Etiòpe,
quando si partiranno i due collegi,
l'uno in eterno ricco e l'altro inòpe.
Che poran dir li Perse a' vostri regi,
come vedranno quel volume aperto
nel qual si scrivon tutti suoi dispregi?»

(*Par.* XIX 106-114)

Dante intende qui stabilire con chiarezza che non si tratta di questioni formali, e che la fede in Cristo non può essere considerata un mero presupposto, da ignorare poi lungo il cammino della vita. Così, pronunciandosi sulla scia delle parole di Cristo stesso in *Mt.* VII

⁷ Cfr. B. Martinelli, *La fede in Cristo*, cit., p. 298. Una analisi strutturale del discorso dell'aquila (divisibile in *exordium*, *partitio*, *narratio*, *confirmatio*, *replicatio* e *conclusio*) è offerta da R. Scrivano nel suo *Paradiso XIX*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", n.s., 6, 1995, pp. 29-46.

21 e XII 41, l'aquila arriva a ipotizzare che chi non ha conosciuto Cristo e creduto in lui possa condannare chi ha posto un'adesione del tutto esteriore, vivendo poi come se questa non avesse alcuna incidenza morale concreta. Così l'ipotesico Etiope condannerà il falso cristiano, e i Persiani avranno la possibilità di leggere nel volume divino tutte le meschinità dei re supposti cristiani. Da questo punto di vista, i versi 104 e 108 instaurano una dinamica profonda fra i verbi *credere* (in Cristo) e *conoscere* (Cristo), decretando che il secondo non per forza implica il primo, e il primo non ha come sola condizione il secondo, inteso nel suo significato più esplicito. In questo senso, l'apposizione dell'aggettivo *pío* a fianco di *giusto* non è superflua: Dante aveva già ricordato (nell'*Ep.* v, 7) che la giustizia che discende da Dio e che si incarna nella figura dell'imperatore è connotata di *pietas*, «da intendere etimologicamente come sentimento religioso che non può essere mai disgiunto nell'amministrazione della giustizia dalla consapevolezza che ogni legge terrena deve essere conformata alla volontà di Dio». ⁸ È una questione su cui ritorneremo.

b. Il canto XX del *Paradiso*.

Se il canto XIX sembra chiudere la questione attorno al dubbio sollevato da Dante, schiudendo ancora una volta all'intelligenza del pellegrino l'abissale profondità e insondabilità della mente divina, il canto successivo sembra invece avventurarsi in una possibile indagine razionale. Infatti, nella rassegna delle anime più elevate fra quelle che si presentano a Dante in questo cielo, si trovano due casi che appaiono come testimonianza riguardo al dilemma appena discusso, e generano una spiegazione che va proprio a scandagliare la profondità dell'eterno consiglio divino, come una concessione all'interrogare di Dante.

In apertura del canto, terminata la rampogna contro i monarchi ingiusti, il segno divino manifesta nuovamente la propria natura composita e plurale, nel momento in cui – tacendo la sua voce unica – le anime che lo compongono cominciano a cantare diversi canti che la memoria di Dante non ha potuto ritenere, e ad ardere di dolce amore. Tutta la sequenza è un trionfo sensitivo, un'intersezione fra splendore visivo e armonia uditiva. Nell'esclamazione dell'*auctor*,

O dolce amor che di riso t'ammanti,

⁸ G.A. Camerino, «*né fu per fantasia già mai compreso...*», cit., p. 212. Cfr. l'articolo anche per la citazione dell'*Ep.* v e per alcuni passi della *Monarchia* paralleli ai concetti espressi in *Par.* XIX.

quanto parevi ardente in que' flaili,
ch'avieno spirto sol di pensier santi!

(Par. XX 13-15)

i versi «sembrano preparare, in un clima di gioioso rapimento, a nuovi prodigi, e nei quali la stessa incertezza interpretativa che presenta la parola-cardine della terzina, *flaili* – che potrebbe derivare tanto dal francese *flavel* (flauto) o dal francese arcaico *flael* (fiaccola) – sembra accordarsi, con la trascolorante alternanza-osmosi propria dell'intero canto, fra dimensione musicale e dimensione visiva».⁹

Una volta che le anime tacciono, altri suoni sostituiscono quello del canto:

...udir mi parve un mormorar di fiume
che scende chiaro giù di pietra in pietra,
mostrando l'ubertà del suo cacume.

E come suono al collo de la cetra
prende sua forma, e sì com' al pertugio
de la sampogna vento che penètra,
così, rimosso d'aspettare indugio,
quel mormorar de l'aguglia salissi
su per lo collo, come fosse bugio.

Fecesi voce quivi, e quindi uscissi
per lo suo becco in forma di parole,
quali aspettava il core ov' io le scrissi.

(Par. XX 19-30)

La compenetrazione fra le due dimensioni sensoriali, visiva e uditiva, prosegue nella penna dantesca in maniera mirabile: la metafora del fiume, presentata per introdurre il paragone fra il gorgoglio dell'aquila e il rumore di un piccolo fiume, introduce l'immagine nitida di un *mormorar* che «scende *chiaro* giù di pietra in pietra / *mostrando* l'ubertà del suo cacume». E se il (medesimo) *mormorar* dell'aquila è paragonato al suono prima di una cetra e poi di una zampogna, di questo suono ci viene tuttavia presentato il moto fisico, e il percorso attraverso il collo dell'aquila del suono che visivamente esce dal becco amplifica

⁹ A. Frattini, *Il canto XX del «Paradiso»*, in *Paradiso. Letture degli anni 1979-'81 tenute nella Casa di Dante in Roma*, a cura di S. Zennaro, Roma, Bonacci, 1989, pp. 527-552: p. 530.

l'attesa del cuore di Dante, il quale le annota dentro di sé. Giungiamo così ad avere quattro similitudini in appena ventisette versi,

...accumulo figurale [che] dipende dal carattere complesso o insolito della scena rappresentata: Dante individua qui il momento in cui la voce prende forma nel collo di un'aquila che è insieme simbolo e realtà, per poi tradursi in parole perfettamente chiare, anzi definitive nei loro calchi su modelli testuali biblici e scolastici.¹⁰

È sicuramente una delle scene più solenni del poema. E la voce del simbolo divino che prima sommessa e poi più chiara esce dal becco dell'immagine dell'aquila sembra voler sottolineare il valore profetico di quanto verrà detto, in quanto proveniente direttamente dall'eternità stessa di Dio.

L'aquila invita Dante a riguardare *fiso* nel suo occhio (la parte di essa che ha la capacità di fissare dritto nel sole, con tutte le valenze allegoriche che questo particolare comporta), dove sono radunate le anime che, fra i giusti, godono del più alto grado di beatitudine. Comincia qui una delle sezioni centrali del canto, la rassegna dei principi giusti; i quali tuttavia, come la critica ha più volte notato, non sono ricordati per atti di governo particolari, ma per «atti di devozione, umiltà, pietà».¹¹

La scelta dei sei governanti è compiuta secondo un'accurata simmetria. Innanzitutto,

i sei principi giusti che formano la parte più nobile dell'aquila, l'occhio, [...] si distribuiscono in misura uguale fra principi che vissero prima di Cristo (David, Rifeo, Ezechia) e principi che vissero dopo Cristo (Traiano, Costantino, Guglielmo II); ciò che crea una linea di separazione ideale fra i due gruppi. A segnare il confine sta l'evento capitale nella storia dell'uomo: l'Incarnazione di Cristo. [...] Di qui la giustificazione ideologica del rinvenimento, in due punti identici dei canti XIX e XX (ai vv. 103-105), dell'allusione alla fede nella Passione di Cristo, inizio necessario della reintegrazione umana nella condizione divina.¹²

¹⁰ L. Serianni, *Canto XX. Il mistero della giustizia divina*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. III, *Paradiso*, 2, cit., pp. 594-615: p. 600.

¹¹ A.M. Chiavacci Leonardi, *La salvezza degli infedeli. Il canto XX del Paradiso*, in «Regnum celorum *violenza pate*». *Dante e la salvezza dell'umanità*, a cura di G. Cannavò, Montella (Avellino), Accademia Vivarium Novum, 2002, pp. 193-203: p. 197.

¹² M. Picone, *Canto XX*, in *Lectura Dantis Turicensis. Vol 3. Paradiso*, a cura di G. Güntert e M. Picone, pp. 307-324: p. 308.

Ma troviamo anche che essi sono divisibili a due a due: due principi appartenenti alla storia biblica; due alla storia dell'Impero Romano; due ancora alla storia dell'Impero cristiano. Al centro di queste ideali suddivisioni, e proprio che fanno perno intorno all'avvenimento dell'Incarnazione, stanno i due nomi che a Dante creano più scandalo, e che per l'appunto costituiscono un sottilissimo legame col canto precedente, in merito alla sorte riservata agli esclusi dalla fede: i due pagani, Rifeo e Traiano. Proprio la loro presenza sarà la causa del discorso che occuperà l'ultima grande sezione del canto XX.

Il primo a essere presentato è re Davide, che è pupilla dell'occhio dell'aquila:

«Colui che luce in mezzo per pupilla,
fu il cantor de lo Spirito Santo,
che l'arca traslatò di villa in villa:
ora conosce il merto del suo canto,
in quanto effetto fu del suo consiglio,
per lo remunerar ch'è altrettanto».

(Par. XX 37-42)

Il re ebraico non viene ricordato come uomo di governo, ma come poeta innanzitutto, il cui canto, effetto del suo libero volere, gli ha procurato qui in Paradiso merito, diventando così misura della sua beatitudine; insieme a ciò, è ricordato il trasporto dell'arca dell'alleanza fino a Gerusalemme (2Sam. VI 1-12).

La sezione dedicata a Davide annuncia la struttura che ritornerà, sempre uguale, per tutti gli altri cinque principi, che formano il ciglio dell'occhio: due terzine, la prima che connota l'azione o le azioni terrene del personaggio che gli sono valse la ricompensa eterna, e la seconda che spiega come egli contempi dalla prospettiva dell'eternità la sua sorte e il valore del suo gesto. Inoltre, la scelta stessa dei tempi verbali, come è stato notato, introduce a livello linguistico il passaggio dalla dimensione terrena a quella ultraterrena: «la seconda terzina esordisce con un'anafora ribadita per sei volte (“ora conosce”): ai passati remoti relativi alle vicende terrene, puntuali e senza più rapporto col presente (“fu il cantor”, “consolò”, “morte indugiò”, ecc.), subentra un presente acronico, riferito alla dimensione dell'eternità». ¹³ Infine, va notato che quattro personaggi non vengono nominati

¹³ L. Serianni, *Canto XX. Il mistero della giustizia divina*, cit., p. 603.

direttamente, ma introdotti da una perifrasi; mentre solo degli ultimi due abbiamo il nome esplicitato, Guglielmo e Rifeo; e per la parte dedicata a quest'ultimo, un'ulteriore eccezione è la prima terzina, occupata da una domanda e attraversata da un sentimento di profonda sorpresa, a sottolineare la novità della presenza dell'anima in Paradiso.

Il secondo personaggio della rassegna, e il primo del ciglio dell'aquila, è l'imperatore Traiano, il quale governò al momento della massima espansione dell'Impero e che, tuttavia, è qui ricordato non per atti di governo, bensì per l'atto di pietà verso una vedova che chiedeva giustizia del figlio:

«Dei cinque che mi fan cerchio per ciglio,
colui che più al becco mi s'accosta,
la vedovella consolò del figlio:
ora conosce quanto caro costa
non seguir Cristo, per l'esperienza
di questa dolce vita e de l'opposta».

(Par. XX 43-48)

Dante pare qui seguire qui l'antica leggenda secondo cui papa Gregorio Magno, essendo venuto a conoscenza (poco meno di cinque secoli dopo) dell'atto di pietà dell'imperatore, il quale aveva ritardato la partenza per la guerra per rendere giustizia alla donna, avrebbe resuscitato l'anima di Traiano dall'Inferno stesso, dandogli l'opportunità di convertirsi e concedendogli così l'occasione di guadagnarsi la ricompensa eterna.¹⁴ L'aspetto notevole di queste terzine è il fatto che la seconda non sembra avere relazione con la prima: certamente la salvezza del pagano ha un qualche legame con il suo atto di giustizia, ma l'«ora conosce» che segue non chiarifica il possibile valore eterno di un atto terreno, come invece accade per gli altri (eccetto Rifeo). Anzi, il valore del suo atto personale è messo in ombra dal successivo «non seguir Cristo», espressione che sintetizza la vita terrena di Traiano e che inevitabilmente riguarda anche il momento della vita concernente l'episodio della vedova: riandiamo così di nuovo al problema del canto precedente. Su questo torneremo.

¹⁴ Per una disamina dell'itinerario e delle modificazioni della leggenda negli anni, cfr. M.L. Colish, *The virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, cap. XVII di Ead., *The Fathers and beyond. Church Fathers between Ancient and Medieval thought*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008, pp. 1-40: in particolare le pp. 5-21. La leggenda, risalente all'VIII sec. d.C. e attribuibile a un anonimo monaco di Whitby, è rinvenibile nella versione presentata da Dante per la prima volta nel *Sic et non* di Abelardo, nel quale l'anima non viene trasferita direttamente in Paradiso per via delle preghiere di Gregorio, ma queste ultime resuscitano l'imperatore permettendogli di esercitare da sé la propria conversione.

Subentra quindi, nell'elencazione, Ezechia, re di Giuda al tempo del profeta Isaia, il quale, secondo il racconto biblico, sulla soglia della morte per malattia ottenne, attraverso suppliche, altri quindici anni di vita. (cfr. *4Re* XX 1-11 e *Is.* XXXVIII 1-20). Egli conosce ora che ciò che lo salvò, la dilazione ottenuta (da «odierno» a «crastino») non fu un mutamento del giudizio divino di fronte alle sue preghiere, ma la soddisfazione che un atto d'amore (come quello della sua preghiera) produce rispetto alla colpa e alla pena. È un principio già richiamato e in qualche modo spiegato da Virgilio a *Purg.* VI 28-42.

«E quel che segue in la circonferenza
di che ragiono, per l'arco superno,
morte indugiò per vera penitenza:
ora conosce che 'l giudizio eterno
non si trasmuta, quando degno preco
fa crastino là giù de l'odierno».

(*Par.* XX 49-54)

Vale la pena serbare a mente che Ezechia è un grande, nascosto protagonista del canto I dell'*Inferno*, laddove il celebre *incipit* «Nel mezzo del cammin di nostra vita» riecheggia proprio le parole del re di Giuda «In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi» (*Is.* XXXVIII 10), riferite alla malattia che lo sta conducendo alla morte. È il secondo rimando all'inizio del viaggio dantesco, se teniamo presente che il *miserere* esclamato da Dante all'apparire di Virgilio è – risulta ridondante ricordarlo – eco del «Miserere mei» del salmo 50, il cui autore Davide abbiamo incontrato pochi versi or sono nel canto paradisiaco.

Viene indicato e nominato quindi Costantino, colui che trasferì la capitale dell'Impero a Bisanzio («si fece greco») e consegnò la sovranità temporale sulla città di Roma al papa («per cedere al pastor»): si tratta della notissima (e falsa) “donazione di Costantino”, altre volte deplorata nel poema¹⁵ e considerata illegittima da Dante stesso.¹⁶

«L'altro che segue, con le leggi e meco,
sotto buona intenzion che fé mal frutto,
per cedere al pastor si fece greco:
ora conosce come il mal dedutto

¹⁵ Cfr. *Inf.* XIX 115-117 e *Purg.* XXXII 124-129.

¹⁶ Cfr. *Mon.* II XI 8.

dal suo bene operar non li è nocivo,
avvegna che sia 'l mondo indi distrutto».

(Par. XX 55-60)

Costantino conosce ora che il suo «bene operar», cioè il suo agire secondo buona intenzione, non è *nocivo* alla sua sorte eterna nonostante il male che ne è scaturito e nonostante esso sia stato causa della devastazione della società.¹⁷

La successiva anima giusta è la prima ad esser nominata esplicitamente, ed è quella di Guglielmo II d'Altavilla il Buono, re di Sicilia, rimpianto (*plora*) dalla sua terra che ora soffre (*piagne*) la presenza di Federico II d'Aragona e Carlo II d'Angiò. Ora Guglielmo conosce come Dio si innamori del re che governa con giustizia, ed egli stesso diventa esempio e testimonianza di ciò attraverso il fulgore di cui sfavilla (proporzionato a gioia e godimento dei beati). È l'unica fra le sei anime esplicitamente salvata e ricompensata per la sua giustizia nell'azione di governo:

«E quel che vedi ne l'arco declivo,
Guiglielmo fu, cui quella terra plora
che piagne Carlo e Federigo vivo:
ora conosce come s'innamora
lo ciel del giusto rege, e al sembante
del suo fulgore il fa vedere ancora».

(Par. XX 61-66)

L'ultima anima, «la quinta de le luci sante», è quella che determina un vero e proprio sconvolgimento all'interno del canto, introdotta per l'appunto da un'interrogativa quasi provocatrice dell'aquila. Ella l'anima di Rifeo, compagno di Enea presentato da Virgilio a *Aen.* II 339, 394 e 426-428: definito «iustissimus unus», cade di fronte all'enorme flusso dei nemici, poiché «dis aliter visum».¹⁸ Dante ribalta qui la sentenza virgiliana: Rifeo ora

¹⁷ «Come in tutto il poema, la profonda coscienza morale di Dante guarda sempre all'intenzione del cuore, nota soltanto a Dio, anche contro ogni apparenza. In questo caso specifico, se si pensa a quanto appassionatamente egli denunci altrove quella donazione, [...] tale presa di posizione, con la tragica concessiva posta al terzo verso, appare forse nella sua forma più clamorosa» (A.M. Chiavacci, commento a *Paradiso* XX 58-59).

¹⁸ Vd. G. Padoan, *Rifeo*, in *ED*.

conosce molto addentro la divina grazia, molto di più di quanto non ne conosca il mondo terreno, benché anch'egli non possa giungere al fondo del mistero di Dio:

«Chi crederebbe giù nel mondo errante
che Rifeo Troiano in questo tondo
fosse la quinta de le luci sante?

Ora conosce assai di quel che 'l mondo
veder non può de la divina grazia,
ben che sua vista non discerna il fondo».

(*Par. XX 69-72*)

Terminata la gloriosa rassegna dei principi giusti, l'aquila, correlativo figurativo dell'impronta sulla terra del divino piacere, cioè immagine della giustizia che sulla terra è orma della divina volontà,¹⁹ appare come l'allodola che vola libera per l'aria e che, dopo aver cantato, tace soddisfatta della sua opera. Essa è quasi in attesa di vedere che effetto sortiranno le sue parole e gli esempi presentati sul pellegrino Dante. Ed egli infatti sente il dubbio che già gli è nato nella mente, e che è comunque visibile da parte delle anime beate come osservato dietro a un vetro, spingere fisicamente le parole fuori dalla bocca, parole di sorpresa e stupore:

E avvegna ch'io fossi al dubbiar mio
lì quasi vetro a lo color ch'el veste,
tempo aspettar tacendo non patio,
ma de la bocca, «Che cose son queste?»,
mi pinse con la forza del suo peso:
per ch'io di coruscar vidi gran feste.

(*Par. XX 79-84*)

L'aquila intende che Dante crede quanto gli è stato mostrato, ma non capisce la modalità con cui ciò, la salvezza di Rifeo, possa essere avvenuto. Ha appreso il nome della cosa, ma non ne ha scolasticamente appresa la *quiditate*, per cui necessita di qualcuno che gliela renda manifesta. Comincia qui la sezione finale del canto, un lungo discorso volto a spiegare la presenza di Rifeo e Traiano nel paradiso. Michelangelo Picone, oltre ad avere

¹⁹ Cfr. *Mon. II II 5*.

sottolineato il numero estremamente ridotto di versi del canto dedicati alla diegesi (52 su 148, dei quali più della metà impiegata per similitudini), ha accuratamente mostrato la struttura chiastica che il canto XIX e il canto XX vanno a formare:

Mentre il primo discorso dell'aquila nel canto XIX svolge la questione dell'imperscrutabilità della giustizia divina, troppo profonda perché possa essere sondata dall'uomo; il secondo discorso del canto XX presenta due casi concreti di tale giustizia, casi che si realizzano in modo assolutamente impenetrabile dalla ragione umana. E mentre il secondo discorso del canto XIX coglie gli effetti tragici dell'ira divina che si abatterà nel giorno del Giudizio sui principi cristiani indegni, il primo discorso del canto XX contempla gli effetti positivi della misericordia divina, gli *exempla* ebraici, romani e cristiani di giustizia.²⁰

L'unico aspetto su cui vorrei intervenire del passo appena riportato è il parallelismo fra l'affermata insondabilità della giustizia divina nel primo discorso dell'aquila, e i due casi del secondo discorso del canto XX: per quanto sia vero che essi appaiono di "scandalo" alla ragione umana, nondimeno non parlerei di assoluta impenetrabilità, nella misura in cui proprio questo discorso si propone di *promere* la *quiditate* di ciò che il pellegrino ha appena contemplato. Come si è detto poco sopra, il canto XX è un tentativo di scandaglio del misterioso consiglio divino.²¹ Non solo, è di estremo interesse mettere in evidenza un vertiginoso rivolgimento su se stesso del discorso intellettuale dell'aquila, che Dante dispiega magistralmente e che permette di mantenere insieme i due poli di quella che è una vera e propria antinomia: l'ineffabilità del giudizio divino da un lato, e la sua possibilità di essere compreso dall'altro.

In apertura della sua spiegazione infatti, l'aquila pronuncia solennemente il principio cardine su cui si fonda tutta la teologia della salvezza, così come attraversa il poema dantesco:

²⁰ M. Picone, *Canto XX*, cit., p. 321. Il critico approfondisce la questione rilevando la fitta trama di figure retoriche che intercorre e si ripresenta fra i due canti.

²¹ «Il nuovo intervento dell'Aquila si apre con un'inaspettata, un po' tecnica premessa, che rimanda all'epistemologia aristotelica degli *Analitici secondi* (soprattutto II, 0), e in particolare alla distinzione – così come si era consolidata nella tradizione interpretativa scolastica – tra *quid nominis* e *quid rei*, cioè tra la definizione nominale e la definizione reale di qualcosa: se la prima può spesso risultare più facilmente accessibile, in quanto si può trarre dalle sole proprietà accidentali della cosa e si limita a stabilire un rapporto tra il segno linguistico e la cosa stessa, la seconda richiede invece un'adeguata spiegazione da parte di chi conosce l'essenza della cosa in questione» (P. Porro, «O *predestinazion*, quanto remota è la radice tua». *Il canto XX del Paradiso*, cit., p. 99)

«*Regnum celorum* violenza pate
da caldo amore e da viva speranza,
che vince la divina volontate:
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
ma vince lei perché vuole esser vinta,
e, vinta, vince con sua beninanza».

(*Par.* XX 94-99)

Il regno dei cieli soffre violenza, secondo le parole di Cristo stesso in *Mt.* XI 12: una violenza esercitata dall'amore e dalla speranza dell'uomo, i quali vincono la volontà divina medesima; ma questo avviene non come accade fra gli uomini, dove il più forte vince sul più debole per forza di sopraffazione, bensì perché la volontà divina desidera ella stessa esser vinta, e così si trasforma – in quel momento stesso – in vincitrice, per la sua benignità infinita. È un passo in cui

L'attacco s'innesta sul latino evangelico, cui rispondono, in un singolare intreccio di echi plurilinguistici, anche due provenzalismi (il verbo *sobranza* [...] e il sostantivo *beninanza*), [...] [e nel quale] si pone come una cerniera tra la parte che precede e la seguente, costituendo la base giustificativa della salvezza dei due pagani, al punto d'intersezione tra libero moto di riscatto, sostanziato da «caldo amore», «viva speranza» nelle umane creature, e infinita misericordia del padre celeste.²²

I versi appena citati fanno il paio con il già citato passo del canto precedente, nel quale si descrive la natura della giustizia in senso lato:

«La prima volontà, ch'è da sé buona,
da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona:
nullo creato bene a sé la tira,
ma essa, radiando, lui cagiona»

(*Par.* XIX 86-90)

²² A. Frattini, *Il canto XX del «Paradiso»*, cit., p. 541.

La premessa che queste parole vogliono chiarire è l'ammonimento al voler comprendere l'inesplorabilità di ciò che appartiene esclusivamente al divino. L'unica unità di misura per la giustizia (anche umana) è la volontà divina.²³ Esse potrebbero suonare come la chiusura di una pietra tombale su ogni possibilità di comprensione da parte dell'uomo, e spostare tutto il discorso sul piano di una misteriosa irrazionalità divina; e tutto lo sforzo di spiegazione del canto XX sarebbe un tentativo contraddittorio in questo senso, o per lo meno una strana, inaspettata e indecifrabile apertura.²⁴ È la domanda che si pongono da sempre quanti si avvicinano a interpretare il canto XIX: c'è una risposta effettiva da parte dell'aquila alla domanda di Dante? O il dubbio del pellegrino è ricollocato semplicemente nell'intimità incomprensibile, da parte dell'uomo, del giudizio divino?²⁵ In realtà, e qui sta il rivolgimento che forse non si è ancora sottolineato chiaramente fra gli studi danteschi, proprio il principio stabilito nel canto XIX, cioè la giustizia che consiste in una libera conformità e adesione alla volontà divina, principio che potrebbe sfociare in una rinuncia a intendere i motivi della sorte delle anime salvate, diventa il criterio per cui a queste ultime è stata concessa la beatitudine. Paradossalmente, le anime il cui giudizio dovrebbe essere incomprensibile agli occhi del *viator* e di ogni uomo divengono esse stesse *exempla* del cardine attorno cui si struttura e si esprime la (comunque, e ultimamente tale) insondabilità del giudizio divino.

²³ Nel canto XX «accanto al recupero [della giustizia naturale], c'è una più vasta conciliazione, un più grandioso riferimento dei vari meriti umani alla Divinità in cui essi trovano la loro prima realtà e la loro vera giustificazione, a quell Dio, come Dante dirà più sotto, "al cui disio Ciascuna cosa qual ella è diventa"» (F. Croce, *I canti del cielo di Giove*, cit., p. 213).

²⁴ «Whereas in canto XIX Dante's question does not, on the whole, seem to be allowed, in canto XX it rather suddenly becomes admissible» (K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, cit., p. 152). Ma vedi anche la chiave di lettura usata da Vittorio Russo: «Il dissidio tra fede e ragione, che sostanzia il dubbio di Dante, non ha soluzione razionalmente accettabile, fa parte delle componenti drammatiche con cui ogni cristiano vive la sua fede. E tuttavia Dante tenta le vie di una soluzione diversa, muovendosi con accortezza, e insieme avventurandosi, sul terreno minato dell'ortodossia teologica. Imperscrutabile è la giustizia divina; ma Dio è anche misericordia, e la misericordia di Dio è altrettanto imperscrutabile. E appellandosi, appunto, al concetto pienamente ortodosso della grazia gratuita di Dio osa avanzare interpretazioni spesso arrischiate e personali» (V. Russo, *Paradiso XIX: similis fictio numquam facta fuit per aliquem poetam*, in "Dante Studies", CI, 1983, pp. 87-110: p. 98).

²⁵ È l'impostazione con cui si apre la lettura di Mowbray Allan sui due canti in analisi: «The organization of the Eagle's utterance (not to beg the question) in *Paradiso* XIX-XX is radically problematic: we know where its answer to the Pilgrim's question about pagans begins, but do we know where it ends? [...] We have been readier to find in the Eagle's words a poetic statement of the ineffability of God's ways than an answer accessible to human intellect, being perhaps intimidated by the "anti-humanism" of the Eagle's opening (*Par.* XIX, 40-99) and concluding (*Par.* XX, 130-138) assertions: that the justice of God's predestination of souls is above human judgment» (M. Allan, *Much virtue in Ma: Paradiso XIX, 106, and St. Thomas's Sed contra*, in "Dante Studies", CXI, 1993, pp. 195-211: pp. 195-196). Ma su questa strada anche Martinelli, quando afferma che la domanda di Dante pare essere debitrice di quella di Giobbe, e che «Dante ha trasformato un'ardua questione scolastica in un episodio di alta drammaticità, mettendo in campo, come Giobbe, la domanda sulla natura della giustizia divina, I cui disegni si sottraggono all'intendimento umano» (B. Martinelli, *La fede in Cristo*, cit., p. 301).

Non dev'essere ragione di sorpresa il fatto che Dante introduca, con maggiore insistenza qui che altrove nella terza cantica, il motivo della mutua comunione delle volontà, delle anime beate tra loro²⁶ e dei beati con Dio. La virtù della giustizia, infatti, è quella fra le virtù cardinali che nel corso dei secoli è stata maggiormente associata all'amore, alla carità e alla facoltà della volontà. Dall'epoca carolingia a Bernardo la riflessione sulle quattro virtù porta ad associare una posizione preminente alla giustizia, e questo perché, se le virtù risiedono principalmente nella volontà, è proprio la giustizia la virtù chiamata a regolare la volontà.²⁷ Ma è Tommaso a sistematizzare definitivamente il legame fra le due, aggiungendo alla tripartizione ragione-appetito irascibile-appetito concupiscibile (i cui atti vengono determinati rispettivamente da prudenza-fortezza-temperanza) l'*appetito intelletivo* (cioè la *voluntas*) come quarta potenza della mente, alla quale pertiene la virtù della giustizia.²⁸ Così, da un lato l'albero dell'Eden nel poema stava a indicare la giustizia come corretta armonizzazione della volontà umana con quella divina (nello stato di *iustitia originalis* prima e nello stato di *gratia* dopo l'Incarnazione); dall'altro, nel cielo in cui si inneggia alla giustizia divina nel suo senso più profondo, Dante offre una concatenazione di immagini poetiche volta a esprimere l'armonia volontaria perfetta, e quindi secondo *giustizia*, che ora le anime hanno raggiunto.²⁹

Giunti al termine della rassegna delle anime, l'aquila comprende la meraviglia di Dante, dovuta al vedere due pagani in paradiso; ma si affretta a precisare che la già affermata centralità della fede in Cristo (*Par.* XIX 103-105) non è messa in discussione da un fatto del genere, dal momento che dai corpi dei due non uscirono anime *Gentili* ma anime cristiane, una credente nel Cristo venturo (Rifeo), l'altra nel Cristo venuto (Traiano). Vediamo brevemente i due chiarimenti, che approfondiremo in seguito.

L'anima di Traiano ritornò dall'Inferno, risuscitata dalla «viva spene» che diede potenza e udienza alle preghiere di papa Gregorio presso Dio (vv. 106-111). Tornata nella carne, essa credette, si accese di vero amore, e divenne degna di salire al cielo una volta morta di nuovo (vv. 112-117). L'anima di Rifeo invece, per una grazia – questa sì – assolutamente

²⁶ Vedi per esempio la terzina del canto XIX nella quale l'aquila comincia il suo discorso: «ch'io vidi e anche udi' parlar lo rostro, / e sonar ne la voce e "io" e "mio", / quand'era nel concetto e "noi" e "nostro"» (vv. 10-12).

²⁷ Cfr. I. Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, cit., pp. 49 e 73-74.

²⁸ Ivi, p. 160.

²⁹ Bejczy nota che la definizione di *iustitia* come *rectitudo voluntatis*, risalente ad Anselmo, è di uso comune nel Duecento (fino alla *Summa* di Guglielmo Peraldo) ma solo dopo la sua ripresa da parte di Filippo il Cancelliere verso la fine del XII secolo (*Ibidem*).

impenetrabile da qualsivoglia creatura, amò di amore giusto, e sempre per grazia conobbe la Redenzione che Cristo avrebbe operato in futuro (vv. 118-123). Così credette, si distanziò dal paganesimo e addirittura rimproverò coloro che ne erano ancora sviati. Le tre virtù teologali gli furono di battesimo mille anni prima dell'istituzione del sacramento (vv. 124-129).

Quella che si può chiamare una lezione scolastica³⁰ innervata di narrazione poetica (sulla scia, realmente, degli *exempla* medievali), termina solennemente con due apostrofi e una dichiarazione: un'invocazione alla predestinazione divina e alla sua remota radice; un'apostrofe ai mortali, perché si astengano dal credere di poter giudicare con certezza rispetto alla sorte eterna delle anime; e una dichiarazione, dolcissima, di adesione affettiva e libera al volere divino:

«O predestinazion, quanto remota
è la radice tua da quelli aspetti
che la prima cagion non veggion *total*
E voi, mortali, tenetevi stretti
a giudicar: ché noi, che Dio vedemo,
non conosciamo ancor tutti li eletti;
ed ène dolce così fatto scemo,
perché il ben nostro in questo ben s'affina,
che quel che vole Iddio, e noi volemo».

(Par. XX 130-138)

Il canto si conclude come si era aperto, con una nuova metafora (vv. 142-148), nuovamente improntata sui livelli visivo e uditivo: come a un buon cantore il buon suonatore di cetra accorda lo strumento, per aver maggior piacer nel canto, così Dante vede le due anime di cui si è ora discettato muovere le loro fiammelle in accordo con le parole dell'immagine divina.

³⁰ Cfr. le interessanti note linguistiche di Serianni nell'articolo citato, e in particolare l'uso del poliptoto nelle sezioni dottrinali: «la necessità di scandagliare questioni teologiche complesse o, come in questo caso, dai risvolti apparentemente paradossali, impone che le parole chiave del ragionamento siano ribadite e, per così dire, sviscerate nella loro funzione di snodi argomentativi» (L. Serianni, *Canto XX. Il mistero della giustizia divina*, cit., p. 611).

II. PAGANI IN PARADISO

a. Responsabilità o innocenza?

I due canti che abbiamo appena esplorato sono talmente ricchi di suggestioni e talmente carichi di possibili significati che, nonostante il loro apparente carattere esplicito, non possiamo esimerci dal chiederci, pur dopo secoli di commento: qual è il fulcro dell'episodio? Qual è la *question* alla quale Dante *scriba Dei* vuol rispondere in questa sezione?

Da sempre la critica, come è ovvio, ha concepito come uno dei problemi principali del canto la possibile salvezza dei pagani. Così ad esempio pone la questione Giorgio Inglese:

Perché dunque Dante ha introdotto la figura dell'Indiano giusto, senza fede e dannato [nel canto XIX]? Verosimilmente, lo ha fatto per attualizzare la diversa, ma connessa questione che lo tormentava: il destino dei giusti pagani del mondo antico; questione su cui appunto si annoderanno gli esempi risolutivi del canto ventesimo.³¹

Il che è un'ipotesi sicuramente plausibile. Inglese propone anche la soluzione: Dante presenta un atteggiamento estremamente rigorista riguardo alla sorte dei pagani (più di quanto non sia costretto dalla tradizione, per esempio, scolastica e tomista), perché indotto dal proprio senso della storia, e della centralità in esso attribuita a Incarnazione, Morte e Risurrezione di Cristo. Per non voler annullare il valore dell'intervento di Cristo, e d'altro canto per non compromettere la radice del privilegio concesso da Dio all'Impero Romano, Dante affermerebbe che

il mondo antico realizza la giustizia e compie il suo destino nel dare legittimità alla «vendetta del peccato antico»; ma proprio per questo deve restare al di qua della salvezza, nel nobile e malinconico desiderio di un Dio sconosciuto.³²

La questione ha anche un risvolto culturale, come è stato evidenziato da più parti³³ e come è giusto dedurre dall'amore che a più riprese Dante manifesta per i suoi autori. Egli è

³¹ G. Inglese, *Il destino dei non credenti. Lettura di Paradiso XIX*, in "La Cultura. Rivista trimestrale di filosofia letteratura e storia", 42, 2004, 2, pp. 315-329: p. 325.

³² Ivi, p. 326.

³³ «La "viva speranza" di Dante è che il "paganesimo" si possa trasformare in "cristianesimo"; realizzando così la vera, autentica "metamorfosi", che è quella cristiana del passaggio da uno stato di peccato a uno stato di

sicuramente travagliato dalla domanda attorno alla sorte di grandi come Virgilio, Aristotele e tanti altri; si interroga sicuramente sul destino di quanti – a lui sconosciuti, in remote estremità del mondo – non conoscono Cristo; ma non credo sia esaustivo ricondurre l'orizzonte del canto e della possibile salvezza dei pagani unicamente alla domanda sul valore e sul possibile recupero della cultura pre-cristiana. Le eco e le linee interpretative sembrano estendersi molto di là da un tale confine.

Se la domanda riguardasse la giustizia di Dio relativamente a quanti non furono dotati degli strumenti necessari per adorarlo debitamente, cioè quanti non poterono conoscere l'Incarnazione di Cristo, abbiamo già visto che Dante sembra aver già risposto quando ha affermato, senza esitazioni, che la conoscenza di e la fede in Cristo costituiscono l'unica possibilità di salvezza (*Par.* XIX 103-105).³⁴ Tant'è che anche i due pagani sorprendentemente accolti nelle sfere celesti sono morti da Cristiani e non come *Gentili*. Ma si può approfondire dicendo che il problema della salvezza dei pagani porta il quesito su un tema più profondo, che tocca Dante e i suoi contemporanei ancor più da vicino: l'importanza, di fronte a Dio, di una moralità puramente umana. Leggiamo di nuovo le parole con cui l'aquila descrive l'ipotetico uomo che nasce sulla riva dell'Indo:

«...e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni».

(*Par.* XIX 73-75)

Il dubbio di Dante riguarda dunque ciò che l'uomo può fare con i suoi soli sforzi, secondo ciò che «ragione umana vede»: che valore ha presso Dio? Che merito possiede dinanzi allo sguardo eterno della divinità? È un dubbio che, nell'età dello sviluppo comunale, della crescita della classe mercantile e borghese, negli anni dell'eresia averroista e dei pensatori epicurei risultava estremamente attuale per i primi che si trovarono a leggere la *Commedia*.

grazia. La “viva speranza” di Dante è dunque non che il mondo pagano in quanto tale (rimanendo cioè pagano) venga alla fine salvato; ma che il mondo pagano possa riuscire a trovare nella sua propria cultura quella base ideologica e conoscitiva su cui si possa posare la Rivelazione. Ora, una simile “metamorfosi” si realizza a livello della *narratio* nel personaggio di Rifeo, qui celebrato; e a livello dell'*imitatio* e dell'*auctoritas* nella figura del poeta Stazio» (M. Picone, *Canto XX*, cit., pp. 312-313).

³⁴ Chiavacci ricorda un passaggio molto simile in una predica di Fra Giordano da Pisa (cfr. A.M. Chiavacci Leonardi, *La salvezza degli infedeli. Il canto XX del Paradiso*, cit., p. 203).

La domanda sul destino degli esclusi dalla Rivelazione, per motivi cronologici o geografici, sicuramente al centro dei canti di Giove, porta con sé dunque una ulteriore domanda. È una delle conclusioni cui giungono anche le approfondite pagine di George Corbett a proposito della figura di Epicuro nell'opera di Dante. Scrive il critico inglese riguardo alla sorte delle anime del Limbo (contraltare dei pagani presentati nel *Paradiso*):

the final destiny of the virtuous pagans is not Dante's primary concern. Dante's representation of the virtuous pagans is primarily directed at men in this life: 'in pro del mondo che mal vive' (*Purg.* XXXII 24-25). The eschatological condition of the virtuous pagans – 'L'angoscia de le genti' [the suffering of the peoples] (*Inf.*, IV 19) – highlights man's immortal desire which may only be quietened through the vision of God. The moral lesson is that any man who, in this life, is without Christian faith is already in Hell, because the primary condition of Hell, as exemplified by the limbo of the virtuous pagans, is *caerentia Dei* [the absence of God].³⁵

Nella *Commedia* viene operata a proposito dei pagani antichi e della loro moralità una scelta ideologica ben precisa e per nulla scontata, che dovrebbe attirare la nostra attenzione. Come in diversi casi è stato notato infatti, Dante affronta la questione della salvezza dei grandi che non conobbero Cristo in una maniera estremamente più rigorista di quanto effettivamente non fosse costretto dalla teologia coeva.³⁶ I versi che vincolano la salvezza alla conoscenza di Cristo sanciscono l'insufficienza di qualsiasi possibile morale naturale. Essa, da sola, non bastò a salvare gli antichi pagani, come testimonia l'esistenza del Limbo: Dante dunque si allontana qui da posizioni accostabili a quelle di un certo Abelardo (non di tutto Abelardo), per cui coloro che, essendo per condizione esclusi da una qualsiasi rivelazione, vivono seguendo la legge naturale verranno salvati.³⁷

³⁵ G. Corbett, *Dante and Epicurus. A dualistic vision of secular and spiritual fulfillment*, London, Legenda, 2013, p. 141. Vedi anche L. Canfora, *Il nobile castello*, in «Per beneficio e Concordia di studio». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*, Cittadella, Bertinocello, 2015, pp. 271-275: «Uno dei problemi irrisolti che attraversano la *Commedia* è, espresso in termini più moderni, quello dell'autonomia dell'etica dalla fede religiosa» (p. 271).

³⁶ Fra i molti che ne hanno scritto, John Marenbon ha evidenziato meglio di altri due particolari "stranezze" nell'impostazione dantesca: «There are three ways, in particular, in which Dante departs from the usual ways of thinking: (1) by placing the virtuous pagans in Limbo; (2) by ignoring a common line of thought which would have allowed him, had he wished, to put Virgil and his fellows into Heaven; (3) by insisting both that Virgil and the other pagans he discusses are *completely* virtuous and yet that they are damned» (cfr. J. Marenbon, *Virtuous pagans, hopeless desire and unjust justice*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy Volume 1*, a cura di G. Corbett e H. Webb, Cambridge, Open Book Publishers, 2015, pp. 77-95).

³⁷ Cfr. M.L. Colish, *The virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, cit., pp. 20-21. Non sempre la critica ha colto questa sottolineatura dantesca, incorrendo in eccessive semplificazioni dottrinali: «A fronte di esempi

La critica ha esaustivamente evidenziato le possibilità che il pensiero cristiano, tardo-antico e medievale, apriva per quanti, pur non avendo intercettato la Rivelazione nella sua forma esplicita, poterono comunque godere di una qualche rivelazione, implicita o profetica, riguardo a Cristo e alla redenzione da lui operata a favore dell'uomo. Maria Segato, ad esempio, ha giustamente considerato alcuni passi agostiniani nei quali si valutano anche eventuali legami fra mondo classico e mondo ebraico, cioè

le possibilità di relazione fra i pagani e il Dio cristiano seguendo un orizzonte teso ad abbracciare non soltanto la sfera della comunicazione fra l'uomo e il divino, mediata dall'intervento della grazia, ma sostenendo l'effettiva realtà storica di scambi e contatti storici e culturali che il teologo ha reputato vie adeguate alla comunicazione della fede nel Dio dell'Antico Testamento.³⁸

I dantisti hanno quindi variamente ricordato come nella teologia scolastica si ipotizzi da più parti che la morale naturale, per quanto non autonoma o slegata dalla fede nel conseguimento della salvezza, potrebbe essere stata valutata da Dio, prima del tempo dell'Incarnazione, come condizione per una rivelazione implicita, come ammettono sia Alberto Magno³⁹ che Tommaso d'Aquino.⁴⁰

Nel suo volume dedicato al modo con cui la cultura cristiana occidentale ha guardato al problema dei pagani, John Marenbon ha schematizza e sintetizzato la possibilità della salvezza dei pagani in tre diverse declinazioni.⁴¹ La prima è l'idea di fede implicita, che risale

così riprovevoli [come quelli posti sotto accusa nel canto XIX] s'innalza, nel canto seguente, l'edificio delle virtù, della sentita e seguita inclinazione a far propri i dettami della morale naturale. [...] Tanto più dunque acquista luce il comportamento di quanti sono qui rappresentati dall'Etiope, dal Perse, da quei che nasce a la riva de l'Indo. Costoro hanno abbracciato la morale naturale e l'hanno seguita con il rigore che un tale impegno richiedeva e con una fiducia ch'era pieno, benché istintivo, abbandono alla volontà divina» (L. Scorrano, *Nel dolce frui (Il canto XIX del Paradiso)*, cit., pp. 352-353).

³⁸ M. Segato, *Dante e la salvezza degli antichi*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1, 2012, pp. 49-80: p. 70.

³⁹ Cfr. il passaggio riportato dalla Chiavacci: «Ponamus quod alicui nulla facta sit revelatio et faciat ea quae dictat ius naturale [...]. Constat quo dille salvabitur». È impossibile infatti, prosegue [Alberto], che egli non abbia una qualche rivelazione da Dio stesso, o un qualche insegnamento da uomini ispirati, sulla venuta del Salvatore» (A.M. Chiavacci, *La salvezza degli infedeli e il canto XX del Paradiso*, cit., p. 202. Il passo albertino è tratto da *II Sent.*, xxv B, a. 2).

⁴⁰ Cfr. il passo del *De veritate* (a. 14, q. 11, xxii) in cui si concede che un uomo cresciuto nelle selve e seguace della ragione naturale nella ricerca del bene e nella fuga dal male possa ricevere una rivelazione interiore o la visita, in qualche modo, di un predicatore (citato in M. Segato, *Dante e la salvezza degli antichi*, cit., pp. 62-63). L'articolo di Maria Segato, mentre risulta forse un po' impreciso sulla differenza fra conoscenza e atto volontario di fede, e sul ruolo da attribuire a merito individuale e grazia divina, offre una interessante sezione finale sul ruolo profetico attribuito alle Sibille dal mondo patristico e medioevale (Cfr. *ivi*, pp. 70-80).

⁴¹ Cfr. il capitolo *University Theologians on Pagan Virtue and Salvation*, in J. Marenbon, *The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2015, pp. 160-187.

a Ugo di San Vittore e a Pietro Lombardo, e che si fonda sulla distinzione, nella storia dell'umanità prima di Cristo, tra *maiores* e *minores*: la Rivelazione fu anticipata ad alcuni grandi uomini (*maiores*), e la restante parte di umanità ebbe la possibilità di salvarsi credendo, da un lato, in un nucleo essenziale di fede («Pauline minimum», secondo l'espressione dello studioso, basato su *Ebr.* XI 6: la fede in un Dio provvidenziale e giusto retributore di bene e male compiuti in vita), dall'altro nelle verità rivelate ai *maiores*. Questa prima ipotesi è seguita dai principali commentatori alle *Sententiae*, nell'esegesi della distinzione XXV del III libro. La seconda possibilità risale ad Abelardo, nella sua forma più radicale, è esclusa da Pietro Lombardo ed è invece contemplata in via eccezionale da Alberto Magno e da Tommaso: per quanti non hanno potuto intercettare la Rivelazione a nessun livello, ma hanno vissuto seguendo fino in fondo la legge naturale, Dio non si asterrà dal concedere una qualsiasi rivelazione speciale e interiore (o attraverso un mediatore). Il rischio di questa posizione è quello di vincolare l'offerta della grazia da parte di Dio alla morale umana. La terza ipotesi è presentata da Tommaso e riguarda un giovane che, non battezzato, può evitare la colpa dei peccati veniali e mortali volgendosi verso il vero fine. È una posizione non del tutto chiara, e che in questa sede non ci interessa. La questione in gioco è capire se Dante riconduca le vicende di Traiano e Rifeo all'interno di una fra le prime due ipotesi.

Per altri versi, Pasquale Porro, commentando il canto XIX del *Paradiso*, ha affrontato il tema della salvezza dei pagani soffermandosi maggiormente sul problema del merito umano, e precisando alcune dinamiche a cui la critica dantesca ha spesso accennato, sì, ma in modo a volte troppo superficiale.⁴² Innanzitutto, in Agostino la Rivelazione divina, sia nei tempi che nei modi, dipende in misura strettissima dalla prescienza divina. Cristo dunque si manifestò unicamente a coloro che aveva previsto disponibili ad accogliere le sue parole e la sua presenza. Coloro ai quali la Rivelazione non giunge sono abbandonati da Dio al loro limite, senza peraltro che questo comporti nessuna ingiustizia da parte di Dio: l'uomo infatti non può accampare nessun diritto presso la divinità. È il germe del concetto di *reprobatio*, che ritroveremo più avanti parlando della predestinazione. Ne deriva che la moralità unicamente umana non ha in sé alcun merito relativamente alla salvezza: tema questo, che si radicalizza nell'Agostino impegnato contro il pelagianesimo, com'è intuibile. Senza fede e senza grazia non c'è giustizia di fronte a Dio.

⁴² Cfr. P. Porro, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio*, cit., pp. 576-593.

Per quanto riguarda Tommaso, si parla di fede implicita intendendo una fede posta nell'esistenza e nella provvidenza divina, possibile per ciascun uomo di qualsiasi epoca; essa racchiude implicitamente anche la fede in Cristo, e assumere l'orizzonte della provvidenza di Dio presuppone che chiunque vive in modo retto sia in qualche modo raggiunto da una rivelazione divina, immediata (direttamente da Dio e interiormente) o mediata (per esempio attraverso un predicatore). Porro evidenzia però una leggera modificazione di questa impostazione in Tommaso, una volta che egli perviene alla scrittura della *Summa*. Qui infatti rimane l'idea che a quanti compiono il bene Dio non neghi la rivelazione; ma «la possibilità di una rivelazione immediata è subordinata all'azione della grazia divina, e dunque alla predestinazione».⁴³ Porro nel suo articolo lamenta la ancora poca attenzione che la critica dantesca, nel commentare i canti di Giove, ha posto al concetto particolare della predestinazione; ed effettivamente, è difficile trascurare la solenne invocazione dell'aquila proprio a questo carattere della divinità, nel momento in cui ne sottolinea l'imperscrutabilità della *radice*.

Vediamo dunque, ora, di ricostruire sinteticamente, ma con la maggior chiarezza possibile, il percorso dei due canti del cielo di Giove:

1. Nel cielo di giusti, con la consapevolezza che la giustizia umana ha la sua radice in quella divina, Dante pone il dubbio «cotanto vecchio» (rivelato poco dopo dalle parole dell'aquila): un uomo nasce in un luogo dove Cristo sia sconosciuto, e vive una vita senza difetti e secondo una perfetta morale umana misurata dalla ragione. Se muore non battezzato e senza fede, per quale colpa viene condannato? Come si può definire giusto Dio in questo caso?
2. La risposta dell'aquila comincia illustrando la vastità del mistero divino, l'insondabilità del suo arcano, tale che qualsiasi intelletto creato è «corto recettacolo» alla sua immensità; così accadde per Lucifero, che volle conoscere per via naturale ciò che avrebbe potuto conoscere solo per illuminazione divina.
3. Se le cose stanno così, porre la questione sulla giustizia divina nel modo con cui lo ha fatto l'intelletto di Dante, ipotizzando ingiustizia la condanna di un uomo giusto secondo una morale umana, vuol dire voler misurare «di lungi mille miglia / con la

⁴³ Ivi, p. 585.

veduta corta d'una spanna»: misurare la giustizia divina sulla base di quella umana, mentre dovrebbe essere il contrario. Giustizia (e conseguentemente il bene) è quanto si conforma alla volontà divina.

4. L'aquila precisa quanto appena detto: non si tratta di un'adesione formale alla fede cristiana, ma di un intimo adeguamento, in armonia, della propria volontà a quella, misteriosa nella sua origine, di Dio. Chi è in paradiso ha sicuramente creduto in Cristo, come abbiamo appena visto. Ma non bisogna scaderne nell'equazione fra *conoscere* (venire a conoscenza della Rivelazione) e *credere* (aderire volontariamente alla Rivelazione): Dante ai vv. 103-105 sembra voler sottolineare questa distinzione. Per questo il giorno del Giudizio Universale potrà succedere che l'uomo giusto ignaro di Cristo si troverà a condannare un re che ha fatto professione solo a parole di sequela a Cristo.
5. È da queste premesse che prende le mosse l'invettiva contro i monarchi cristiani ingiusti, che non perseguono questo accordo fra la propria volontà e la giustizia divina. Fine del canto XIX.
6. La metafora iniziale per descrivere la "plurale unità" delle anime dell'aquila, e la compenetrazione sinestetica di vista e udito (a livello soprattutto della costruzione poetica) amplificano a livello sensoriale, dopo quello ideologico, il concetto di armonia come cardine della giustizia. Armonia fra le diverse volontà e di queste con la volontà divina.
7. Vengono elencati i principi giusti. Il loro merito sembra vertere piuttosto su atti di devozione e pietà, invece che su veri e propri atti di giusto governo come potremmo pensare. Con l'eccezione, come visto, di Guglielmo II. Il motivo è rispondere all'esigenza che ha celebrato il canto precedente, di armonia con la giustizia celeste ed eterna.

Davide è ricompensato per aver corrisposto, col suo canto, all'ispirazione dello Spirito Santo; Traiano, che compì un atto di giustizia secondo una prospettiva anche semplicemente umana, ha comunque pagato il non aver seguito Cristo; l'atto di pietà umana compiuto, come verrà precisato alcune terzine dopo, suscitò solamente la «viva spene» di papa Gregorio, che si guadagnò il merito per fare ritornare in vita l'imperatore: a quel punto questi credette, e per mezzo di questo atto si accese di fuoco d'amore meritando la ricompensa celeste.

8. Re Ezechia si propose di fare «vera penitenza», scampando così una morte prematura, ma una volta in cielo ha conosciuto che un atto d'amore ha compiuto in un punto il debito, non l'ha cancellato modificando il decreto di Dio; questo passaggio verrà chiarito ai vv. 94-99.

Costantino, per quanto all'atto pratico ideatore di una decisione grave e disastrosa per il genere umano, è salvato proprio a motivo della sua intima intenzione di adesione al consiglio divino. Guglielmo, colui che pare meno importante e che la critica spesso trascura, è l'unico la cui presenza in Paradiso ripaga un governo secondo giustizia.

9. Troviamo infine Rifeo, uno dei casi più eclatanti della *Commedia*: ed è quello che a breve sarà opportuno esaminare più nello specifico.

Così, riprendendo le fila del nostro discorso, la domanda sui “pagani” presenti in Paradiso nella *Commedia* ci porta alla domanda sui pagani virtuosi (*lato sensu*, al dubbio riguardo una morale esclusivamente umana), e in particolare su Virgilio. In primo luogo, abbiamo visto che diverse strategie avrebbero permesso a Dante di porre i pagani virtuosi vissuti prima di Cristo in Paradiso: dalla fede implicita che Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo concedono attraverso i Padri dell'Antico Testamento e che Tommaso d'Aquino estende ai pagani; alle profezie esterne al popolo d'Israele, come gli oracoli delle Sibille; all'ipotesi di Abelardo, e che Tommaso e altri in qualche modo riprendono, di una perfetta virtù naturale come sostitutivo di o almeno condizione per una Rivelazione extra-ordinaria, giungendo fino a proporre una rivelazione interiore come nel caso di Giobbe, personaggio dell'Antico Testamento non appartenente tuttavia al popolo ebraico. Dante non segue nessuna di queste possibilità, relegando la maggior parte dei pagani virtuosi nel Limbo.

In secondo luogo, quanti come Agostino non ammettevano una possibilità di salvezza per i pagani vissuti prima di Cristo, contestavano il fatto che essi fossero realmente virtuosi: le virtù cardinali (o morali) infatti sono essenzialmente virtù solo nel momento in cui sono ordinate al fine dalla carità, la quale però – essendo virtù teologale – l'uomo non può acquistare da se stesso. Dante invece, esplicita più volte che a Virgilio e agli altri abitanti del Limbo appartennero compiutamente le quattro virtù morali, e che essi risultarono mancanti solamente delle virtù teologali. E nonostante ciò, essi furono condannati, per sola

mancanza di fede («non adorar debitamente a Dio») e per mancanza del battesimo.⁴⁴ È quanto spiega a Dante lo stesso Virgilio all'entrata del Limbo, dopo aver accennato nel canto I (v. 125) che egli è escluso da Dio dal paradiso perché egli fu «ribellante a la sua legge»:

«Or vo' che sappi, innanzi che più andi,
ch'ei non peccaro; e s'elli hanno mercedi,
non basta, perché non ebber battesimo,
ch'è porta de la fede che tu credi;
e s'e' furon dinanzi al cristianesimo,
non adorar debitamente a Dio:
e di questi cotai son io medesmo.
Per tai difetti, non per altro rio,
semo perduti, e sol di tanto offesi
che senza speme vivemo in disio».

(*Inf.* IV 33-42)

Nel canto VII del *Purgatorio* Virgilio, incontrando Sordello, afferma che l'unico errore della sua esistenza è stato non aver fede. Ha conosciuto tardi Cristo, ed è dannato per *non* aver fatto, piuttosto che per aver fatto qualcosa di sbagliato; ed ha seguito perfettamente tutte e quattro le virtù morali.

«Io son Virgilio; e per null'altro rio
lo ciel perdei che per non aver fé. [...]
Non per far, ma per non fare ho perduto
a veder l'alto Sol che tu disiri
e che fu tardi per me conosciuto.
Luogo è là giù non tristo di martiri,
ma di tenebre solo, ove i lamenti
non suonan come guai, ma son sospiri.

⁴⁴ Non è considerabile l'ipotesi, avanzata in diverse occasioni dalla critica dantesca e sovente debitamente smentita, che i limbicoli siano *sospesi* (*Inf.* II 52) in attesa di una nuova sorte, magari salvifica, dopo il Giudizio universale. Basti pensare che essi si trovano oltre il fiume Acheronte, nel primo cerchio dell'imbuto infernale. Riguardo a questa proposta cfr. L. Pietrobono, *Il canto XIX del «Paradiso»*. *Lectura Dantis*, Firenze, Sansoni, 1901; L. Valli, *Il canto XIX del «Paradiso»* (1906) in Id., *La struttura morale dell'universo dantesco*, Roma, Ausonia, 1935, pp. 113-130; S. Pasquazi, *L'aquila del cielo di Giove*, in Id., *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 321-337.

Quivi sto io coi pargoli innocenti
dai denti morsi de la morte avante
che fosser da l'umana colpa essenti;
quivi sto io con quei che le tre sante
virtù non si vestiro, e senza vizio
conobber l'altre e seguir tutte quante».

(*Purg.* VII 7-8 e 25-36)

Per concludere questa rassegna sulle possibili cause della tragica condanna di Virgilio, non possiamo non riportare ancora il celeberrimo passo che sancisce con gravità l'insufficienza del desiderio umano di conoscenza, e dichiara la modalità con cui Dio decise di rispondere a questo desiderio, l'Incarnazione di Cristo:

«State contenti, umana gente, al *quia*;
ché, se potuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria;
e disiar vedeste senza frutto
tai che sarebbe lor disio quietato,
ch'eternalmente è dato lor per lutto:
io dico d'Aristotile e di Plato
e di molt' altri»; e qui chinò la fronte,
e più non disse, e rimase turbato».

(*Purg.* III 37-45)

Lasciamo aperto il problema che pongono versi come quelli appena letti. Quello che vorrei precisare qui è in primo luogo l'accento alla piena moralità umana di Virgilio, così come è descritto nelle sue parole, e alla sua sequela perfetta delle quattro virtù cardinali, così da attenuare in parte l'eccezionalità dell'impostazione dantesca così come interpretata da Marenbon. Le ipotesi che seguono si incardinano attorno a un elemento fondamentale, da non trascurare: tutti gli accenni e le informazioni in proposito ci arrivano unicamente per bocca di Virgilio, non abbiamo altri punti di vista sulla materia. Affrontiamo quindi il tema della moralità di Virgilio (e della moralità unicamente umana), per poi ricollegarci alla questione della salvezza di Rifeo e Traiano, che abbiamo lasciata in sospeso.

b. Dimensione morale e conoscenza

Una prima possibilità, è che Virgilio sia inconsapevolmente in errore: egli presume che il difetto che lo ha condannato sia unicamente quello relativo al possesso delle virtù teologali, e non comprende che anche il possesso delle virtù morali era imperfetto agli occhi di Dio; una seconda possibilità, che più che alternativa è forse complementare alla prima, è che nelle parole di Virgilio sia implicato un possesso delle virtù morali solo secondo «quanto ragione umana vede»,⁴⁵ e che non sia contemplato un altro tipo di virtù morali, ordinate cioè alla fede. In questo senso Pasquale Porro scrive che, riguardo all'ipotetico uomo alle rive dell'Indo, «la questione stessa era mal posta, o puramente teorica, [perché] nessuno può nascere “a la riva de l'Indo” e avere “tutti i suoi voleri e atti buoni”». ⁴⁶ Eppure, se seguiamo il testo dantesco, Rifeo che pose «tutto suo amor [...] a drittura» sembra incarnare proprio quest' possibilità. Ora, abbiamo visto nel capitolo precedente che, nell'idea di Dante, Adamo ed Eva possedettero le quattro virtù cardinali in modo assolutamente unico (secondo *Purg.* I 23-24), già ordinato verso Dio e verso l'acquisizione della grazia santificante. Per l'uomo postlapsario invece, le virtù cardinali pienamente tali sono solo quelle *infuse* attraverso il Battesimo e insieme alle teologali, mentre le *acquisite* non sono sufficienti al conseguimento della perfezione e della salvezza. O comunque, quando anche si volesse evitare la distinzione, le virtù morali in quanto tali sono dirette dalla carità verso l'ultimo fine dell'uomo che è la visione e il congiungimento con Dio.⁴⁷ La limitazione «quanto ragione umana vede» vale come confine radicale fra due modi d'essere e due potenzialità di ordine completamente diverso, quello della pura natura umana e quello dell'uomo elevato dalla fede. Allora come leggere i vv. 106-114 del canto XIX, laddove l'aquila preconizza una condanna imposta ai falsi cristiani da parte dell'*Etiòpe* o dei *Perse*? Una possibile “rivoluzionaria” salvezza di questi ultimi ci è impedito di immaginarla dal discorso condotto fin qui, se fondato; le due reali possibilità sono state ben proposte come segue:

⁴⁵ Sulla considerazione di Dante per la grandezza della natura umana in quanto tale, e sull'equazione possibile fra “spiriti magni” e i *megalopsichoi* del IV libro dell'*Etica Nicomachea*, cfr. F. Forti, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977.

⁴⁶ P. Porro, «O *predestinazion, quanto remota è la radice tua*». *Il canto XX del Paradiso*, cit., p. 94. Era opinione di gran parte della teologia scolastica, in particolare da Tommaso in poi.

⁴⁷ Francesco Mazzoni, nel suo fondamentale saggio su *Inf.* IV, cita opportunamente Gilson critico di Agostino: «des vertus des païens, bien qu'elles soient des vertus morales réelles, n'ont jamais que l'apparence des vertus chrétiennes. [...] Les vertus naturelles sont stériles de tout valeur surnaturelle» (E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 198, cit. in F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla «Commedia»: il canto IV dell'«Inferno»*, in “Studi Danteschi”, XLII, 1965, pp. 29-206: p. 77).

Cosa si deve intendere esattamente quando l'Aquila afferma che i falsi cristiani saranno condannati dall'«Etiopio» nel giorno del Giudizio, così come i Persiani condanneranno le opere degli iniqui principi cristiani? [...] Non restano che due possibili interpretazioni (per altro non mutualmente esclusive): (1) pur essendo accomunati nella condanna, alcuni pagani saranno, in senso comparativo, meno biasimevoli di coloro che si proclamano cristiani soltanto in modo estrinseco; (2) nel giorno del Giudizio alcuni, solo “apparentemente” pagani, si salveranno, perché convertiti alla fede in Cristo per mezzo di una grazia speciale e di una rivelazione speciale, a differenza di altri, che in vita sono stati “apparentemente” cristiani.⁴⁸

Rimane tuttavia la domanda: qual è stata la responsabilità di Virgilio e degli altri dannati nel Limbo, se essi furono ignari della Rivelazione? La sola *infidelitas* negativa non basta a giustificare il loro destino eterno. Essi sono condannati e, per quanto privilegiati fra le anime dell'Inferno, soffrono una pena, sulla scia del Bonaventura commentatore delle *Sententiae*:⁴⁹ che cosa o chi rifiutarono?⁵⁰

⁴⁸ P. Porro, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio*, cit., pp. 589-590. L'intervento già citato di Bortolo Martinelli, denso di citazioni e spiegazioni dottrinali fondamentali, incorre forse nel rischio della più comune lettura parziale: i passi ai commenti alle *Sententiae* che il critico riporta, infatti, delineano in qualche modo un panorama adatto a giustificare la salvezza di quanti non hanno ricevuto la Rivelazione, ma non tiene conto che in Dante questa prospettiva è apertamente rifiutata in due modi: il primo, con l'ideazione del Limbo dei pagani antichi, elemento che Martinelli riconduce a una ipotetica posizione precedente e diversa di Dante in merito, riscontrabile nella prima parte del poema e in *Mon.* II VII 4-7, e nel *Paradiso* volutamente confutata; la seconda, con la caratterizzazione esplicita, come detto, di Rifeo e Traiano come credenti cristiani. Così, non mi sembra adeguato affermare che, nel canto XIX, Dante «lascia trasparire l'idea che chi è vissuto senza peccato, ma sempre seguendo le leggi di natura, possa essere considerato consonante, in atti e parole, con la giustizia divina» (B. Martinelli, *La fede in Cristo*, cit., p. 318). Vedremo che una certa lettura del caso di Rifeo consente di leggere in una luce nuova anche il caso dell'uomo nato sulle rive dell'Indo.

⁴⁹ Mazzoni ha esemplarmente ripreso e approfondito le notazioni di Bottagisio riguardo al Limbo dantesco, confermando il commento di Bonaventura (*In III Sent.*, d. XXXIII, q. 2, resp.) come fonte abbastanza evidente per quanto riguarda la pena del desiderio insoddisfatto riservata agli abitanti del Limbo, conseguenza della coscienza di essere esclusi dalla visione di Dio, e per la descrizione delle anime come «né triste né liete» (*Inf.* IV 84) (cfr. F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla «Commedia»: il canto IV dell'«Inferno»*, cit., pp. 75, 92 e 135).

⁵⁰ A questo proposito le conclusioni di Marenbon non mi trovano del tutto d'accordo: per lo studioso inglese, Dante – ponendosi sulla scia degli averroisti latini – concepirebbe due ambiti opposti, quello della ragione e quello della fede (o della teologia), e nella *Commedia* egli si muoverebbe esclusivamente in quello della fede: «Pagans, Dante believed, were capable not just of genuine and complete virtue, as in the case of Virgil, but of heroic feats of virtue, such as this [of Mucius Scaevola]. Yet, for all that, they are damned. [...] God's justice to a Virgil or a Scaevola will indeed seem unjust. The apparent injustice, however, is a sign which leads to faith, since it shows how there are two separate spheres, of earthly and heavenly values, and that the heavenly ones are not comprehensible from within the other, earthly sphere. Only by faith are they accessible» (J. Marenbon, *Virtuous pagans, hopeless desire and unjust justice*, cit., p. 95). L'idea di due ambiti opposti e separati non mi pare “dantesca” né propria della *Commedia*, che per sua natura è evidentemente un poema che mira alla più assoluta sinteticità e onnicomprensività. Rimane poi il fatto che Virgilio, Aristotele, Platone e tutti gli altri limbicoli, dalla discesa di Cristo al Limbo e la liberazione delle anime meritorie in poi, sono definitivamente dannati, fattore che per Dante implica sempre un qualche connotato di responsabilità personale, mentre

Approfondiamo la questione, affrontando in prima battuta la natura della moralità di Virgilio e di Rifeo. Abbiamo detto che è possibile che Virgilio consideri sufficiente e perfetto il proprio possesso delle quattro virtù, ignorando la distinzione fra virtù acquisite e virtù infuse dalla grazia., ed è una possibile lettura della questione. Ma è necessario capire bene quali possibilità offriva la teologia coeva di Dante in merito al valore morale di atti puramente umani, svincolati dalla grazia.⁵¹ In generale, la svalutazione della natura propria del tardo Agostino non domina la teologia del XIII secolo: in Bonaventura e in Tommaso, troviamo diversi e reiterati accenni alla possibilità da parte dell'uomo di operare il bene da sé. Secondo Alfred Vanneste, nel commento alla distinzione XXVIII del II libro delle *Sententiae* entrambi i teologi sono interessati a scoprire ciò che l'uomo può fare senza l'aiuto della grazia, esclusivamente con il proprio libero arbitrio: «quantum possit liberum arbitrio sine gratia gratum faciente». Ed entrambi, per vie diverse, arrivano a rispondere che non solo l'uomo Adamo *poterat stare* nel bene ricevuto, come voleva Pietro Lombardo, il quale intendeva il libero arbitrio solamente nella sua valenza negativa, relativamente all'astinenza dal peccato; di per sé, l'uomo senza grazia può anche portare a termine degli atti di per sé buoni, definibili come valore e non da archiviare, agostinianamente, come vizi.⁵² Ma anche in questo caso, un qualsiasi atto virtuoso, per quanto *bonum* in genere, se non è informato dalla grazia e non è diretto a Dio non si può definire essenzialmente virtuoso, cioè *bonum meritorium*.⁵³ Sia Tommaso che Bonaventura per esempio affermano che l'uomo *sine gratia* può obbedire quanto alla sostanza delle opere, cioè relativamente all'atto materiale, ma non può obbedire concordemente, cioè conformandosi all'intenzione e alla volontà del legislatore (che è Dio): questo è possibile solo da atti che nascono dalla carità. Così Tommaso:

De praeceptis legis dupliciter contingit loqui: aut quantum ad id quod directe cadit in praecepto, aut quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem cadit in praecepto actus

Stazio, Rifeo e Traiano sono salvi. Inferno e Paradiso non sono per Dante realtà intellettuali, ma realtà “reali”, ontologiche. Ciò che andrò a spiegare più avanti spero possa meglio proporsi come interpretazione di questa apparente “ingiusta giustizia” divina.

⁵¹ Ci avviciniamo qui a temi che saranno ampiamenti ripresi successivamente (cfr. *infra*, 3.IV.b). In generale, conduco qui il discorso sulle virtù cardinali fondendolo con il discorso relativo all'*amor* di Rifeo e alla moralità umana in genere perché mi sembra che il testi dantesco, rimandando inevitabilmente agli abitanti del Limbo e a Virgilio, spinga a leggere insieme queste problematiche.

⁵² Per Bonaventura: vedi *In II Sent.*, d. XXVIII, a. 1; per Tommaso, vedi *In II Sent.*, d. XXVIII, q. u., a. 1. Cfr. anche A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*, cit., pp. 211-214.

⁵³ Cfr. Tommaso, *In II Sent.*, d. XXVIII, q. u., artt. 2-3.

virtutis quantum ad substantiam operis; et non quantum ad modum agendi, quem circa ipsum virtus ponit... [...] Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, prius quam virtutem habeat, vel acquisitam vel infusam. [...] [secondo quel che dice Aristotele, i precetti sono fatti per giungere alla virtù;] Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant. Dicendum est ergo, quod praecepta legis, *quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente*; si tamen gratia accipitur pro aliquo habitu infuso: *sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt*: quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum. [corsivi miei]⁵⁴

L'uomo può compiere, con il solo libero arbitrio, e senza alcun tipo di grazia (*gratis data* o *gratum faciens*, secondo la terminologia ricordata nel capitolo precedente)⁵⁵ atti buoni nella sostanza, ma non buoni intesi come in accordo con la volontà di Dio: per quest'ultimo caso sarebbe necessario infatti che queste opere nascessero dalla carità, dono non naturale ma sovranaturale. Il maestro domenicano poi specifica:

Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante, accipitur, tunc dicendum, quod neutro modo homo sine gratia praecepta implere potest; et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri praecepta legis posse sine gratia posuit.⁵⁶

Il termine “grazia” può anche essere inteso come la volontà divina nella sua dimensione universale, causa estrinseca di ogni bene esistente nella creatura (e fonte anche della sua stessa esistenza): sotto il suo influsso allora cade qualsiasi atto buono del libero arbitrio, a differenza di quanto affermato da Pelagio.

Bonaventura affronta la questione in modo simile, ma con una differenza: il compimento delle buone opere secondo l'intenzione di Dio è solamente per mezzo della grazia santificante (mentre Tommaso poneva questa possibilità nell'ambito, unitamente, di *gratia gratis data* e *gratia gratum faciens*); il compimento delle buone opere «quantum ad genus operis» è invece frutto della *gratia gratis data*:

⁵⁴ Ivi, a. 2, sol.

⁵⁵ Cfr. *supra* 2.IV.a

⁵⁶ *Ibidem*.

Dicendum quod mandata Dei dupliciter contingit impleri : uno modo quantum ad genus operis, alio modo quantum ad intentionem mandantis. Si loquamur de impletione mandatorum quantum ad genus operis, sic per gratias gratis datas contingit ea impleri, sicut per fidem mandatum de adoratione, et per quamdam naturalem pietatem et devotionem mandatum de parentum honoratione, et sic de aliis. Alio modo est loqui de impletione mandatorum quantum ad intentionem mandantis ; et sic - quia Deus praecipit mandata ad hoc quod voluntas nostra conformetur voluntati suae, et hoc non potest esse absque caritate, et caritas esse non potest absque dono gratiae gratum facientis - mandata Dei secundum intentionem mandantis absque huiusmodi dono non possunt observari.⁵⁷

Si noti l'inciso di Bonaventura, nel quale si specifica che compiere un atto buono secondo l'intenzione di Dio vuol dire conformare la propria volontà umana alla volontà divina, concetto che con tanta decisione è risuonato nel canto XIX del *Paradiso*.

Ci si potrebbe domandare se la differenza di lettura che intercorre fra Tommaso e Bonaventura non sia di natura soprattutto terminologica; più avanti, infatti, Bonaventura specificherà che in generale il libero arbitrio umano difficilmente è scindibile dalla *gratia gratis data*, che è quel dono aggiunto alla natura⁵⁸ per mezzo del quale si manifestano nell'uomo atti e disposizioni quali il timore servile, o una innata tendenza alla pietà: e sembra qui avvicinarsi alla *gratia* generale e insita nell'uomo cui accenna Tommaso. Infine, il maestro francescano aggiungerà ancora che per compiere «aliquid bonum, quia in finem est ordinabile et habet aliquam ordinationem intra se», il solo libero arbitrio, abbandonato «in puris naturalibus», può compiere un qualche bene, per quanto non disporsi all'acquisto della grazia santificante; e questo avviene perché ogni azione dell'essere umano non manca mai, ultimamente, della cooperazione del suo creatore:

Ad istud autem genus boni complendum, etsi gratia gratis data sit necessaria ad hoc quod fiat faciliter, circumscripto tamen omni munere gratiae et libero arbitrio relicto in puris naturalibus, per naturale iudicium et instinctum posset in tale bonum, Deo sibi eoperante, sicut cooperatur aliis creaturis. Nam sine primo agente nullum agens potest

⁵⁷ Bonaventura, *In II Sent.*, d. XXVIII, a. 1, q. 3, resp.

⁵⁸ «Est notandum quod vix aut nunquam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data, quoniam nomine gratiae gratis datae [...] etiam vocatur hic gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adiuvans aliquo modo et praeparans voluntatem ac habitum vel usum gratiae, sive illud gratis datum sit habitus, sicut timor servilis vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive sit etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio vel locutio, qua Deus excitat animam hominis ut se requirat» (Ivi, a. 2, q. 1, resp.). Il commento di Riccardo di Mediavilla alla medesima distinzione si pone su conclusioni essenzialmente simili.

agere, sicut suo loco infra manifestabitur, cum agetur utrum omnis actio sit a Deo. Ad praesens autem tantum dixisse sufficiat quod liberum arbitrium sola Dei cooperatione, absque aliquo munere gratiae, licet difficiliter, potest exire in aliquod bonum morale. Per illud tamen nec disponitur ad gratiam nec ad gloriam, quia non est in finem ultimum ordinatum, sed tantum ordinabile.⁵⁹

Rileggendo i versi che narrano le condizioni della salvezza di Rifeo, vediamo che se questi emerge come possessore di una morale umana eccezionale, avendo dedicato il proprio amore alla giustizia, ciò viene specificato dall'aquila essere avvenuto comunque «per grazia che da sì profonda / fontana stilla, che mai creatura / non pinse l'occhio infino a la prima onda» (vv. 118-120): cioè, anche la *iustitia* che connota Rifeo è stata, *ab origine*, dono della grazia. Una *gratia gratis data* probabilmente, forse più vicina alla traccia di Bonaventura, ma comunque una grazia: questa potrebbe essere l'origine anche della piena moralità di Virgilio. È un'ipotesi così presentata da Nicola Fosca:

Secondo Dante, i pagani virtuosi riuscirono a rispettarla [la legge naturale], aiutati dalla grazia, ma non si resero conto della natura di tale aiuto, restando esclusi dalla Nuova Legge: in conseguenza risiederanno sempre nel Limbo. Essi – afferma Agostino – non compresero che le loro cosiddette “virtù” sono state il frutto più della munificenza divina che della loro volontà soltanto.⁶⁰

Effettivamente, Rifeo al momento del suo atto di fede (su cui verremo tra poco) riceve il battesimo delle sole tre virtù teologali, come se le altre quattro fossero già possedute adeguatamente.

Sembra la descrizione migliore per comprendere, oltre quella di Virgilio, la situazione che troviamo ritratta all'inizio della *Commedia*: l'errore dei *megalopsichoi* del Limbo fu forse quello di non implicare la propria grandezza umana in una relazione con il divino, ma di considerarla indipendente da esso. D'altronde, le quattro *ninfe* che nel Paradiso terrestre si fanno incontro a Dante affermano che «pria che Beatrice discendesse al mondo / fummo ordinate a lei per sue ancelle» (*Purg.* XXXI 107-108): alla luce del percorso che stiamo compiendo, potremo intravedere qui una moralità che, pur in una sua pienezza, deve

⁵⁹ Ivi, a. 2, q. 3., resp.

⁶⁰ N. Fosca, *Il canto XX del Paradiso. Giustizia e predestinazione*, in “Studi Danteschi”, LXXIX, 2014, pp. 209-266: p. 222.

riconoscere la sua origine gratuita, e allo stesso tempo deve essere ordinata e finalizzata alla grazia *gratum faciens*; tale morale invece, se presa autonomamente, non vale la possibilità della salvezza. Prima che Beatrice, cioè la grazia santificante di Cristo, scendesse nel mondo, il possesso delle virtù cardinali poteva valere come una sorta di pre-requisito per il conferimento della grazia santificante: a quel punto però sarebbe entrata in gioco la necessaria accettazione della grazia da parte del libero arbitrio.

Il secondo aspetto della questione riguarda i versi successivi della storia di Rifeo così come presentata dall'aquila, secondo i quali, dopo che la grazia permise al guerriero troiano di dedicare tutto il proprio amore alla giustizia, «Dio li aperse / l'occhio a la nostra redenzion futura» (vv. 122-123). Che valore ha questo passaggio nel percorso di salvezza del pagano giusto?

La possibilità, per i pagani antichi, di virtù naturali possedute compiutamente è una lettura da integrare con i versi già citati del I canto del *Purgatorio* su Adamo ed Eva, per cui qualsiasi possesso delle virtù cardinali dopo il peccato originale non sarà più come quello dei protoparenti:⁶¹ infatti, e qui veniamo al secondo aspetto, anche se capace di atti tutti umanamente giusti, l'essere umano, dopo la caduta, rimane bisognoso della Redenzione.

Bonaventura, nelle distinzioni delle *Sententiae* dedicate al peccato originale, si chiede *Utrum corruptio, quae est in humana natura, insit ei a suae conditionis primordio an ex peccati merito*. Analizzando la questione e rispondendo, il *Doctor Seraphicus* afferma che vi sono due modi per indagare il problema: mediante l'aiuto della fede, rivolgendo lo sguardo alle cause superiori, o mediante la ragione abbandonata a se stessa, la quale si rivolge perciò alla natura e alle cause inferiori. Nel primo modo ragionano i dottori cattolici e i fedeli, scoprendo che non è consono a Dio aver creato l'uomo in una tale miseria quale quella in cui si ritrova allo stato attuale. Ma per i filosofi, che seguono la seconda via, non è lo stesso:

⁶¹ Lo stesso Nicola Fosca, d'altra parte, ha perfettamente esemplificato il problema e la sua soluzione altrove: scrivendo delle quattro stelle dell'inizio del *Purgatorio*, egli afferma una lettura uguale a quella proposta nel capitolo precedente del nostro lavoro: «Per fornire una spiegazione adeguata del passo, è necessario ritenere che le stelle rappresentino non semplicemente le virtù cardinali, ma quelle “infuse” (che presuppongono l'infusione della carità), e non semplicemente le virtù cardinali infuse di cui qualsiasi individuo assolto dai peccati può fregiarsi, ma quelle di cui furono in natura dotati Adamo ed Eva: dopo che i nostri progenitori furono cacciati dal Giardino, cioè dopo il peccato originale, nessun uomo le ha viste (ossia possedute in quella forma). Nell'emisfero boreale, quello abitato, un uomo giustificato ottiene tutte le virtù (anche quelle cardinali, quindi) per infusione, per cui queste virtù a cui il poeta allude ora non possono che designare le virtù cardinali possedute da Adamo, cioè facenti parte della condizione di giustizia originaria (o vera innocenza) precedente la colpa d'origine» (N. Fosca, “*Superinfusa gratia Dei*” (*Par. 15.28-29*), leggibile online all'indirizzo <https://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/fosca052514.html>). Fosca riporta poi un passo del Vellutello il quale, fra i commentatori più antichi, è forse quello ad aver compreso meglio la questione.

[essi infatti, in questo modo] non aspexerunt in hominis conditione suum principalem Auctorem, sed aspexerunt principia componentia et operationes quas habet per virtutem naturae; et secundum hunc modum ratio potius discordat veritati catholicae quam concordet. Et haec est ratio quare philosophi, qui fuerunt tantae veritatis indagatores, non pervenerunt ad lapsus humani cognitionem, quia eis videbatur esse valde rationabile hominem sic fuisse conditum, cum tamen catholicis doctoribus non solum fide, sed etiam rationum evidentia certitudinaliter eius contrarium appareat esse verum.⁶²

I filosofi, senza l'aiuto della fede, non giunsero a conoscere e a scoprire il fatto che la natura umana giace in una condizione di peccato e di *vulnus*, ipotizzando piuttosto che l'uomo sia sempre stato, per natura, nella condizione attuale. In effetti, ripensando al discorso sul peccato originale portato avanti nel capitolo precedente, i cui contenuti dovevano essere ben presenti a Dante, risulta difficile pensare che la sentenza virgiliana per cui i limbicoli «non peccaro» valga in assoluto, e coincida col pensiero di Dante. È infatti un'affermazione che corre sul filo di un rasoio, e che si avvicina facilmente all'eresia pelagiana, al pensiero di Abelardo o comunque di una sorta di “natura pura” e autonoma, eventualità quest'ultima che Bonaventura, Tommaso, Egidio e la scolastica in genere avevano accuratamente evitato perfino per Adamo, nel suo stato precedente la caduta. Mi sembra più facile intravedere in Virgilio, che vede se stesso senza peccato, almeno dal punto di vista umano, la ragione «iudicio proprio relictā» delle parole di Bonaventura: se così, è evidente che ignorando la natura *vulnerata* dell'essere umano per Virgilio, Aristotele e quanti sono con loro nel Limbo diventava impossibile aprirsi alla domanda, alla necessità e quindi all'accettazione della grazia di una salvezza e di un Salvatore. Come esempio, pur nella necessaria sinteticità che qui s'impone, potremmo pensare ai vv. 61-72 del canto XVIII del *Purgatorio*, dove la voce di Virgilio spiega al pellegrino l'essenzialità del libero arbitrio, e chiosa che i grandi pensatori precristiani si accorsero di questa libertà innata che alberga nell'anima umana:⁶³

«Color che ragionando andaro al fondo,

⁶² Bonaventura, *In II Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 1, resp.

⁶³ Non è qui la sede per una approfondita analisi del canto, per la quale rimando a P. Porro, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. II, *Purgatorio. 2. Canti XVIII-XXXIII*, cit., pp. 523-560.

s'accorser d'esta innata libertate;
però moralità lasciaro al mondo».

(*Purg.* XVIII 67-69)

L'approccio alla lunga trattazione di questo canto, insieme con il precedente discorso di Marco Lombardo, solitamente fa sì che la si consideri come il definitivo sistema dantesco a proposito di libertà e moralità. Ma quello di cui non si tiene forse troppo conto è il fatto che il poeta latino, in apertura e al termine del suo ragionamento, rinvia il pellegrino al suo incontro con Beatrice. La premessa alla risposta da porre alla domanda di Dante infatti suona così: «“Quanto ragion qui vede, / dir ti poss'io; da indi in là t'aspetta / pur a Beatrice, ch'è opra di fede”» (*Purg.* XVIII 46-48). La chiusura della *lectio* invece è così impostata: «“La nobile virtù Beatrice intende / per lo libero arbitrio, e però guarda / che l'abbi a mente, s'a parlar ten prende”» (*Purg.* XVIII 73-75). Virgilio è ormai consapevole che il suo modo di vedere le cose, anche la natura umana, di cui lui e i grandi filosofi antichi furono inesausti indagatori, è inevitabilmente rinchiuso dentro un limite invalicabile. E infatti, l'insistenza sulla libertà e sul potere della libertà umana («“di ritenerlo [ogni moto naturale dell'anima] è in voi la podestate”», *Purg.* XVIII 72), per quanto essenziale in un orizzonte cristiano, non tiene conto dell'intima fragilità dell'uomo derivante dal peccato originale. Beatrice infatti, quando riprenderà il discorso sullo stesso tema, il tema della libertà, lo farà dislocandolo in tre momenti: prima riaffermandone la fondamentale non-costringibilità, a *Par.* IV 73-90; quindi proclamandone l'essenziale origine divina, come dono connaturale alla creazione, e il più grande di tutti (*Par.* V 19-24); infine ricordando che questa innata libertà, insieme alla possibilità di non morire, è connotato che stabilisce la somiglianza della creatura con Dio, somiglianza perduta o comunque resa inferma con il peccato originale, a cui rimediarono l'Incarnazione e la Passione di Cristo, come visto in precedenza (*Par.* VII 67ss.).⁶⁴ La mia proposta è quindi che il rinvio alle future parole di Beatrice da parte del Virgilio dantesco, ormai cosciente del confine molto stretto della propria conoscenza (non illuminata dalla fede), si rapporti non solo, come giustamente si sottolinea di solito, all'origine de « lo 'ntelletto / de le prime notizie», e «de' primi appetibili l'affetto» (*Purg.* XVIII 56-58), cioè l'essere dell'uomo di Dio creato a *immagine* e *somiglianza*,⁶⁵

⁶⁴ Cfr. *supra* 2.III

⁶⁵ Laddove si rileva un limite conoscitivo alle parole del poeta latino, lo si riconduce a questo primo aspetto: cfr. per esempio L. Azzetta, «*Fervore aguto*», «*buon volere*» e «*giusto amor*». *Lettura di Purgatorio XVIII*, in “*Rivista di Studi Danteschi*”, 6, 2006, 2, pp. 241-279: «Non può non colpire l'attenzione il fatto che le parole di Virgilio

ma anche e soprattutto a due ulteriori aspetti: primo, il “positivo” non svelato dalla *lectio* purgatoriale, l’oggetto effettivo a cui deve tendere questa libertà, e cioè la volontà divina (sconosciuta da Virgilio); secondo, il carattere vulnerato di questa libertà, di tutta la natura umana, bisognoso di una redenzione. Molto interessante, da questo punto di vista, ricordare che nel *Purgatorio*, tra l’altro proprio nella valletta dei principi e dei governanti (corrispettivo forse del cielo dei principi, il cielo di Giove), il passaggio dalle quattro stelle simbolo delle virtù cardinali alle tre stelle simbolo delle virtù teologali avverrà in corrispondenza con la figurazione del momento della caduta e del momento della sua guarigione, cioè con l’arrivo del serpente nella valle e l’intervento dei due angeli, provenienti «del grembo di Maria» (*Purg.* VIII 37), a testimoniare «la provenienza insieme mariana e cristologica degli angeli». ⁶⁶ La rappresentazione misterica della valletta dei principi ha meno, credo, lo scopo di raffigurare la dinamica della tentazione umana, dalla quale le anime purgatoriali sono ormai immuni, ⁶⁷ quanto (o comunque principalmente) di mettere in scena i due punti focali della vicenda umana, il peccato originale e la sua redenzione da parte dell’Incarnazione di Cristo, così da ricordare alle anime il perno concettuale (il peccato da redimere, dalle quattro virtù alle tre virtù) e storico (l’Incarnazione appunto) attorno al quale si concentra e si rende possibile la loro possibilità di redenzione. ⁶⁸

si aprano e si chiudano nel nome di Beatrice, e che la dotta esposizione contenga una esplicita dichiarazione di ignoranza: “omo non sape” (v. 56). Per Virgilio è il riconoscimento del proprio ruolo e del proprio limite. Quello che lui non sa, cioè da dove vengano la conoscenza dei principî primi su cui si fonda la ragione e il desiderio dei primi appetibili, lo sa infatti la teologia cristiana: la prima inclinazione al bene e la capacità di intendere il vero sono poste nell’anima umana da Dio, che l’ha creata simile a sé e desiderosa di tornare a lui. Questo, Virgilio non l’ha mai saputo» (p. 257).

⁶⁶ G. Ledda, *Esilio, penitenza, resurrezione*. *Purgatorio VII-VIII-IX*, in *Esperimenti danteschi*. *Purgatorio 2009*, a cura di B. Quadrio, Genova-Milano, Marietti, 1820, pp. 71-103: p. 87.

⁶⁷ Insistere sull’aspetto personale e morale della tentazione, senza ovviamente escludere di parlare di peccato originale e redenzione di Cristo, è la strada che intraprende Enrico Malato: «Tutta la rappresentazione si è svolta come una sorta di tentazione ritualizzata, conforme ai modi della drammaturgia medievale, perciò non a caso ricalcata sul racconto biblico della *Genesi*, che ha lo scopo di ridestare nello spettatore il senso della propria insufficienza rispetto alle insidie del maligno e della necessità in cui egli si trova di invocare l’aiuto di Dio per non esserne vittima. [...] Chi ha ottenuto il dono della grazia di Dio è protetto dal male, che con quella neanche osa confrontarsi: perciò la fuga precipitosa del serpente al solo fruscio delle ali degli angeli, senza alcun tentativo offensivo; [...] [La scena del peccato originale è presentata rovesciata]: Eva perduta, perché non assistita dalla grazia di Dio, le anime del purgatorio, protette da questa, salvate dal solo mostrarsi degli angeli» (E. Malato, *Canto VIII. La nostalgia che «volge il disio»*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. II, *Purgatorio. 1. Canti I-XVII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2014, pp. 209-237: p. 232).

⁶⁸ «Sul verde [delle vesti degli angeli] Dante insiste qui con particolare forza. Nel simbolismo cromatico della *Commedia* al verde è associata la speranza [...] Il verde è simbolo della speranza annunciata dai vangeli, la speranza nella resurrezione resa possibile dal sacrificio e dalla resurrezione di Cristo. E l’enfasi sugli elementi di rinascita, “verdi come fogliette pur mo nate” (*Purg.*, VIII 28), è qui evidente. La speranza nella resurrezione alla vita eterna è la condizione principale delle anime del *Purgatorio*. Ma questa speranza è possibile grazie alla

Il virgiliano «quanto ragion qui vede», con cui viene limitato il discorso del poeta latino nella cornice degli accidiosi, non può non richiamare a un attento lettore il «quanto ragione umana vede» relativo all'*uom* che nasce alla riva dell'Indo: la chiave di lettura dell'aspetto morale è la stessa, nelle parole del Virgilio pagano e nella domanda del pellegrino Dante ancora ignaro delle verità che l'aquila dovrà svelare. Sia quella di Virgilio che quella dell'ipotetico uomo giusto sono moralità che, per quanto *bonae*,⁶⁹ e magari anche ispirate da una *gratia gratis data* (come nel caso di Rifeo), rischiano di non tenere in conto la ferita aperta in ogni uomo come conseguenza del peccato di Adamo, e non possono inoltre essere *meritoriae*, essendo slegate dal rapporto con la volontà divina (fattore per il quale invece serve la grazia santificante o *gratum faciens*).

A conferma di questa ipotesi, sappiamo che ciò in cui ebbero fede Rifeo e Troiano, come specifica l'aquila, fu proprio l'atto redentore della Passione di Cristo:

«D'i corpi suoi non uscir, come credi,
Gentili, ma Cristiani, in ferma fede
quel d'i passuri e quel d'i passi piedi».

(*Par.* XX 103-105)

E lo stesso concetto è ripetuto nel caso particolare di Rifeo: «“di grazia in grazia, Dio li aperse / l'occhio a la nostra redenzion futura”» (*Par.* XX 122-123). Ma nell'ottica cristiana e medievale cosa implica la fede in Cristo redentore? Implica un atto di umiltà con cui l'essere umano riconosce la necessità ontologica di essere redento e salvato, anche laddove la sua morale gli paia essere perfetta: è questo il primo passo per il cammino di fede.⁷⁰ Questo è il punto su cui insistono diversi fra i commenti alle *Sententiae*, anche quando affrontano il tema di una fede implicita: non si tratta solo di credere in un Dio giusto,

redenzione operata da Cristo: ecco perché questi angeli vengono “del grembo di Maria”» (G. Ledda, *Esilio, penitenza, resurrezione*, cit., p. 87)

⁶⁹ Non intendo infatti dimenticare che i limbicoli godono di una posizione privilegiata, nella struttura infernale, rispetto agli altri pagani, che sono giudicati e condannati esattamente come gli altri. Potremmo dire che una Dante accetta che la morale precristiana abbracci anche la definizione cristiana di peccato (del resto, la struttura dell'Inferno è accettabile anche da un punto di vista strettamente aristotelico, ed è quella su cui Virgilio dimostra di non avere alcun dubbio, al contrario di quanto avverrà nella seconda cantica), ma si rende conto che invece una morale prettamente cristiana, nel suo senso positivo, non può non escludere qualsiasi tentativo che non presupponga un aiuto divino a fare il bene.

⁷⁰ Fra le probabili migliaia di citazioni possibili a proposito all'interno del pensiero patristico e medievale, scegliamo questa da Bernardo di Chiaravalle: «Primus veritatis gradus est, primum seipsum attendere, seu propriam miseriam agnoscere» (*De gradibus humilitatis et superbiae*, PL 182, col. 948).

provvidente e remuneratore (secondo il «Pauline minimum», presentato da Marenbon, di Anselmo di Laon e di Guglielmo di Champeux), ma di avere fede in un Redentore e in una Redenzione da venire. Bonaventura per esempio, posta la questione sulla necessità o meno della fede in Cristo prima di Cristo, dopo aver ribadito che «nullus ab illo peccato [di Adamo] poterat liberari, nisi in illum Mediatorem crederet», propone la distinzione tra fede esplicita e fede implicita, dicendo che quest'ultima è «expectare redemptorem futurum», nelle modalità rivelate ai *maiores* di cui aveva parlato Pietro Lombardo. Quindi, rispondendo a una delle obiezioni, continua così:

Ad illud quod obicitur, quod omni tempore suffecit implere quod fuit de dictamine legis illius quae erat in illo statu, dicendum quod hoc est verum, *secundum quod est adiuta a dono gratiae*: sine enim dono gratiae in nulla lege contigit ad salutem pervenire. Quamvis autem lex naturae, destituta auxilio gratiae, non possit aliquid dictare de ipso Mediatore, prout tamen est adiuta per gratiam, *dum sentiebat infirmitatem suam et miseriam et advertebat Dei iustitiam et misericordiam, satis dictare poterat quod homo reparatore indigebat* et quod divina bonitas dare disponebat. Unde semper fuerunt aliqui famosi Dei cultores ab initio mundi qui haec profiterentur suis oblationibus, ad quorum aspectum et exemplum alii poterant erudiri. [corsivi miei]⁷¹

Per quanti prima di Cristo vivevano sotto la legge naturale (secondo la formulazione di *Rom.* II 14), poteva essere sufficiente obbedire ai dettami della stessa legge naturale solo nella misura in cui questa era unita alla grazia e da essa guidata: soltanto in questo modo un uomo sotto la legge naturale avrebbe potuto riconoscere la propria miseria, avvertire la necessità di un redentore, e riconoscere che Dio, nella sua misericordia, l'avrebbe prima o poi concesso all'uomo. O si legga anche Riccardo di Mediavilla nella medesima distinzione e sul medesimo problema: egli prima pone l'obiezione per cui, se sano è ciò che si addice all'uomo sano,⁷² la fede massimamente sana è quella dei primi esseri umani Adamo ed Eva, i quali godevano del massimo stato umano di sanità, e non erano tenuti a credere alla figura di un Mediatore tra loro e la futura vita eterna; quindi risponde così all'obiezione:

Quamvis illud simpliciter sit sanum quod est sanum homini sano, *tamen aliquid est necessarium infirmo ad sanitatem, quod non est necessarium homini sano: et ideo sana fides homines post lapsum aliquid*

⁷¹ Bonaventura, *In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 2, ad 5m

⁷² Il riferimento teorico di Riccardo per questa formula è il capitolo X dell'*Ethica* aristotelica.

*credere tenentur ad quod credendum non tenebatur homo in statu naturae sanae, quamvis eius fides esset sanissima, non enim tenebatur credere genus humanum esse labendum, et ideo credere non tenebatur mediatorem necessarium ad redimendum. [corsivi miei]*⁷³

Quella di Rifeo dunque sarebbe una fede implicita non nel senso più tradizionale, ma secondo la specificità bonaventuriana appena descritta.⁷⁴ Rifeo, pur avendo posto «tutto suo amor [...] a drittura» (v. 121), e vivendo quindi una condizione umana superiore alla norma, riconobbe l'esigenza di venire sanato e redento come qualsiasi essere umano. A questo riguardo, Christian Trottman ha rilevato – sulla scia di un'intuizione di André Pezard – una interessantissima eco proprio di san Bernardo nell'immagine dei *piedi* di Cristo, citati dall'aquila dantesca: «Car saint Bernard, que Dante n'ignorait sans doute pas, au moins dans son legs symbolique, nous indique clairement dans le *Sermon III sur le Cantique*, que le baiser des pieds du Christ signifie la contrition».⁷⁵ E così lo studioso francese spiega la vicenda di Rifeo:

Riphée, le juste païen, vient, lui, en quelque sorte, à la contrition par excès de droiture. C'est son amour même de la justice qui jette Riphée aux pieds du Christ en un mouvement de pénitence. Il aime trop la justice, tout païen e tout juste qu'il est, pour ne pas voir son injustice devant Dieu, et espérer la rédemption. Sa justice ne serait donc pas une parfait justice originelle, moins encore celle d'un régime politique parfait. Elle lui est pourtant rendue,

⁷³ Riccardo, *In III Sent.*, d. XXV, a. 3, q. 1, ad 4m.

⁷⁴ A proposito di Rifeo e di Traiano, un articolo del 1965 di Gino Rizzo mette in luce una importante particolare. Secondo le parole di Dante stesso nella *Monarchia*, il giudizio nascosto di Dio, «ad quod humana ratio nec lege nature nec lege Scripture, sed de gratia spetiali quandoque pertingit», può essere rivelato (attraverso una grazia speciale, appunto) in due modi: «quandoque simplici revelatione, quandoque revelatione disceptatione quadam mediante»; e il primo caso, la rivelazione diretta, può anch'essa avvenire in due modi: «aut sponte Dei, aut oratione impetrante» (*Mon.* II VII 7-8). Ora, nota Rizzo, non si può parlare, per Rifeo e Traiano, di una fede implicita; essi ebbero entrambi una vera e propria rivelazione, il primo «sponte Dei», e il secondo «oratione impetrante» (quella di Gregorio): «As we look more closely at Dante's conception of the kind of faith possessed by both Trajan and Riphée, we find that it is not at all "implicit" faith as defined by Thomas Aquinas. The commentators refer in this connection to Aquinas' distinction between implicit and explicit faith, even though Dante clearly says that the two spirits now shining in the eagle's eye firmly believed in the passion and death of Christ» (G. Rizzo, *Dante And The Virtuous Pagans*, in *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth (1265-1965)*, a cura di W. De Sua e G. Rizzo, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1965, pp. 115-139: pp. 133-136). Ipotesi interessante perché legge Dante con Dante; rimane il fatto che l'ipotesi di Bonaventura si rivela comunque una chiave di lettura adeguata e illuminante la vicenda di Rifeo. Non è da escludere una crasi dantesca fra le due possibilità.

⁷⁵ C. Trottman, *Communion des saints et jugement dernier: dans les chants XIX-XX du Paradis*, in *Pour Dante: Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, a cura di B. Pinchard e C. Trottman, Paris, H. Champion, 2001, pp. 181-198: pp. 195-196.

comme à la pécheresse sa pureté virginale [colei che bagnò di lacrime i piedi di Cristo],
lorsque le Christe la relève.⁷⁶

L'estremo grado di giustizia posseduto dall'anima di Rifeo l'avrebbe condotto, se così vogliamo leggere l'accenno ai *pièdi* del Cristo crocefisso (e l'indicazione di Trottmann sembra proprio pertinente), alla contrizione, alla penitenza, vedendo con chiarezza la propria ingiustizia di fronte a Dio e desiderando la redenzione: per questo Dio gli svelò la futura venuta del Cristo. Che quella di Rifeo sia una vicenda caratterizzata da una peculiare eccezionalità, ciò è confermato dai toni solenni del discorso dell'aquila, e dalla domanda sorpresa di Dante all'aquila stessa: i passi dai commenti alle *Sententiae* fin qui riportati, dunque, non possono e non vogliono ridurre la singolarità del caso di Rifeo, o dimostrarne la piena e ortodossa accettabilità in campo teologico; ma è doveroso notare che tali passi costituivano, se non delle fonti, generalmente una buona base di partenza perché Dante potesse costruire lo splendido episodio dei pagani di *Par. XX*.

Stando alle dichiarazioni del Virgilio dantesco invece, sembra che egli non abbia ancora ben compreso, nemmeno nell'aldilà, la natura della sua mancanza: egli afferma che non fece abbastanza, che non ebbe fede, che fu «ribellante a la sua legge [di Dio]» (*Inf. I* 125), e che lui e i suoi compagni di pena non adorarono debitamente Dio. Ma la sostanza di questo adorare *debitamente* non è mai specificata dal poeta latino che agisce e parla sulla scena. Non solo, a rischio sicuramente di incorrere in una grossa mistificazione, mi sembra tuttavia possibile almeno ipotizzare che Virgilio abbia sì coscienza del Dio cristiano, magari anche nel suo aspetto provvidenziale, ma che non abbia reale consapevolezza del fatto storico dell'Incarnazione e dei suoi effetti. I suoi riferimenti sono sempre a Dio in senso assoluto; e alquanto significativamente, nel momento in cui egli deve raccontare a Dante la discesa di Cristo agli Inferi e nel Limbo, non nomina direttamente quest'ultimo, ma usa una perifrasi che sa di profonda incertezza:

«Io era nuovo in questo stato,
quando ci vidi venire un possente,
con segno di vittoria coronato».

(*Inf. IV* 52-54)

⁷⁶ *Ibidem*.

Sono consapevole che si tratta di un'ipotesi azzardata; in un altro passo, benché solamente in quel caso, la guida latina menziona la nascita di Cristo, indicandola come il «parturir Maria» (*Purg.* III 39). Ma in quel caso egli stabilisce un nesso solamente con il desiderio conoscitivo dell'uomo (come vedremo fra poco), e non con la necessità della redenzione, mancando quindi, forse e ancora, un aspetto radicale della questione.

Rileggiamo ora nel dettaglio la risposta che l'aquila *promete* per il pellegrino Dante in merito all'eroe troiano, una volta che il pellegrino celeste è stato conquistato dalla sorpresa di vedere due pagani in paradiso:

«L'altra [anima], per grazia che da sì profonda
fontana stilla, che mai creatura
non pinse l'occhio infino a la prima onda,
tutto suo amor là giù pose a drittura:
per che, di grazia in grazia, Dio li aperse
l'occhio a la nostra redenzion futura;
ond'ei credette in quella, e non sofferse
da indi il puzzo più del paganesmo;
e riprendiene le genti perverse.
Quelle tre donne li fur per battesimo
che tu vedesti da la destra rota,
dinanzi al battezzar più d'un millesmo».

(*Par.* XX 118-129)

L'anima di Rifeo, per volontà della grazia divina, come abbiamo visto, dedicò tutto il proprio amore alla *drittura*, cioè alla giustizia; per questo, passando di grazia in grazia (eco forse, questa, di un passaggio da una grazia insita in qualsiasi essere umano, alla *gratia gratis data* e alla *gratia gratum faciens*?), Dio giunse a mostrare a Rifeo la redenzione che sarebbe avvenuta attraverso la vita e la morte di Cristo, e da ciò egli credette in Cristo venturo, non soffrì più il *puzzo* del paganesimo e addirittura se ne fece predicatore presso quanti erano sviati e ancora in balia degli dei «falsi e bugiardi». In questo modo, e (si noti) solo a questo punto, le tre virtù teologali, che Dante ha già incontrato alla destra del carro nella processione edenica, gli furono concesse attraverso un battesimo *implicito*, mille anni prima che questo fosse istituito.

Per quanto detto fin qui, credo non sia possibile limitarsi a dire che Virgilio e gli altri abitanti del Limbo, essendo vissuti fuori della grazia di Cristo, non ebbero possibilità di scelta e sono per questo *sospesi* nella tragica situazione primo cerchio infernale.⁷⁷ Se Dante da un lato rimarca l'importanza della predestinazione e l'insondabile radice di quest'ultima, nondimeno – o proprio per questa insondabilità – dall'altro lato egli sottolinea che, per quanto più difficile, o quasi eccezionale,⁷⁸ sarebbe stato possibile anche per un pagano vissuto prima di Cristo ricevere la grazia, compiere atti buoni, riconoscere la necessità di una salvezza e in virtù di questo venire salvato. Si tratta probabilmente di una fede implicita come descritta da Bonaventura, cioè di una legge naturale aiutata dalla grazia, accorta della necessità dell'uomo di essere risollevato, e credente nella venuta futura di un redentore; potremmo forse spingerci fino a intravedervi una qualche rivelazione speciale e diretta. Da questo punto di vista, possiamo dire che anche Virgilio ebbe una sorta di profezia della Redenzione futura, come testimoniano le parole rivoltegli da Stazio:

Ed elli a lui: «Tu prima m'inviasi
verso Parnaso a ber ne le sue grotte,
e prima appresso Dio m'alluminasti.
Facesti come quei che va di notte,
che porta il lume dietro e sé non giova,
ma dopo sé fa le persone dotte,
quando dicesti: “Secol si rinnova;
torna giustizia e primo tempo umano,
e progenie scende da ciel nova”.
Per te poeta fui, per te cristiano:

⁷⁷ È una delle tesi nel peraltro molto interessante articolo di Amilcare Iannucci, *Limbo: the emptiness of time*, in “Studi Danteschi”, LII, 1979-1980, pp. 69-128: «The tragedy of the virtuous pagans [...] is not one of free will like Ulysses, the positive infidels, or indeed that of neutrals who choose not to choose, but one of predestination. [...] Their tragedy evokes pity and compassion. For a Christian like Dante, it cannot create terror for he can never share their state. But the virtuous pagans' predicament remains a tragedy and a double one at that. They were scarred by the sin of the First Adam and forsaken by the saving grace of the Second Adam» (pp. 127-128). Esiste anche un'altra possibilità, avanzata a volte dalla critica: che, a dispetto della mancanza di speranza che caratterizza l'atteggiamento di Virgilio verso la propria condizione, ci sia ancora speranza di salvezza anche per gli abitanti del Limbo: fra gli altri, ricordo qui Mowbray Allan, che ipotizza che il dialogo con l'aquila nel cielo di Giove sia finalizzato a far comprendere a Dante la necessità delle preghiere per le anime defunte, anche per le anime dei pagani virtuosi, nella consapevolezza che la divina volontà desidera proprio questa partecipazione umana nel processo di salvezza delle creature (cfr. M. Allan, *Does Dante Hope for Virgil's Salvation?*, in “MLN”, 104, 1989, 1, pp. 193-205). Ma il percorso che stiamo seguendo penso escluda del tutto questa possibilità.

⁷⁸ Nel corso dei loro due studi, insistono sull'eccezionalità della grazia e della salvezza concesse ai pagani sia K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, cit., che G. Corbett, *Dante and Epicurus*, cit.

ma perché veggi mei ciò ch'io disegno,
a colorare stenderò la mano.

Già era 'l mondo tutto quanto pregno
de la vera credenza, seminata
per li messaggi de l'eterno regno;
e la parola tua sopra toccata
si consonava a' nuovi predicanti;
ond'io a visitarli presi usata».

(*Purg.* XXII 64-81)⁷⁹

Ma questa rivelazione della Redenzione futura non fu all'origine, nel poeta augusteo, di una fede esplicita, come lo fu per Rifeo: una tesi che ho anche rinvenuto, con interessanti argomentazioni a sostegno, in un lavoro di Robert Hollander del 1983 a mio avviso ancora non abbastanza recepito dalla critica.⁸⁰ Per questo, Virgilio fece come uno che avanza nella notte, «che porta il lume dietro e sé non giova, / ma dopo sé fa le persone dotte». Allora, concludendo il percorso, potremmo forse dire che il discrimine fra Virgilio e Rifeo è esplicitato nel v. 124 del canto XX del *Paradiso*, «ond'ei credette»: è questo il passaggio che Virgilio ha mancato. Grazia fu all'origine del retto amore di Rifeo; grazia fu ancora la fede profetica nella Redenzione futura; merito di Rifeo non fu nel guadagnarsi l'offerta della grazia con la propria retta morale, ma semplicemente aderire all'offerta della grazia, e credere. Dante avrebbe visto, nel secondario personaggio dell'*Eneide*, *iustissimus* eppure

⁷⁹ Ronald Martinez, in un contributo di qualche decennio fa, ricorda in merito a questo esempio che Agostino, come già indicato dal Moore, fa uso della stessa immagine parlando dei profeti dell'Antico Testamento (cfr. R.L. Martinez, *Dante and the Two Canons: Statius in Virgil's Footsteps [Purgatorio 21-30]*, in "Comparative Literature Studies", 32, 1995, 2, pp. 151-175: p. 162. La citazione di Agostino è dal *De fide et Symbolo* 4). Interessante è anche l'idea, esposta in un breve contributo di Simone Marchesi, per cui Virgilio pronunciarebbe diverse volte parole le cui implicazioni spirituali in ottica cristiana egli non comprenderebbe: ci sarebbe cioè una voluta distanza fra l'*intentio* con cui il personaggio pronuncia alcune verità e ciò che queste affermazioni possono significare per un lettore cristiano (cfr. S. Marchesi, *Libertà va cercando: una lettura stratigrafica*, leggibile online all'url <https://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/marchesi041616.html>). Virgilio sarebbe quindi rappresentato nella *Commedia* esattamente quale fu in vita, in rapporto ai misteri della fede cristiana.

⁸⁰ Hollander argomenta per affermare che «la tragedia del Virgilio dantesco rende il poeta latino in una certa misura specialmente responsabile per la conoscenza del Cristo, e lo condanna per non averlo saputo riconoscere. [...] Il grande paradosso della presenza di Virgilio nel testo di Dante nasce dal fatto che il poeta cristiano chiaramente "sorpassa" il suo beneamato *auctor* soprattutto nei riguardi della fede, e che la propria rinnovata fede in Cristo, come la conversione di Stazio, deriva nondimeno dalla lettura di Virgilio. È un paradosso sconcertante, che sgorga senza dubbio dalla essenza stessa dell'esperienza dantesca» (R. Hollander, *Il Virgilio dantesco: tragedia nella Commedia*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 70-71). Hollander collega a questa mancanza anche il *ribellante* con cui Virgilio parla di sé, e che per il critico americano distingue il poeta latino dalle altre anime del Limbo (p. 127), e indica la Sibilla come fonte dell'ispirazione virgiliana, Sibilla che non a caso Dante nomina al termine del poema (pp. 145-147).

abbandonato (apparentemente) dai suoi dèi, il soggetto perfetto per rappresentare una integrità umile, aperta alla Rivelazione e alla redenzione.

Se questa ipotesi è corretta, Dante si districerebbe in questo modo tra diverse trappole dottrinali verso il suo tentativo di mantenere uniti il mistero della volontà divina, la centralità della grazia e la libera volontà umana. Da un lato, sarebbe evitata la possibilità che una morale puramente umana sia condizione sufficiente per la Rivelazione, come prospettava Abelardo, o addirittura equivalente alla fede vera e propria: è probabile infatti che Dante ritenga una perfetta morale umana sempre e comunque dipendente dalla grazia divina (come nel caso di Rifeo), e in ogni caso non costituente fonte alcuna di merito. D'altro canto sarebbe evasa la supposizione che alcuni siano stati esclusi dalla possibilità della grazia, e dalla possibilità di scelta, punto che sta al cuore di tutto il poema. Per quanto trovandosi essi in una condizione sicuramente più difficile, nemmeno i pagani nati e vissuti prima di Cristo – o fuori dalla Rivelazione – furono del tutto esclusi dall'elargizione della grazia, una *gratia gratis data*, così come non furono esclusi dal dramma della scelta del libero arbitrio, dramma che sta alla base di tutta la struttura della *Commedia*.⁸¹ La mera *infidelitas* “negativa” non basta a giustificare il loro destino eterno, perché essa non implica un atto della volontà.⁸²

Vorrei soffermarmi a ribadire – se ce ne fosse bisogno – che il discorso di Stazio a Virgilio nel *Purgatorio*, al quale prima si è accennato, è profondamente rivelatore del rapporto di Dante con il mondo pagano e precristiano; e, allo stesso tempo, è indicatore dell'errore che si rischia di compiere nel concepire la natura umana in qualunque epoca storica, compresa quella di Dante. Virgilio è stato strumento della Grazia nella vita di Dante, così come lo è ora nella *Commedia*; ma, pur avendo ricevuto una possibile indicazione su quanto sarebbe avvenuto con l'Incarnazione di Cristo (si vedano la IV Egloga e certi accenni universalistici e di attesa messianica contenuti nell'*Eneide*), si è arrestato sulla soglia del riconoscimento divino, quell'atto che avrebbe reso la sua natura umana compiuta.

⁸¹ È interessante notare, a questo proposito, che se Dante attinge da Alano di Lille l'idea di un Limbo dei neutrali (l'Anti-inferno degli ignavi), mentre la sua fonte lo riservava ai soli cristiani (come gli unici ad aver avuto effettivamente la possibilità di scelta) il poeta lo estende alla categoria nella sua interezza senza distinzioni fra prima e dopo Cristo (cfr. M.L. Colish, *The Virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, cit., pp. 32-33), come se il dramma non fosse stato introdotto unicamente dopo la nascita di Cristo.

⁸² Cfr. K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, cit., pp. 175-176.

Egli non si salva perché, anche assumendo che la sua umanità abbia raggiunto un alto grado di perfezione,⁸³ non è entrato in rapporto con Dio e con la sua Provvidenza: in altre parole, e secondo le sue stesse parole, non ha avuto fede. È la fede il nodo della questione,⁸⁴ ed è dirimente in questo la definizione di Virgilio della mancanza di fede come «rio» (*Purg.* VII 7-8), frase su cui forse la critica si è soffermata poco intendendola in senso meramente giustificativo: mancanza “negativa”, non atto “positivo”. Ma da questa fede Virgilio non era escluso, per quanto la strada ad essa fosse difficile.⁸⁵

Se pensiamo alla celebrazione che Dante poeta offre della consonanza e della comunione fra la volontà delle anime beate e la volontà di Dio, emerge con chiarezza quanto la pur perfetta umanità dei pagani virtuosi manchi di quel fattore che la renderebbe compiuta. Per quanto poi riguarda in particolare Virgilio ed Enea, lasciando da parte Omero, Aristotele e gli altri spiriti magni, la condanna di Dante non è rivolta all’Impero in quanto tale, che conserva anche nella *Commedia* il suo valore provvidenziale, ma ai suoi sfortunati protagonisti, che oltre a non compiere il passo della fede probabilmente non intuirono nemmeno la portata della realtà politica dall’uno cantata e dall’altro fondata.⁸⁶ Ed è anche probabilmente ben fondata l’esposizione di George Corbett a proposito del dialogo tra Virgilio e Belacqua nel canto IV del *Purgatorio* (vv. 34-42), incentrato sull’effetto o meno delle preghiere per i defunti: entrambi hanno ragione nonostante sostengano opinioni opposte, perché è vero che le orazioni cristiane sostengono e influiscono sulla sorte delle anime purgatoriali, ed è allo stesso modo vero che la preghiera per Palinuro «da Dio era disgiunt» (v. 42), e per questo senza effetto.⁸⁷

Dunque i pagani nel Limbo, per quanto naturalmente virtuosi, hanno mancato quel salto della fede che non era loro negato come possibilità, per quanto misteriosamente, e che avrebbe compiuto la loro umanità concedendo loro le quattro virtù cardinali infuse, o

⁸³ Ma su questo valgono le osservazioni e i dubbi esposti sopra relativamente alle virtù morali (o cardinali) in Virgilio e nei limbicoli.

⁸⁴ Cfr. anche *Mon.* II VII 4.

⁸⁵ Riguardo a questa possibilità, Foster offre alcuni brevi ma interessanti accenni alle pp. 251-252 del suo *The Two Dantes*, cit. Ma si vedano anche le parole di Bonaventura: «Sic igitur concedendum est quod nullus post lapsus salvari potuit absque fide Mediatoris; qua quia philosophi caruerunt, suis meritis et virtutibus inhaerentes, ideo tamquam superbi et a Christi membris et meritis separati, exclusi sunt a gaudiis paradisi» (*In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 2, resp.).

⁸⁶ È l’ipotesi presentata e argomentata in B.D. Schildgen, *Dante’s utopian political vision, the Roman Empire, and the salvation of pagans*, in “Annali d’Italianistica”, XIX, 2001, pp. 51-69. Ma vedi anche il già citato saggio di Hollander: «Se l’*Eneide* è un’opera che narra la verità romana e non quella di Dio, la *Commedia* narra sia la prima (che per Dante è pure sacrosanta) che la seconda, nella misura in cui il suo autore sia in grado di ricordarsene» (R. Hollander, *Il Virgilio dantesco*, cit., p. 148).

⁸⁷ Cfr. G. Corbett, *Dante and Epicurus*, cit., p. 136.

comunque ordinando le virtù già possedute verso il proprio unico vero fine, il fine soprannaturale.⁸⁸ Nella *Commedia* la natura umana non può essere considerata – sul piano ontologico – sufficiente e definitiva in quanto tale,⁸⁹ e da questa constatazione scaturisce la collocazione infernale del Limbo. Le parole di *Par.* XX 76-78 attestano il fatto che conformandosi alla volontà divina ogni essere creato acquista la propria vera fisionomia; questa possibilità è di fatto preclusa a quanti non hanno o non hanno avuto fede.

Cosa rimane del dubbio esposto a *Par.* XIX? Ora, le parole di Bonaventura relative alla fede implicita riguardano coloro che sono venuti prima di Cristo; nella già citata distinzione del commento alle *Sententiae* dedicata alle condizioni della fede, chiedendosi *Utrum omnes teneantur credere omnes articulos explicitè post adventum Christi*, Bonaventura sembra non considerare l'ipotesi che sul globo ci sia qualcuno escluso, nel XIII secolo, dalla Rivelazione.⁹⁰ L'uomo nato alla riva dell'Indo di cui Dante chiede conto implicitamente all'aquila non sarebbe dunque contemplato nella risposta: è vero tuttavia che l'analisi di Bonaventura ben si attaglia a leggere anche questo caso: posto il tema della comunione delle volontà come punto focale e teoretico delle questioni in gioco, l'esempio di Rifeo, per come è raccontato, sembra aprire la porta alla possibilità di salvezza dell'*Etiòpe* (o dell'indiano) ma solo nella misura in cui questo riconosca che i suoi atti buoni sono da ricondursi a una volontà gratuita e superiore, e solo se la sua giustizia non lo alimenterà in una illusione di autosufficienza ma lo spingerà a confessare la necessità, universale e di ogni uomo, di essere redento e sanato nella propria umanità. Possiamo dire dunque che tra i fini dell'esposizione dell'aquila, pur trattando di casi molto lontani spazialmente e temporalmente dalla contemporaneità di Dante, rientra anche l'antidoto alla sottrazione della buona moralità dall'ambito della grazia, problema e rischio che riguardava sicuramente anche il *milieu* culturale dei secoli XIII e XIV. Ma l'aspetto morale è solo un versante della questione, quando si parla del *gap* che la vita dei pagani virtuosi è stata impedita a colmare nel cammino verso la salvezza.

⁸⁸ Si può ipotizzare che Dante ritenga necessarie o conseguibili le virtù cardinali infuse solo con l'istituzione del Battesimo, mentre prima di Cristo sarebbero sufficienti le quattro virtù cardinali acquisite. Abbiamo già messo l'accento sul fatto che l'aquila paradisiaca specifica che a Rifeo, con il battesimo, è stato necessario concedere solo le tre virtù teologali.

⁸⁹ A riguardo cfr., oltre alle conclusioni del capitolo precedente, M. Gervais, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (I), in "Laval théologique et philosophique", 30, 1974, 3, pp. 333-348: «Pour sauver la supériorité de l'homme sur les autres créatures, saint Thomas se refuse à faire intervenir l'hypothèse d'un ordre strictement naturel où l'homme se serait suffi à lui-même et où il aurait atteint sa fin ultime par les seules forces de sa nature. Il s'applique au contraire à montrer la dignité de l'homme, nonobstant le besoin qu'il éprouve de la grâce pour accéder à son plein achèvement» (p. 338).

⁹⁰ *In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 3, resp.

L'altro versante infatti, e più urgente ancora per Dante e i suoi contemporanei, è inevitabilmente quello della ragione e della conoscenza. Riprendiamo ora i versi visti poco sopra del terzo canto del *Purgatorio*:

«Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrer la infinita via
che tiene una sustanza in tre persone.

State contenti, umana gente, al *quia*,
ché, se potuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria;
e disiar vedeste senza frutto
tai che sarebbe lor disio quietato,
ch'eternalmente è dato lor per lutto:

io dico d'Aristotile e di Plato
e di molt'altri»; e qui chinò la fronte,
e più non disse, e rimase turbato.

(*Purg.* III 34-45)

L'Incarnazione, il «parturir Maria», è compimento non solo della dimensione morale dell'uomo, ma anche del suo desiderio di conoscenza e di comprensione. Ci sono aspetti della realtà e della fede che la ragione non può abbracciare nella sua dimensione limitata («la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone»); essa può solo sperare in un avvenimento esterno ad essa che la porti, in una modalità ad essa sconosciuta, a compiere la traiettoria conoscitiva cui anela. La conoscenza infatti non è negata, è possibile: Aristotele, Platone, lo stesso Virgilio, sono «tai che sarebbe loro disio quietato» se avessero potuto aderire a Cristo.

È interessante notare che i due versanti, moralità e conoscenza, nella dinamica illustrata da *Par.* XIX-XX (ma dalla terza cantica in genere rispetto alle due precedenti) vengono a coincidere. L'invito ad accordare la propria volontà alla volontà divina che risuona solenne nel cielo di Giove non va assolutamente inteso nel senso di un'*impasse*, un arresto della dinamica conoscitiva: è semplicemente un invito a percorrere un'altra strada nel percorso dell'intelletto. Se la Verità coincide con la divinità, e se in un'ottica cristiana questa si è resa conoscibile in una relazione mediante l'Incarnazione, allora una formulazione intellettuale

evidentemente non potrà mai abbracciarla del tutto. Sarebbe il tentativo di approccio a un oggetto con lo strumento sbagliato: l'unico procedimento adeguato è l'incontro tra due volontà, il quale possiede anche un suo valore conoscitivo come abbiamo evidenziato sopra, a proposito del criterio ermeneutico della giustizia divina come adeguamento di due volontà. Sonia Gentili ha efficacemente illustrato questo processo analizzando l'«amoroso uso di sapienza» del *Convivio* (III XII 12) e leggendolo in continuità con la *Commedia*, in particolare col *Paradiso*. I passi del *Convivio* interpretati alla luce della prima Lettera paolina ai Corinzi conducono a una concezione in cui amore e conoscenza coincidono, contrapposta a quella greca per cui la conoscenza sarebbe puro possesso di nozioni. Scrive la Gentili che Paolo sviluppa un'idea dell'atto gnoseologico veramente innovativa: esso «risulta al contempo attivo e passivo, in quanto interpersonale e reciproco: amare / conoscere presuppone l'essere amati / conosciuti»; si elimina così una netta distinzione fra soggetto e oggetto, poiché si presuppongono «due soggetti / oggetti, ontologicamente fondati dal loro essere soggettività / oggettività in rapporto reciproco».⁹¹ Non solo: una circolarità di desiderio come quella appena illustrata si pone al livello ontologico tanto di Dio che dell'uomo, operando una modificazione in quest'ultimo, nella sua dimensione umana:

Il desiderio non è più, come in Aristotele, causa efficiente o finale; nell'elaborazione paolina e cristiana assunta nel *Convivio* esso è essenza stessa di Dio e della verità. Per questo Dante può definirlo causa formale della scienza: nel *Convivio*, e poi ancor più nella *Commedia*, il desiderio aristotelico che è puro principio di movimento cede il passo all'amore cristiano che è essenza di Dio e fondamento ontologico dell'uomo. La trasformazione del desiderio aristotelico in amore cristiano attuata nel crogiolo dantesco consiste semplicemente nella trasformazione di un motore fisico in una essenza ontologica che è, primariamente, relazione: e così l'atto conoscitivo non consiste in una nozione, ma in una relazione totale – ontologica, etica, affettiva, gnoseologica – con la verità divina.⁹²

Non è un caso allora che Virgilio, «che era così sicuro nella discesa a spirale tra pericoli vari, anime dannate i loro guardiani, mostri infernali, ora [nel Purgatorio] sembri quasi smarrito», affidandosi alle sue sole forze come in *Purg.* III invece di aspettare qualche

⁹¹ S. Gentili, *Amore e conoscenza nella Commedia*, in "Lecture classensi 47. Per il testo e la chiosa del poema dantesco", a cura di G. Inglese, Ravenna, Longo, 2018, pp. 21-39: p. 27.

⁹² Ivi, p. 28.

illuminazione dall'alto:⁹³ la struttura dell'Inferno rimane modellata sull'*Etica Nicomachea*, o comunque su principi perfettamente discernibili dalla ragione umana; il Purgatorio invece si articola intorno alla direzione della volontà umana, riguardo alla quale entra in gioco, all'orizzonte, la relazione con la volontà divina: ed è questo un territorio che l'acume di Virgilio non può conoscere perfettamente, per non averlo mai vissuto. In base al percorso fin qui delineato, le definizioni del poeta romano sulla propria sorte ultraterrena, apparentemente altalenanti fra autoassoluzione e confessione di colpa, sembrano integrarsi meglio fra loro.

L'ultimo accenno che vorrei fare in proposito ritorna alla nostra ipotesi di lettura del canto, ed è che, parallelamente al discorso morale, anche il trattamento che Dante riserva alla ragione in legame con i pagani antichi (specialmente Virgilio, è ovvio) è in fondo diretto anche e soprattutto alla propria contemporaneità: in questo caso, ipotetici destinatari potrebbero essere «i rappresentanti della Chiesa», cui si rimprovera «la presunzione di voler penetrare fino in fondo il mistero della salvezza eterna e di agire conformemente al giudizio che viene dato in base alla propria conoscenza e visione arbitraria delle cose».⁹⁴ Ma altrettanto plausibile è l'ipotesi che versi come quelli di *Purg.* III fossero rivolti in particolare a chi, come i cosiddetti aristotelici radicali, gli “averroisti” o i Maestri delle Arti di Parigi,⁹⁵ professavano una radicale indipendenza della ragione, e una sempre maggiore perfettibilità intellettuale verso un suo totale compimento.⁹⁶ Quale che fosse il destinatario, ci interessa qui chiarire il messaggio dantesco, cioè la novità conoscitiva che l'Incarnazione ha introdotto nella storia e che va sempre rispettata come metodo, da ogni uomo che desideri approfondire la propria ricerca intellettuale e filosofica.

⁹³ M. Maslanka-Soro, *Il «disio» dei filosofi antichi, la sapienza umana e il mistero della redenzione nel canto di Manfredi*, in *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario*, a cura di É. Vigh, Roma, Aracne - Accademia d'Ungheria in Roma - Istituto Storico «Fraknói», 2011, pp. 61-71: p. 62.

⁹⁴ Ivi, p. 64.

⁹⁵ Su questo tema ancora decisamente dibattuto vedi E. Fenzi, *Conoscenza e felicità nel III e IV del “Convivio”*, in *Ortossia ed eterossia in Dante Alighieri. Atti del convegno di Madrid, 5-7 novembre 2012*, a cura di C. Cattermole, C. de Aldama, C. Giordano, presentazione di J. Varela-Portas de Orduña, Madrid, Ediciones de la Discreta, 2014, pp. 411-451; e L. Bianchi, *Dante eterodosso? Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca*, in *Theologus Dantes*, a cura di L. Lombardo, D. Parisi, A. Pegoretti, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 19-36.

⁹⁶ Cfr. il già citato saggio di Fioravanti, *A natural desire can be fulfilled in a purely natural manner*, nel quale si riporta la condanna che di questo versante ideologico esprime in una *quaestio* Enrico di Gand: «Philosophi, ponentes finem humanae cognitionis ex puris naturalibus haberi et in vita ista ex cognitione scientiarum speculativarum et primorum principiorum quantum homini possibile est, et quod in modica cognitione consistit eius summa perfectio et delectatio, licet non possit attingere ad quidditates substantiarum separatarum..., dicerent quod homo nullum appetitum haberet sciendi illa ex quo ex suis naturalibus ad ea pervenire non posset, ne ille appetitus sit frustra» (p. 42). Sembra essere effettivamente anche la strada percorsa da Dante nel *Convivio*, come abbiamo già ricordato nel precedente capitolo.

È questo anche, a mio parere, uno dei nodi focali dei canti del cielo di Giove. È certo che Dante si preoccupa della sorte dei virtuosi vissuti prima di Cristo; è anche giusto considerare la sua preoccupazione per quanti, suoi contemporanei, potessero vivere fuori dal circolo spazio-temporale della Rivelazione. Ma sarebbe errato limitare il tema a questi due aspetti. Dante stesso infatti, come i possibili destinatari suoi contemporanei cui si è accennato qualche riga sopra, fu tentato dalla possibilità di considerare a sé o comunque pienamente indipendente la moralità umana: è (in parte, va detto) il tentativo del *Convivio*.⁹⁷ All'inizio della prima cantica, in occasione dell'incontro con la «gente di molto valore» (*Inf.* IV 44) del Limbo, Dante si pone infatti alla sequela delle anime appena viste e da lui profondamente amate in vita, tanto da diventare «sesto tra cotanto senno» (*Inf.* IV 102): il percorso è ancora all'inizio, e la sua mente è ancora ignara delle novità che scoprirà durante il viaggio, quando a un tratto sarà chiamato a superare anche la saggezza di Virgilio.⁹⁸ La destinazione cui il percorso conoscitivo del pellegrino è destinata ha un termine ultimo nell'idea che abbiamo identificato come *trait d'union* fra il canto XIX e il canto XX, e che informa tanto dottrinalmente quanto poeticamente l'episodio: ciò a cui Dio chiama ogni creatura dotata di natura razionale è l'adeguamento della singola volontà con la sua onnicomprensiva volontà,⁹⁹ in vista di un'armonia cosmica e universale di cui le anime dell'aquila sono profetica figura.

c. «Per paradisum terrestrem figuratur». La concezione dantesca dei fini dell'uomo

Non possiamo a questo livello del discorso non ricongiungerci all'accenno fatto nel capitolo precedente, riguardo alla natura del Paradiso Terrestre e a una sua possibile lettura come simbolo o allegoria della felicità terrena.¹⁰⁰ L'analisi sulla salvezza o meno dei pagani e di quanti si trovano fuori dal campo della Rivelazione è stata frequentemente affiancata, dalla critica, a una disamina relativa a un eventuale *dualismo* dantesco, intendendo con

⁹⁷ Su questo, si vedano le osservazioni e il ragionamento proposti in C. Trottmann, *À propos des «duo ultima»: de la Monarchie au Banquet et retour*, in *Pour Dante: Dante et l'Apocalypse*, cit., pp. 215-236.

⁹⁸ Il discorso qui potrebbe tranquillamente farsi anche metapoetico, mantenendo lo stretto legame che in Dante esiste fra sviluppo teologico, progresso poetico e crescita psicologica: Dante infatti non ha ancora scritto la *Commedia* all'altezza del viaggio, non ha ancora solcato l'acqua che «già mai non si corse» (*Par.* II 7), e non può ancora presumere di aver sorpassato i suoi maestri. Sulle varie ipotesi proposte dai commentatori relativamente all'atteggiamento di Dante, si veda la rassegna (seppur ormai datata) in F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla «Commedia»: il canto IV dell'«Inferno»*, cit., pp. 147-154.

⁹⁹ A conclusioni simili giunge anche Mowbray Allan, identificando però uno dei punti focali del cielo di Giove con il problema dell'interazione fra le preghiere umane e la volontà divina, eterna e predestinante (cfr. M. Allan, *Much virtue in Ma: Paradiso XIX, 106, and St. Thomas's Sed contra*, cit.)

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, 2.IV.b

questo termine una dottrina che teorizzi una netta separazione, nell'uomo, tra un fine esclusivamente terreno e un fine soprannaturale. È la teoria che Dante stesso introduce nel terzo libro della *Monarchia* (XVI 7-8). Al primo si giunge «per philosophica documenta» e attraverso le «virtutes morales et intellectuales», mentre al secondo si perviene «per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt». Inutile dire che problemi come questo hanno suscitato un dibattito secolare all'interno del commento dantesco, e che non è questa la sede per ripercorrere le fasi di una tale evoluzione e per tracciare conclusioni perentorie. Quello che vorrei fare è proporre un'ipotesi, la quale sicuramente concorda con la lettura che stiamo portando avanti, e che tuttavia si presta ad essere in futuro accolta, approfondita, e verificata (o smentita).

Ora, l'idea dei «duo ultima» da sempre sembra fare a pugni con l'impostazione della *Commedia*, proprio nella misura in cui Virgilio e i grandi protagonisti dell'Impero Romano sono dannati nel Limbo, e il Paradiso Terrestre è vuoto. Bruno Nardi, ad esempio, scrisse che «nella *Commedia* non v'è più traccia dei “duo ultima” della *Monarchia*»,¹⁰¹ e che questa è definitivamente superata dal progresso del poema. Dante avrebbe dunque operato una sorta di revisione o di palinodia nel passaggio dal trattato politico alla *Commedia*.

Kenelm Foster suggerisce l'idea che il Limbo dantesco sia un effetto dell'emergere, nel panorama europeo, della possibilità di una perfettibilità umana raggiungibile prima della morte e nei limiti della natura umana.¹⁰² Una possibilità che nasce, ovviamente, nell'alveo della riscoperta in Occidente dell'Etica Nicomachea, e della lettura su di essa condotta da personaggi come Boezio di Dacia. Del resto, il IV libro del *Convivio* è decisamente focalizzato su un'ipotesi di questo tipo, e Foster congetture il fatto che «the philosophy of man that fills *Convivio* IV should leave its traces in *Inferno* IV».¹⁰³

Su questa scia George Corbett, nel saggio già citato, ipotizza giustamente che l'operazione di Dante, nel poema, non sia quella di modificare una possibile etica pagana legata solo alla natura, ma piuttosto quella di circoscriverla in ordine a qualcosa di superiore.¹⁰⁴ E certamente si tratta di una lettura difficilmente contestabile. Continua poi affermando che, al di là di tutto, nella *Commedia* permane attiva la tensione tra ragione e

¹⁰¹ B. Nardi, *Dal “Convivio” alla “Commedia” (Sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960, p. 311.

¹⁰² K. Foster, *The Two Dantes*, cit., p. 220.

¹⁰³ Ivi, p. 239.

¹⁰⁴ G. Corbett, *Dante and Epicurus*, cit., p. 136. Rimando all'intera opera, in particolare ai capp. 5-6, per le interessanti argomentazioni. Ne emerge un “dualismo” dantesco che mi sembra meno radicale di quello proposto da Marenbon.

fede, tra terreno e spirituale che attraversava inquieta le opere in prosa di Dante.¹⁰⁵ Conclude quindi asserendo che sarebbe errato riportare nella *Commedia* l'equazione Paradiso Terrestre = felicità terrena, dal momento che il vero passaggio fra una morale specificamente umana e una caratteristicamente divina è identificato da Dante, sempre secondo il critico inglese, nella valletta dei Principi dell'Anti-purgatorio:¹⁰⁶ un luogo in cui l'ordine della natura si scontra e fa i conti, per la prima volta, con l'ordine della grazia.¹⁰⁷

Ora, è innegabile che fra *Commedia* e, per esempio, *Convivio* esistano alcune divergenze dottrinali, in particolare riguardo alla considerazione del mondo classico e precristiano.¹⁰⁸ Mi sembra invece che un netto distanziamento fra *Monarchia* e *Commedia* non tenga conto di tutte le implicazioni del trattato riguardo all'origine della figura imperiale e – perciò – della felicità terrena ad essa collegata. Credo più che plausibile infatti ricavare dal trattato l'idea che l'Impero – e la conseguente felicità terrena – possiedano una propria, e comunque relativa, indipendenza solamente rispetto alla Chiesa, e rispetto alla gestione dei beni temporali; e che la realtà dello stato sia in ogni caso frutto, opera e strumento della grazia divina.¹⁰⁹ Basta riandare alle parole che i canti VI e VII del *Paradiso* riservano all'importanza, per la storia umana, dell'Impero, per comprendere che il ruolo di quest'ultimo nel poema si iscrive nella prospettiva provvidenzialistica della Grazia, prospettiva incentrata sull'uomo in quanto essere terreno.¹¹⁰ Stando così le cose, non sarebbe necessario leggere la subordinazione del fine naturale al fine soprannaturale proposta in chiusura del III libro come ultima *retractatio* di quanto scritto da Dante nelle pagine precedenti, ma piuttosto

¹⁰⁵ Ivi, p. 148.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 149-160.

¹⁰⁷ Ivi, p. 161.

¹⁰⁸ Lo rileva bene Michelangelo Picone, quando sottolinea che se nel trattato filosofico l'*Eneide* era considerata alla stregua di estensione o complemento della Scrittura, nella *Commedia* il poema virgiliano è Scrittura che va glossata: c'è infatti frattura fra mondo pagano e mondo cristiano, e da questo dato vengono le continue e implicite annotazioni o riscritture dell'*Eneide* disseminate nel poema dantesco (cfr. M. Picone, *Canto XX*, cit., pp. 318-320). Su questo è d'obbligo il rimando a M. Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante: la felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003 (1° ed. 1983). In generale, le presunte abissali differenze tra *Convivio* e *Commedia* sono state giustamente ridimensionate di recente (cfr. P. Falzone, *Il Convivio di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande e G. Fioravanti, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 225-264).

¹⁰⁹ Mi pare quindi troppo perentorio affermare che «so far as man *qua* man is concerned, the Fall is left unconnected with any grace coming from Christ: its ill effects must find their remedy in the State» (K. Foster, *The Two Dantes*, cit., p. 243). La realtà testuale mi sembra più sfumata.

¹¹⁰ Per questo motivo non concordo con un passaggio del peraltro sempre attuale saggio di Fiorenzo Forti sulla magnanimità: «[scrivendo del Limbo], il poeta «è felicemente lontano da quelle prospettive provvidenziali che sempre si impongono al suo sentire, quando pensa alla romanità e costituiscono la più irrefutabile prova del suo medioevismo, cioè della sua incapacità ad intendere la storia di Roma se non come provvidenziale e gli eroi di Roma se non come strumenti della grazia» (F. Forti, *Magnanimitate. Studi su un tema dantesco*, cit., p. 41).

come ovvia conclusione di un corretto ordinamento (sulla strada verso Dio) di un fine all'altro.¹¹¹ Infine, il riferimento al Paradiso Terrestre come figura della felicità terrena non sarebbe da leggersi come una riduzione in senso laico e terreno di un'immagine religiosa, quanto – al contrario – come un fondamento teologico posto proprio alla base della concezione di un possibile compimento terreno:

Interessante il fatto che Dante indichi il paradiso terrestre come figura di questa beatitudine terrena (III 16 7). L'accenno è rapido e fuggitivo, come se egli non volesse insistere troppo sulla questione; ma il linguaggio usato è molto chiaro. La lettura figurale della Bibbia – e di altri libri antichi, non solo quelli sacri – comportava il rinvio da un testo a una realtà nascosta, secondo una dottrina polisemica molto cara al Medioevo. Parlando del paradiso terrestre come di figura della beatitudine terrena, Dante dota la sua interpretazione di cos'è la felicità di un fondamento biblico: lo scrittore della *Genesi* (per le credenze dell'epoca, Mosè) volle indicare all'uomo l'esistenza di una felicità terrena, e lo fece appunto parlando del paradiso terrestre. L'accenno, sul quale Dante non si sofferma, costituisce una sorta di avallo scritturale alla beatitudine terrestre, che si fondava altrimenti su soli argomenti filosofici; e le necessità del parallelismo impongono di presentare al suo fianco il paradiso celeste come una sorta di immagine dell'altra beatitudine, quella della vita eterna: non un luogo, si direbbe, ma una rappresentazione simbolica».¹¹²

D'altra parte, un qualsiasi compimento terreno, dall'uomo così tanto desiderato, non è più raggiungibile dall'uomo con le sue sole forze. Se è plausibile identificare, come fa Foster e con lui Corbett,¹¹³ il fine terreno dell'uomo con il Limbo dei pagani virtuosi, questo non comporta cancellare il *figuratur* relativo al Paradiso Terrestre che troviamo nella *Monarchia*. Abbiamo esaminato una concezione di Paradiso Terrestre ormai non più raggiungibile, e da superarsi nell'ordine della grazia: il giardino alla sommità del Purgatorio è vuoto, mentre il Limbo è abitato. E quest'ultimo è corrispettivo dell'unico tentativo possibile di raggiungere di nuovo, solo “umanamente”, l'Eden perduto, mentre l'Eden reale e geograficamente

¹¹¹ Christian Trottman suggerisce addirittura che tra *Convivio*, *Monarchia* e *Commedia* ci sia al massimo una riformulazione di concetti, ma comunque una sostanziale continuità nel considerare i due fini uno subordinato all'altro: e così, «à supposer que Dante ne fut jamais averroïste, il n'eut pas non plus à se convertir» (in C. Trottman, *À propos des «duo ultima»: de la Monarchia au Banquet et retour*, cit., p. 230). Si veda tutto l'intervento per la dettagliata riflessione sulle modificazioni cosmologiche fra le opere dantesche, e sulle ricadute dottrinali che esse hanno sul pensiero del poeta.

¹¹² P. Chiesa, A. Tabarroni, *Introduzione a D. Alighieri, Monarchia*, NEDOD, cit., pp. XIX-LXXXVI: p. XLI.

¹¹³ Cfr. G. Corbett, *The Christian Ethics of Dante's Purgatory*, in “Medium Aevum”, LXXXIII, 2014, 2, pp. 265-286.

concreto è fattore ormai da superare verso la gloria celeste. Per questo, ribadiamo, è disabitato, e per questo non è – probabilmente – tappa obbligatoria del percorso verso la dimora celeste (le anime che salgono direttamente al Paradiso non sembrano dovervi stazionare). Ritorna quanto scritto in precedenza, soprattutto in relazione al personaggio di Matelda.¹¹⁴ Per il pellegrino Dante, per la sua comprensione, e forse anche per via della passione civile e politica che ha animato la sua vita, diventa transito fondamentale del cammino, da intendersi come stadio da superare e subordinato inevitabilmente al fine soprannaturale: è una tesi comprovata anche – come spiegato in precedenza – dallo sviluppo dell'incontro di Dante con Adamo in Paradiso nel cielo delle stelle fisse, un Adamo ormai redento e anche lui partecipe della grazia salvifica e rigenerativa del Cristo. È vero che nella *Monarchia* il desiderio naturale dell'uomo di conoscere, qualificato nel *Convivio* come raggiungibile e soddisfabile, si ripropone in altra forma e con altra realizzazione, per cui «la piena attuazione delle potenzialità conoscitive dell'uomo diventerà compito non più del singolo, ma dell'intera umanità, riunita nella pace sotto la guida insieme della Filosofia e dell'Imperatore»;¹¹⁵ ma se già nel trattato politico il fine naturale – come abbiamo visto – è subordinato al fine soprannaturale (quest'ultimo potenzialmente presente in questa vita, e non solo confinato alla vita eterna oltre il tempo), nella *Commedia*, complici forse anche le delusioni politiche di Dante riguardo alla speranza riposta in Arrigo VII, la possibile autonomia di un fine terreno e naturale è ormai concepita come falsa e ingannatrice. Il *figuratur* per cui il Paradiso terrestre sarebbe simbolo, *figura* appunto, della beatitudine di questa vita, assume nell'ottica del poema un connotato drammatico: il fine sul quale tanti grandi si illudono, e sul quale Dante si era illuso, è simboleggiato da un giardino meraviglioso ma vuoto.¹¹⁶

¹¹⁴ Cfr. *supra*, 2.IV.b

¹¹⁵ G. Fioravanti, *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi, C. Crisciani, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 7-20: p. 19.

¹¹⁶ Non so se sia una coincidenza il fatto che un termine così pregnante come *nobile* (insieme ai suoi derivati), così diffuso e centrale nel *Convivio* (in particolare nel trattato IV) e così intimamente stretto alla conoscenza puramente filosofica, sia quasi assente nella *Commedia*, comparando unicamente in luoghi specifici legati a quel che stiamo dicendo a partire dal capitolo precedente: la prima apparizione è a *Inf.* IV 106, con il «nobile castello» del Limbo, simbolo dell'esito di una ricerca umana della perfezione originaria e perduta; ritroviamo il lemma per definire la condizione originaria di Lucifero, a *Purg.* XII 25; abbiamo quindi una menzione nella appena citata lezione virgiliana sulla libertà, per cui il poeta latino definisce *nobile* la virtù del libero arbitrio, forse – come ipotizzato – idealizzandone eccessivamente la natura; ritroviamo il termine, non a caso, nel canto VII del *Paradiso*, dove, insieme a termini come *dignità* e *dignitadi* (anch'essi praticamente assenti altrove nel poema), si riferisce alla condizione originaria adamitica e perduta; e a parte due occorrenze relative alla nobiltà di sangue o nobiltà sociale (*Inf.* X 26 e *Par.* XVI 1), e oltre la celebre espressione «qui si parrà la tua nobilitate» (*Inf.* II 9), il termine riappare alla fine del cammino, a definire la creatura che per la sua perfezione

A fronte di tutto questo, introduco una breve notazione su cui vorrei ritornare di qui a poco, parlando del ruolo della Grazia nel poema. Non ritengo giusto sostenere che Virgilio, come *dramatis persona*, debba semplicemente preparare Dante alla ricezione della Grazia:¹¹⁷ potrebbe essere vero nel caso della divisione (ricordata spesso da Foster) tra *gratia sanans* e *gratia elevans*, e quindi in relazione alla seconda; ma ciò andrebbe specificato, e comunque non per questo meno importanza riveste il fatto che Virgilio, come persona storica, come autore letterario e nel suo ruolo di guida nel poema (il terzo è infatti allegoria del secondo, nell'esistenza di Dante), sia egli stesso strumento della grazia, fattore di grazia per Dante.

Dopo tutto quanto è stato detto, si apre evidente la possibilità che la risposta alla domanda sulla salvezza degli infedeli negativi, e all'angoscia di Virgilio, non sia solo «l'imperscrutabilità della giustizia divina, [...] di fronte alla quale la mente umana, a giudizio di Dante, può soltanto inchinarsi umilmente senza presumere mai di voler giudicare».¹¹⁸ Ma si rende necessario a questo punto introdurre un nuovo soggetto al dramma: la Grazia divina nella sua dimensione eterna, colei che nella spiegazione dell'aquila ha predestinato Rifeo, e colei sulla quale si fonda l'unità delle anime paradisiache:

The unity in the heavenly Eagle that astounds Dante here cannot be just a symbol of the racial unity stressed in the *Monarchia*; for the unifying principles are different. There, in the *Monarchia*, it was human nature; here in the *Paradiso*, it is grace – grace indeed at its apex, as the phrase ‘nel dolce *frui*’ (v. 2) insinuates. *Frui* was almost a technical term in theology for the heavenly bliss in the possession of God: it is their shared joy in *that* which unifies these souls.¹¹⁹

Per continuare il nostro percorso e rispondere alla questione, ci volgiamo al problema della predestinazione, che viene evocato dall'aquila a proposito del personaggio di Rifeo.

fu eccezione del genere umano e porta della salvezza, la Madonna: «tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura» (*Par.* XXXIII 4-6). Sembra che anche lessicalmente il poema escluda la possibilità, forse contemplata, invece, nel *Convivio* attraverso la Filosofia, di una ricostituzione della condizione originaria o perfettamente umana. Ma la questione richiederebbe ulteriori approfondimenti, e deve qui rimanere un semplice suggerimento.

¹¹⁷ K. Foster, *The Two Dantes*, cit., p. 247.

¹¹⁸ G. Cavallini, *Per una lettura del canto VII del Purgatorio (in riferimento alla figura di Virgilio)*, in Id., *Registri stilistici da Dante a Pirandello e altri del Novecento*, Genova, Termanini, 2009, pp. 13-23: pp. 20-21.

¹¹⁹ K. Foster, *The Two Dantes*, cit., p. 144. La citazione vale anche tenendo ferma la premessa, vista sopra, che l'Impero sia comunque strumento della grazia. È chiaro però che l'unità di cui godono le anime in Paradiso non si serve più di alcuna mediazione, ma sgorga dalla Grazia stessa.

III. LA DOTTRINA DELLA PREDESTINAZIONE

La dottrina della predestinazione ha la sua radice nella paolina *Epistola ai Romani* (5 e 9-11), ma – come la dottrina del peccato originale e come tanti temi della teologia occidentale – ha il suo sistematore e creatore in Agostino d’Ippona. I due poli entro cui egli si muove sono la trascendenza assoluta di Dio, da un lato, e la corruzione assoluta dell’essere umano dall’altro.¹²⁰ La predestinazione è occasione di intervento divino nella storia, verso l’uomo e la sua condizione di miseria; ma allo stesso tempo pone degli interrogativi estremamente noti, e che hanno attraversato tutta la storia della cristianità occidentale: che rapporto c’è fra la predestinazione e la prescienza di Dio? Che rapporto hanno entrambe con il tempo della storia? Come conciliare la predestinazione e la prescienza con la libertà umana, senza che dalle prime scaturisca una necessità per la seconda? E così via.

Alcuni secoli dopo Agostino, in epoca carolingia, è Godescalco (o Gottchalks) d’Orbais a rinfocolare la disputa sul problema dell’influenza del divino nel campo delle azioni umane, allorché sostiene la dottrina cosiddetta della «doppia predestinazione», ipotizzando che Dio, nella sua imperscrutabile volontà, destina alcuni, gli eletti, alla pace, mentre intenzionalmente abbandona altri, i reprobì, alla dannazione. Questa tesi venne affrontata e discussa in ben cinque Concili, fra l’846 e l’860, e fu avversata da teologi del calibro di Rabano Mauro e Incmaro di Reims, oltre a Giovanni Scoto Eriugena.¹²¹ Godescalco agiva con la preoccupazione di salvaguardare gli attributi e l’onnipotenza divina, facendo coincidere dunque – in Dio – prescienza e predestinazione; Rabano e Incmaro d’altro canto risposero piuttosto con l’intenzione di salvaguardare la libertà e la responsabilità umane.¹²² Già nelle sue prime articolazioni ricco di profonde implicazioni dottrinali (e politiche), il dibattito giunge quindi fino all’epoca della scolastica.

¹²⁰ «L’enjeu est double: d’une part la transcendance de Dieu, et sa souveraineté illimitée, son indépendance envers la créature, la morale humaine et même ses propres lois naturelles, d’autre part la corruption absolue de l’homme qui, grâce au libre-arbitre, assume tout le poids de la théodicée, la responsabilité exclusive du mal dans le monde» (P. von Moos, *Le secret de la prédestination*, in “Micrologus” 14, 2006, pp. 9-40: pp. 10-11).

¹²¹ Sulla soluzione proposta da Scoto Eriugena, per cui l’azione divina va vista nell’ottica di una coincidenza fra predestinazione e legge (o ordinamento) universale, vedi G.L. Potestà, *Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L’organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale: Todi, 11-14 ottobre 1987*, Spoleto, CISAM, 1989, pp. 383-411.

¹²² Cfr. E. Bertola, *Libertà umana e predestinazione nel secolo IX. Godescalco d’Orbais, Rabano Mauro, Floro di Lione e Incmaro di Reims*, in “Archivio di filosofia”, 54, 1986, pp. 779-797. Marta Cristiani, studiando la medesima controversia, precisa che per Godescalco prescienza e predestinazione da un lato coincidono, dall’altro differiscono per il fatto che la seconda rappresenta un atto assolutamente libero, non condizionato da nessun aspetto conoscitivo (cfr. M. Cristiani, *Libertà e predestinazione da Agostino ad Anselmo d’Aosta*, in *Anselmo e la “nuova” Europa*, a cura di G. Cipollone, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2014, pp. 169-192: p. 179).

a. Essenza della predestinazione

Il primo aspetto che è necessario definire è l'essenza della predestinazione, e i problemi che la questione pone. La teologia ha sempre trovato grandi difficoltà a conciliare la caratteristica fondamentale della divinità, cioè la semplicità assoluta, con il fatto innanzitutto che Dio per la tradizione cristiana possiede attributi (giustizia, misericordia...) e facoltà (intelletto e volontà), ed è allo stesso tempo uno e trino. Ma oltre a ciò, una questione che ha impegnato le più grandi menti della cristianità medievale è stato il rapporto esistente fra l'essenza divina e le sue operazioni, operazioni che possono essere *in se*, interne a Dio, o *ad extra*, dirette verso l'esterno e verso il mondo da lui creato.¹²³ Se è più evidente pensare che le azioni divine *in se* predichino Dio essenzialmente, più difficile è stabilire se le azioni *ad extra* di Dio coincidano o meno con la sua essenza. Dove Agostino sembra lasciare aperta la possibilità, Pietro Lombardo arriva ad affermare che sia gli attributi divini (conoscere e volere), sia le sue azioni *ad extra*, sia infine la predestinazione stessa coincidono con l'essenza di Dio. Questo non implica che nell'essenza divina esista una qualche diversità (il che minerebbe la sua assoluta semplicità), ma significa che i diversi nomi che l'essere umano dà a Dio e alle sue facoltà o azioni dipendono dai diversi effetti che la medesima essenza divina ha nel mondo creato. La *scientia* di Dio è associata alla *praescientia* (di bene e male), la *voluntas* di Dio è associata alla *praedestinatio* (solamente al bene, così da evitare l'idea della «doppia predestinazione»). La predestinazione, per il *Magister*, può essere concepita sia come facoltà propriamente detta, cioè legata alla prescienza del futuro e quindi espressione della misericordia di Dio rispetto alle proprie creature, che come atto vero e proprio *ad extra*, tramite il quale Dio esegue il suo progetto di misericordia per l'individuo. Considerando la predestinazione sotto questo aspetto doppio, è possibile per Pietro Lombardo affermare che la predestinazione coincide con l'essenza divina: «unum et idem est in Deo scientia et voluntas, et praescientia et praedestinatio».¹²⁴

Se Agostino e Pietro Lombardo si pongono ancora su un piano di ricerca metafisico, altre ricerche di poco successive alle *Sententiae*, come quelle di Rolando da Bologna, Alano di Lille e Pietro di Poitiers, si limitano al piano del linguaggio teologico, «shifting the

¹²³ Cfr. J. Wei, *Divine simplicity and predestination in the second half of the twelfth century*, in "Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales", 73, 2006, 1, pp. 37-68.

¹²⁴ *Lib. Sent.* I, d. VI, c. 1. Marcia Colish, citando la d. XXXV del I libro, propone la seguente quadripartizione: la conoscenza di Dio può essere intesa nel senso di preconnoscenza (*ab aeterno* di tutte le cose che avverranno), disposizione (delle leggi di natura che egli stesso prepara per l'universo), predestinazione (come preparazione della grazia per gli eletti), misericordia (conoscenza generale di tutte le cose, presenti passate e future) (cfr. M.L. Colish, *Peter Lombard*, cit., vol. 1, p. 285).

discussion from the metaphysical plane to the rules governing semantic arguments current in the scholasticism of his time». ¹²⁵ Rolando da Bologna, ad esempio, specifica che il nome *predestinatio* può riferirsi a ciò che è predestinato, alla modalità con cui ciò avviene, ma anche e innanzitutto a Dio che predestina (*Deus predestinans*). In quest'ultimo caso si può affermare la coincidenza della *predestinatio* con l'essenza divina. Pietro di Poitiers, d'altro canto, impiega la propria teoria della consignificazione per affermare che i termini legati alla *predestinatio* (nomi e verbi) significano la natura divina e *consignificano* solamente gli effetti futuri dell'azione di Dio nel mondo.

Anche per Tommaso si pone il problema dell'essenza della predestinazione in quanto atto di Dio. Affrontando la questione, egli introduce due diverse tipologie di atti divini, secondo una distinzione solamente concettuale e dovuta all'impossibilità conoscitiva dell'uomo di fronte a Dio: ¹²⁶ atti *immanenti*, che non implicano l'esistenza di un oggetto come loro termine e che esistono *ab aeterno*, e atti *transitivi*, che implicano necessariamente l'esistenza di un oggetto e che esistono *ex tempore*, come “creare” e “causare”.

Providentia e *predestinatio* sono due atti immanenti di Dio, la prima intesa come ordinamento di ogni essere al proprio fine, la seconda come modo particolare della prima, cioè come ordinamento delle creature razionali a un fine soprannaturale. I correlativi atti transitivi di provvidenza e predestinazione, cioè gli effetti di queste ultime nel tempo, sono rispettivamente la *gubernatio* e la *glorificatio* (o *iustificatio*).

Ora, il fine di una creatura razionale – l'essere umano – è duplice: uno naturale, proporzionato alle forze umane; l'altro soprannaturale, a cui il primo è subordinato e per raggiungere il quale serve un diretto intervento divino. La predestinazione gioca a quest'ultimo livello. Tommaso si chiede se la predestinazione, in quanto esistente solo in Dio (è un atto immanente) ponga qualcosa nel predestinato: la risposta è chiara, la predestinazione non pone nulla nel predestinato ma solo in colui che predestina. Questo si comprende anche ricordando che la *predestinatio* è una parte della *providentia*, e quest'ultima innanzitutto non pone nulla nelle cose *provisae*: essa è solo la *ratio* nel pensiero dell'ordinante verso il fine. Così, la predestinazione è la *ratio* (potremmo dire, una certa “concezione”)

¹²⁵ Ivi, p. 64.

¹²⁶ Cfr. H. Goris, *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom*, in *The Theology of Thomas Aquinas*, R. Van Nieuwenhove et al., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, p. 99-122: pp. 100-103. A questo proposito Goris cita soprattutto il commento alla distinzione XL del I libro delle *Sententiae*, e le qq. 22-23 di S.T. I.

dell'ordinazione al fine soprannaturale delle creature razionali.¹²⁷ Allo stesso tempo, così come l'esecuzione della provvidenza, cioè la *gubernatio*, è comunque presente come qualcosa posto nel governato a titolo passivo, mentre è presente nell'agente a titolo attivo, così l'esecuzione della predestinazione, cioè la *glorificatio*, è comunque presente come qualcosa posto nel predestinato a titolo passivo.¹²⁸

Dunque, la predestinazione è un atto profondamente immanente a Dio, concepibile come coincidente con la sua essenza stessa. È quanto per esempio afferma san Pier Damiani nel canto successivo a quelli presi in questione, il canto XXI: Dante domanda all'anima «perché predestinata *fu sola* / a questo officio [l'accoglienza del pellegrino] tra le sue consorte» (*Par.* XXIX 77-78). Ed ella così risponde:

«Ma quell'alma nel ciel che più si schiara,
quel serafin che 'n Dio più l'occhio ha fisso,
a la dimanda tua non satisfara,
però che sì s'innoltra ne lo abisso
de l'eterno statuto quel che chiedi,
che da ogni creata vista è scisso».

(*Par.* XXI 91-96)

Nemmeno l'anima o il serafino che più siano in grado di *ficcare* gli occhi dentro la luce di Dio non si troverebbero in grado di rispondere alla domanda di Dante, perché il nodo centrale di un'ipotetica risposta si inoltra tanto dentro l'abisso «de l'eterno statuto» così da essere nascosto ad ogni vista creata. È una formula che sembra disegnare davanti ai nostri occhi un'immagine per esprimere ciò che abbiamo detto poco sopra riguardo alla provvidenza divina, alla predestinazione e alla loro natura di atti immanenti a Dio.

Predestinazione dunque non innanzitutto come azione o disposizione di Dio verso la creatura, ma più radicalmente come espressione della divinità stessa. Ma la questione rimane aperta, sia rispetto al dibattito teologico, sia rispetto al poema dantesco, e verrà ripresa più avanti.

¹²⁷ Cfr. J.P. Torrell, «*Dien conduit toutes choses vers leur fin*». *Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin*, in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, a cura di J.A. Aertsen and M. Pickavé, Berlin-New York, De Gruyter, 2002, pp. 561–594.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, p. 582. Torrell cita soprattutto *S.T.* I, q. 23.

b. Carattere temporale della predestinazione

Diversamente è per il secondo aspetto che ha impegnato gli intelletti dei teologi nel corso dei secoli, e cioè l'eventuale connotazione temporale della predestinazione. Per Tommaso, se la conoscenza divina è causa delle cose create, si pone la questione di come ci possa essere conoscenza di cose o eventi futuri contingenti. Ciò che è contingente ma passato rimane sì contingente, ma ha ormai assunto carattere determinato, e può dunque essere oggetto di conoscenza. Non altrettanto si può dire per la contingenza futura.

Ora, per esplicitare la relazione diacronica fra prescienza divina e contingenza, Tommaso impiega il famoso esempio presentato da Boezio nel libro V, prosa VI della *Consolatio*; qui Boezio tenta di unire l'eterna conoscenza di Dio alla contingenza della realtà, superando l'aristotelico «*omne quod est, quando est, necesse est*», e dando origine a una linea di pensiero, riguardo al problema della preconnoscenza di Dio, che afferma la neutralità di quest'ultima, il fatto che essa non conferisce necessità a ciò che è contingente. Boezio infatti paragona a più riprese Dio a un osservatore posto su uno spazio elevato, che con un solo sguardo abbraccia tutte le cose sulla terra, nella loro presenza (le cose passate, presenti e future), in modo che in ogni caso le cose necessarie rimangono tali, così come le contingenti:

[17] Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. [...]

[19] Num enim, quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? [...] [20] Uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille [Dio] omnia suo cernit aeterno.¹²⁹

Il fatto che Tommaso assuma questa visione del tempo ha fatto molto discutere gli studiosi, che vedono una contraddizione fra l'impostazione tommasiana del problema, tesa a eliminare il rischio di un determinismo storico e basata su una teoria del tempo *tensed*,¹³⁰ cioè comprendente un futuro ancora non definito rispetto alla necessità di presente e passato, una contraddizione dicevamo tra questa impostazione e una soluzione che, nella sua forma finale, sembra scivolare verso una concezione del tempo *tenseless*, elaborante cioè

¹²⁹ Boezio, *De consolatione philosophiae*, V VI, edizione a cura di C. Moreschini, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1994.

¹³⁰ Secondo la terminologia impiegata in H. Goris, *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom*, cit., pp. 105-108.

una idea di tempo come quarta dimensione, nella quale gli istanti sono fra loro sostanzialmente simultanei, legati solamente da una relazione del tipo “antecedente a”, “posteriore a”, ma fattuali e determinati allo stesso modo, che si tratti di eventi passati, presenti o futuri. Harm Goris evidenzia come Tommaso in realtà eviti una vera e propria contraddizione facendo ricorso ai diversi modi di conoscenza e a come questi modifichino l’oggetto osservato: in breve, Dio conosce un oggetto futuro, tale cioè per l’uomo, non *sub ratione futuri*, ma come determinato e a lui presente; ciò che darebbe contingenza o necessità al fatto non è la sua conoscenza da parte di Dio, che non va a toccare questo aspetto (l’essere umano conosce il fatto comunque come futuro), ma la necessità o contingenza delle cause seconde. L’errore deriverebbe dal descrivere la conoscenza di Dio in termini di conoscenza umana.¹³¹

È stato detto e scritto da più parti, giustamente, che Dante non elabora una vera e propria teoria del tempo, e sembra incurante di ogni agostiniana elucubrazione a proposito, per esempio, dell’esistenza del tempo. Non per questo però egli ignora la questione: nelle sue opere si trovano frequenti rimandi alla natura del tempo, alle caratteristiche del tempo astronomico, del tempo climatico, del tempo storico.¹³² Nel *Convivio*, per esempio, è riportata la definizione della *Fisica* aristotelica: «Lo tempo, secondo che dice Aristotile nel quarto de la Fisica, è “numero di movimento secondo prima e poi”, e “numero di movimento celestiale”, lo quale dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione».¹³³

Nella *Commedia*, ugualmente, troviamo diversi riferimenti e accenni al tempo, senza che la questione venga definita sistematicamente: nondimeno, è possibile ricavare qualche indicazione per la concezione che Dante ha del tempo, e del suo rapporto con l’eternità. Come ha evidenziato Italo Sciuto,¹³⁴ nell’opera dantesca emergono due diverse concezioni di eternità: una boeziana *aeternitas*, cioè un’eternità intesa in senso verticale ed extratemporale, quindi fuori dal tempo, e una boeziana *perpetuitas*, cioè una eternità orizzontale e temporale. Alla prima si può ricondurre l’esistenza e la temporalità di Dio e dell’Empireo; alla seconda si può legare la temporalità dell’*Inferno*, così come è descritta per

¹³¹ Per una più precisa disamina cfr. *ivi*, pp. 109ss.

¹³² Cfr. la voce *tempo* curata da C. Vasoli per l’*Enciclopedia dantesca*, V, Roma, 1976, pp. 546-551.

¹³³ *Conv.*, IV II 6.

¹³⁴ I. Sciuto, *Eternità e tempo in Dante*, in *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, a cura di G. Alliney e L. Cova, Firenze, Olschki, 2000, pp. 1-20.

esempio dalle parole inscritte sulla porta che fa da ingresso al primo regno dell'aldilà.¹³⁵ Così, sintetizzando il percorso del poema, alla luce del rapporto fra tempo ed eternità, «si potrebbe pensare che soltanto il Purgatorio sia veramente “nel” tempo, mentre l'Inferno appare “senza” tempo e il Paradiso “fuori” dal tempo».¹³⁶

Una delle più celebri descrizioni della temporalità in rapporto all'eternità è sicuramente presentata nel canto XVII del *Paradiso*, nel dialogo con Cacciaguida. Per prima cosa, il pellegrino così si rivolge al proprio avo:

«O cara piota mia che sì t'insusi,
che, come veggion le terrene menti
non capere in triangol due ottusi,
così vedi le cose contingenti
anzi che sieno in sé, mirando il punto
a cui tutti li tempi son presenti;»

(*Par.* XVII 13-18)

Dante comprende che l'anima beata è così elevata nella sua beatitudine («t'insusi») che, con la stessa certezza matematica con cui alle menti terrene risultano incompatibili due angoli ottusi in un triangolo, ella vede gli eventi contingenti, prima ancora che esistano attualmente, nell'eternità di Dio, descritta come un *punto* a cui tutti i tempi sono compresenti. Come riferimento teologico, la Chiavacci riporta questo passo di Tommaso: «praecognoscere autem futura... est proprium divini intellectus, cuius aeternitati sunt omnia praesentia».¹³⁷ Ugualmente, si potrebbe riportare il seguente passo, sempre di Tommaso, dal commento alle *Sententiae*:

Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas eius [Dio] est *praesens omnibus temporibus* una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius [corsivo mio].¹³⁸

¹³⁵ Cfr. *Inf.* III 2-8.

¹³⁶ I. Sciuto, *Eternità e tempo in Dante*, cit., p. 17.

¹³⁷ *S.T.* II-II, q. 172, a. 1.

¹³⁸ *In I Sent.*, d. XXXVIII, q. 1, a. 5, sol. Mi è sembrato importante citare questo passo, a cui il testo dantesco sembra più legato rispetto a quello della *Summa*, per evidenziare ancora una volta come il commento di Tommaso alle *Sententiae* sia un testo di Tommaso sicuramente presente a Dante, forse anche più della *Summa* stessa.

E così suona immediatamente la risposta di Cacciaguida:

«La contingenza, che fuor del quaderno
de la vostra matera non si stende,
tutta è dipinta nel cospetto eterno;
necessità però quindi non prende
se non come dal viso in che si specchia
nave che per torrente giù discende.
Da indi, sì come viene ad orecchia
dolce armonia da organo, mi viene
a vista il tempo che ti s'apparecchia».

(*Par.* XVII 37-45)

I fatti contingenti, cioè che non si estendono al di fuori dei confini del mondo terrestre, sono già dipinti dinanzi a Dio, cioè sono accolti e contemplati presso di lui. Così, «il tempo ha in sé un intrinseco valore salvifico, in quanto si pone in rapporto necessario con l'eternità. Quindi, eternità e tempo non hanno vero significato e valore, per l'uomo, se vengono separati». ¹³⁹ Cacciaguida previene immediatamente una possibile deduzione, il fatto che le cose possano assumere così un carattere di necessità. È il problema del determinismo a cui la teologia ha sempre tentato di sfuggire. L'anima beata propone al pellegrino un esempio che sembra risalire, nei suoi caratteri essenziali, all'esempio di Boezio citato anche da Tommaso: dalla visione eterna non consegue necessità negli eventi, se non quella che deriva, per una nave che discenda lungo un fiume, dallo specchiarsi nell'occhio di un osservatore (cioè nulla). L'osservatore può prevedere il percorso, ma non per questo il secondo è governato dal primo. Dall'eternità di Dio giunge all'orecchio di Cacciaguida, come un'armonia di organo, l'insieme degli avvenimenti che riguardano la vita futura di Dante:

In Dio la contingenza, distribuita nel tempo in una serie di eventi non necessari, è già tutta compresente come in una "dipintura", giacché, secondo le consuetudini dell'iconografia medievale, le scene appartenenti a una stessa azione venivano giustapposte in una rappresentazione continua, presentandosi all'occhio dell'osservatorio senza scansioni interne;

¹³⁹ I. Sciuto, *Eternità e tempo in Dante*, cit., p. 10.

Cacciaguida, d'altra parte, vede avvicinarsi il tempo che si prepara per la vita di Dante, e la sua percezione non è cursoria, ma è simile a quella dell'orecchio che sente la gradevole concordanza di più suoni nella musica polifonica («dolce armonia da organo»).¹⁴⁰

Proprio questa “concordanza” mi sembra ci conduca, più che alle scene pittoriche medievali, a una concezione di tempo assimilabile, da un lato, alla celeberrima «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» di boeziana memoria, e dall'altro a un'idea di tempo *tenseless*, per riandare alle due concezioni di tempo richiamate sopra. L'idea di Dante dunque del rapporto fra tempo ed eternità è quella, risalente a Boezio mediato da Tommaso, di un'eternità come coesistenza di istanti di tempo in Dio. Ciò che è interessante notare è il fatto che questa idea non riguarda solo l'eternità di Dio, bensì anche e soprattutto, a mio avviso, l'eternità cui il poema continuamente si riferisce. O meglio, l'eternità ontologica di Dio innerva la temporalità del poema, e questo incrocio è mirabilmente realizzato e manifestato proprio dalla *poiesis* dantesca.¹⁴¹ Quando per esempio, il «punto che m'avèa vinto» (*Par.* XXIX 9) o il «punto che mi vinse» (*Par.* XXX 12) nel Primo Mobile ci richiamano innegabilmente il celebre verso 132 di *Inferno* V, «ma solo un punto fu quel che ci vinse», i due sventurati amanti non sono solo lontanamente ricordati, ma attraverso il rimando intratestuale ritornano prepotentemente sulla scena, in una reale compresenza che dipende dall'eternità di ogni istante presso di Dio. Allo stesso modo, la penultima terzina di *Par.* XIII, grave ammonimento di Tommaso d'Aquino a giudizi fallaci («e legno vidi già dritto e veloce / correr lo mar per tutto suo cammino, / perire al fine a l'intrar de la foce», vv. 136-138), sembra riportare in scena il naufragio di Ulisse; e in questo caso la possibile coesistenza eterna degli avvenimenti temporali è ribadita dal fatto che il Tommaso storico sarebbe vissuto circa due millenni dopo la morte dell'eroe greco. Anche i frequenti richiami intratestuali basati sul ritorno di identiche serie rimiche hanno lo scopo di “ri-attualizzare” un episodio, un avvenimento o un personaggio precedente.¹⁴² In questo

¹⁴⁰ F. Montuori, *Canto XVII. Le parole dell'esilio tra l'eterno e il tempo*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. III, *Paradiso*, 1. *Canti I-XVII*, cit., pp. 491-530: p. 494.

¹⁴¹ Inevitabile, a questo punto, richiamare le interessanti riflessioni di Teodolinda Barolini sulla sfida, assunta da Dante, di rappresentare attraverso un mezzo temporale, il linguaggio, fatto di “differenza”, una realtà come il Paradiso che per sua natura è esterna al tempo: «Figurando il suo paradiso, Dante alza incredibilmente la posta della rappresentazione accingendosi a rendere l'istantaneità di Dio – il suo *totum simul* – con il linguaggio, con un sistema, cioè, di differenze scandite dalle sillabe del tempo» (T. Barolini, *I problemi del “Paradiso”: mimesi del tempo e paradosso del più e meno*, in Ead., *La “Commedia” Senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 232-268: p. 239).

¹⁴² Nella *Commedia*, «organizzata anche sul piano macrostrutturale in maniera da creare precisi collegamenti interni, le serie rimiche rappresentano una componente importante del tessuto memoriale dell'opera, tessuto

senso è dunque corretto affermare che «[anche] i personaggi che Dante incontra diventano tutti contemporanei, cioè vivono l'orizzontalità temporale delle vicende storiche alla luce della verticalità extratemporale».¹⁴³

Vorrei solo accennare a due dispositivi letterari che spesso innescano una dinamica di questo tipo. Il primo è quello della profezia:

La profezia, quindi, è un modo di combattere contro il tempo, una sorta di mediazione tra l'eternità e il tempo degli uomini. È forse lo strumento più efficace, tra quelli messi in pratica da Dante, per rappresentare le relazioni tra la pura simultaneità del tutto, che è la logica temporale del mondo verticale dell'aldilà, e la forza storica dei personaggi raccontati e della stessa esperienza biografica e politica di Dante.¹⁴⁴

Il secondo si riferisce ai riferimenti extratestuali e agli appelli al lettore: richiamando innanzitutto al presente del momento della propria scrittura, quindi instaurando un legame allegorico (o figurale o tipologico, a seconda delle definizioni che si danno a questi termini) con il lettore, Dante rende nuovamente attuale, e sempre compresente, il racconto del suo poema.¹⁴⁵

Oltre a questi brevi accenni, non è qui la sede per intraprendere una ricerca a proposito del concetto di tempo in Dante, ricerca che sembra ancora mancare all'appello nel panorama sterminato della critica dantesca e degli studi dedicati a problemi specifici.¹⁴⁶ Manteniamo qui l'idea che, nella visione di Cacciaguida e degli altri beati, tutti i tempi della storia assumono carattere di presente per via della loro esistenza all'interno di Dio. Allo stesso tempo, il poeta specifica che essi non perdono per questo il loro essere contingenti e "accidentali". Da questo punto di vista Dante, pur presentando una concezione per nulla semplice del tempo nel corso del poema, non sembra considerare l'aspetto temporale della predestinazione un vero problema, su cui fermarsi: il dilemma che ha impegnato, per

sostanziato di immagini e parole, ma anche di suoni che riverberandosi da un punto all'altro del poema arricchiscono di nuovi sensi la lettera del testo» (A. Punzi, *Introduzione*, in Ead., *Rimario della Commedia*, Roma, Bagatto, 2001, p. 15).

¹⁴³ I. Sciuto, *Eternità e tempo in Dante*, cit., p. 17.

¹⁴⁴ F. Montuori, *Canto XVII. Le parole dell'esilio tra l'eterno e il tempo*, cit., p. 517.

¹⁴⁵ Su questo cfr. anche A. Cornish, *Telling time in Purgatory*, in *Sparks and seeds. Medieval literature and its afterlife*, a cura di D. E. Stewart, A. Cornish, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 139-154.

¹⁴⁶ Il tema è molto ampio: si va dalle diverse distinzioni temporali elaborate dalla scolastica (su cui cfr. il fondamentale P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'ævum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven, University Press, 1996) alle necessarie distinzioni, nel poema, a proposito di tempo terreno, tempo dei dannati, tempo dei beati.

esempio, Pietro Lombardo nell'evitare che le cose create diventassero causa della prescienza di Dio (ipotesi inammissibile),¹⁴⁷ o per esempio, Tommaso a spiegare nei dettagli il rapporto fra la conoscenza di Dio e la contingenza degli eventi terreni, arrivando ad affermare che sarebbe meglio parlare di *pro-videntia* piuttosto che di *prae-videntia*,¹⁴⁸ tale dilemma sembra non angustiare troppo Dante, il quale si accontenta di risolverlo con l'esempio della nave sul corso d'acqua e dell'osservatore esterno. Per Dante, il vero rischio di determinismo nella teoria della predestinazione non viene in senso stretto dal problema temporale, per cui la conoscenza precedente di Dio potrebbe sottrarre contingenza ai fatti, ma piuttosto dal terzo ambito di discussione che la scolastica affrontava riguardo la predestinazione, dopo cioè il problema delle caratteristiche degli attributi divini e il loro rapporto con l'essenza divina, e il problema del tempo e dei futuri contingenti: il tema morale, cioè la possibilità che l'aver Dio già disposto l'elargizione della grazia e della salvezza, per mezzo della predestinazione, privi l'uomo della propria libertà.

Arriviamo così al cuore del poema, al punto che Dante stesso pone come problema centrale della propria opera: se è Dio a decidere chi si salverà, che ruolo svolge la libertà umana?¹⁴⁹ È a questa domanda che ci accingiamo a rispondere, o almeno proviamo a delinearne un quadro dottrinario di riferimento, per ritornare infine al discorso sulla predestinazione.

IV. PREMESSE DI UN DISCORSO

Con questo, ci addentriamo in un campo non solo estremamente vasto, e che sarebbe difficile coprire in tutta la sua estensione, ma anche già, molto e molto validamente esplorato dalla critica. Dunque, per non incorrere in perdite di tempo e spazio, saranno d'obbligo riferimenti ad altri studi e alle conclusioni che si sono raggiunte nel corso degli anni, sfruttandole come punto di partenza per ulteriori considerazioni e chiarificazioni si spera il più possibile utili.

¹⁴⁷ *Lib. Sent.* I, d. XXXVIII, c. 1.

¹⁴⁸ Su questo cfr. J. F. Wippel, *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. by T. Rudavsky, Dordrecht, D. Reidel, 1985, pp. 213-241.

¹⁴⁹ «Si vero accipiatur opus [la *Commedia*] allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii iustitie premiandi et puniendi obnoxius est» (*Epistola* XIII 8, tratto dall'edizione curata da Claudia Villa nel già citato Meridiano (D. Alighieri, *Opere. Vol. 2: Convivio; Monarchia; Epistole; Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, p. 1502)

a. I soggetti in gioco

1. La grazia

Nella voce per l'*Enciclopedia Dantesca* relativa alla *grazia*, Domenico Consoli e Andrea Ciotti così scrivono:

La g., come si rivela nella *Commedia*, oggettivamente, ha due aspetti o caratteri fondamentali: g. 'attuale', cioè un influsso divino transeunte (prende anche il nome, per una più esatta specificazione, di g. operante, cooperante, preveniente, sufficiente, efficace), e g. 'abituale', cioè un dono divino permanente a modo di habitus (e comprende la g. santificante, le virtù infuse nelle facoltà dell'anima, i doni dello Spirito Santo).

[Nella *Commedia*] la responsabilità individuale, cioè l'esercizio del libero arbitrio, chiama in causa ciascuno per un'accettazione o un rifiuto della g. divina che poi si traduce, rispettivamente, in salvezza o perdizione.

La messe di diversi aggettivi apposta al sostantivo *grazia* fa intuire la complessità della dottrina che ne costituisce il *background*. Ed effettivamente, da Agostino in poi, la patristica e tutta la teologia medievale si sono interrogate a proposito di questo ente così misterioso, di origine neotestamentaria (laddove indica sinteticamente l'opera di Dio, in particolare attraverso Cristo), dal quale la storia di salvezza di un uomo non può prescindere ma la cui natura non è per nulla precipua. Il rischio che la *gratia* prenda le vesti di una quarta ipostasi, per così dire, oltre le persone della Trinità è stato ciò che la teologia ha sempre dovuto evitare.

Fra i primi a distinguere la grazia come dono da Dio stesso è proprio Pietro Lombardo, nella distinzione XXVII del secondo libro delle *Sententiae*. Siamo nel mezzo della sezione della sua opera che principalmente si occupa di studiare la grazia, la sua natura e il suo rapporto con l'essere umano, e che si estende dalla distinzione XXIV alla distinzione XXIX del secondo libro, appunto.

Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus; vel potius gratia gratis data quae voluntatem hominis praevenit [...] Sed potius eius gratia gratis data intelligitur, ex qua incipiunt bona merita.¹⁵⁰

¹⁵⁰ *Lib. Sent.* II, d. XXVII, c. 3.

Rilevando la grazia come origine dei meriti nell'uomo, il Magister si chiede a che cosa ci si riferisca con il nome grazia, se alla *gratia gratis dans* che coincide con Dio, o alla *gratia gratis data*, che è offerta gratuitamente all'uomo prevenendo la sua volontà, e opta decisamente per la seconda. L'origine del merito nell'uomo risiede dunque nel dono gratuito che Dio gli concede prima ancora di qualsiasi suo moto personale.

Nella storia di elaborazione della dottrina della grazia si è passati da un significato del termine veterotestamentario (il termine *κἀρις* compare già nella traduzione dei LXX) legato in generale al favore e alla preferenza divini, per arrivare alla trasformazione neotestamentaria che intende la *κἀρις* nel suo aspetto eterno, come disegno di salvezza di Dio verso l'uomo attraverso Gesù Cristo, e nel suo aspetto storico identificata proprio con il fatto dell'Incarnazione. Quest'ultima infatti continua attraverso l'opera dello Spirito Santo, e – attraverso l'impiego del termine *gratia* – Tertulliano, ma soprattutto Agostino, la identificano con una mozione interiore della volontà, di origine divina.¹⁵¹ Nell'economia dell'uomo caduto, la *gratia* intesa come dono creato all'anima ha il duplice scopo di *sanare* la natura umana, e di *elevarla* al proprio fine naturale e deputato, intendendo naturale nei termini che abbiamo visto nel capitolo precedente. Agostino in particolare è il più sistematico nel distinguere l'ambito della grazia da quello della natura: e se possiamo parlare di *gratia* già per la creazione e per la stessa presenza dell'essere, è di un altro tipo di grazia che parliamo quando intendiamo ciò per mezzo di cui l'uomo viene predestinato, giustificato e glorificato.¹⁵² Ed è in quest'ultimo senso che la teologia medievale intende la parola per la maggior parte delle volte: esprimendo la grazia santificante o abituale. Com'è noto, Agostino sviluppa definitivamente la propria dottrina in merito nel confronto con Giuliano e nella controversia pelagiana e semi-pelagiana. La veemente discussione termina, almeno temporaneamente, con il Concilio di Orange del 529 il quale, se da un lato accoglie in gran parte la dottrina agostiniana sulla necessità assoluta e sulla fondamentale gratuità della grazia, dall'altro tenta di concedere, su influsso della teologia monastica dello stesso Giovanni Cassiano e di Fausto di Rietz, un qualche peso alla volontà umana nel percorso di giustificazione,¹⁵³ laddove i semi-pelagiani stabilivano sì la precedenza della grazia, ma contemporaneamente la fondamentale autonomia di scelta da parte della volontà umana.

¹⁵¹ P. Tihon, *Grâce*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1967, coll. 701-750: coll. 703-707.

¹⁵² Cfr. J. van der Meersch, "Grace", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VI (1913), coll. 1554-1687: col. 1556.

¹⁵³ Cfr. R.H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency. A Study of The Semi-pelagian Controversy*, Macon-Georgia, Mercer university press, 1998.

Nell'ambito della scolastica, un'ulteriore distinzione si affaccia sulla soglia del dibattito teologico all'inizio del XIII secolo, dopo quella presentata da Pietro Lombardo fra grazia increata e grazia creata, cioè fra *gratia gratis dans* e *gratia gratis data*. Un'altra celebre distinzione degli effetti della grazia è quella fra *gratia operans* e *gratia cooperans*, la prima intesa come mozione interiore della volontà, la seconda come aiuto all'uomo nell'azione; a un certo momento dello sviluppo della sua dottrina Tommaso, esaminando la *gratia* come *habitus*, fa coincidere la *gratia operans* con la sua causa formale, e la *gratia cooperans* con la sua causa efficiente.¹⁵⁴ In ogni caso, non si tratta dal punto di vista dottrinale di una pluralità di “grazie” da rilevare nell'anima, essendo la grazia divina una e operante nella più assoluta semplicità; piuttosto, si tratta di ravvisare la grazia in base ai suoi diversi effetti, e in relazione alla molteplicità che caratterizza lo sviluppo storico della libertà umana.¹⁵⁵

2. La libertà

L'altro polo della discussione è quella caratteristica così intrinseca all'essere umano che è la libertà. Ora, non c'è qui la possibilità di esplorare tutta la valenza della terminologia dantesca, né di sondare la complessità del sistema di interazione fra le varie facoltà, dalla ragione all'intelletto, dagli appetiti alla volontà, fino ad arrivare a libero arbitrio e libertà. Veramente numerosa è la messe di studi danteschi a questi temi dedicata,¹⁵⁶ e allo stesso modo è veramente ampio il numero di fonti e di autori da cui il pensiero dantesco prende spunto, da Aristotele e Boezio ad Agostino e alla scolastica, per poi risolversi in una assoluta libertà e originalità di sintesi poetica.

Per esigenze di sinteticità, ripercorro un passo della voce *arbitrio* dell'*Enciclopedia dantesca* a cura di Sofia Vanni Rovighi, dove si riassume la dottrina presentata da Virgilio a *Purg.* XVIII: se nell'uomo vi è una tendenza naturale al bene, ancora al di qua di bene e male morali, «affinché alla tendenza profonda della natura umana, a questa prima voglia, si conformi (si raccoglie) ogni singola volizione, ogni scelta, è data all'uomo la capacità di deliberare (la virtù che consiglia) e di orientare la decisione (l'assenso, vv. 61-63)»: a questo

¹⁵⁴ Cfr. A. McGrath, *Iustitia Dei*, cit., pp. 105-107.

¹⁵⁵ P. Tihon, *Grâce*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 6, cit., col. 741.

¹⁵⁶ Si veda l'accurata bibliografia presente nel cap. 4, dedicato a volontà e libero arbitrio, di E. Ardissino, *L'umana "Commedia" di Dante*, Ravenna, Longo, 2016, pp. 73-89.

livello nasce il merito, laddove riconosciamo la virtù del libero arbitrio che ha la capacità di dominare qualsiasi forza naturale, anche quella istintiva.¹⁵⁷

Possiamo quindi dire che il ruolo del libero arbitrio si gioca nel momento in cui all'essere umano tocca dirigere ogni azione verso il proprio fine ultimo, identificabile come *bonum*, in conformità al proprio amore naturale, cioè la propria naturale tendenza a desiderare il bene.

La definizione che Dante offre di libero arbitrio nella *Monarchia* risale a Boezio,¹⁵⁸ e secondo il poeta fiorentino essa non è per nulla compresa dalla maggior parte dei suoi contemporanei:

[2] Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. Veniunt nanque usque ad hoc, ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium. Et verum dicunt...

E così spiega la definizione Dante:

[3] Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. [4] Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur.¹⁵⁹

Il giudizio, radice del libero arbitrio, sta fra la conoscenza di una cosa e l'appetito. Prima si conosce una cosa, quindi la si giudica e la si elegge. Se il giudizio determina l'appetito è realmente libero. Se accade l'inverso, il giudizio non è più libero ma determinato da un'altra potenza.

Nella medesima voce dell'ED, Vanni Rovighi spiega che accanto all'influsso di Boezio si fa sentire la voce di Pietro Lombardo, che riprende anch'egli Boezio, ma che allo stesso tempo spiega essere il libero arbitrio una «*facultas rationis et voluntatis*», e che il termine *liberum* si relaziona alla volontà, mentre il termine *arbitrium* è legato alla ragione:

¹⁵⁷ Vedi anche il capitolo sulla libertà del classico P. Boyde, *Lo color del core. Visione, passione e ragione in Dante*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 219-242.

¹⁵⁸ «Ideo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium»: la citazione proviene dal terzo libro del commento di Boezio al *De interpretatione* di Aristotele, PL 64, col. 493.

¹⁵⁹ *Mon.* I XII 2-4.

Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur “liberum” quantum ad voluntatem quae ad utrumlibet flecti potest; “arbitrium” vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam et discernere inter bonum et malum.¹⁶⁰

Inoltre, il *Magister* espone alcune distinzioni riguardanti lo stato e la natura del libero arbitrio. Per prima cosa, elenca quattro stadi per così dire “storici” del libero arbitrio: anteriore al peccato, per cui non era impedito al bene, anzi era dotato di aiuti a conseguirlo, e non era spinto a fare il male (*posse non peccare*); posteriore al peccato e precedente alla grazia, nel quale è vinto dalla concupiscenza e si trova preda dell’inclinazione al male (*posse peccare e non posse non peccare*); posteriore alla grazia e anteriore alla confermazione, nel quale la libertà *potest peccare e potest non peccare* mediante l’aiuto della grazia; posteriore alla confermazione, nel quale per mezzo della grazia *non potest peccare*: è lo stadio di gloria futura.

In seconda battuta, Pietro Lombardo propone la celebre distinzione risalente al *De gratia et libero arbitrio* di san Bernardo, per cui il libero arbitrio può essere considerato sotto tre aspetti, anch’essi in qualche modo legati allo sviluppo storico:

- la *libertas a necessitate*, cioè la libertà da qualsiasi costrizione: il libero arbitrio non può mai essere costretto da alcunché, e mantiene questa sua caratteristica in ogni fase storica dell’essere umano. Laddove c’è necessità, non vi è libertà;
- la *libertas a peccato*, che «illi soli nunc habent, quos Filius per gratiam liberat et reparat»: una libertà non definitiva, ma espressione del fatto che, col conferimento della grazia di Cristo, il peccato, pur presente, non domina più nell’esistenza dell’uomo;
- la *libertas a miseria*: «hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria e nulla tangebatur molestia; et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit»: quest’ultima libertà, già posseduta nell’Eden dall’uomo, ha valore anagogico, in quanto riguarda la vita dopo la morte, e in particolare la vita

¹⁶⁰ *Lib. Sent.* II, d. XXIV c. 3. Vedi anche la distinzione successiva, la d. XXV, c. 1.

nella beatitudine eterna, salvo finalmente dalla *miseria*, dalle condizioni di precarietà e mortalità della vita terrena.¹⁶¹

Alla luce di quest'ultima espressione della libertà si può leggere l'affermazione di Beatrice nel secondo canto dell'*Inferno*: «I' son fatta da Dio, sua mercé, tale, / che la vostra miseria non mi tange» (vv. 91-92). Tutti i commentatori danteschi notano il latinismo, che è *hapax* nel poema. Giacomo Poletto propone *Sap.* III X: «Justorum animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis», ripreso da Pietrobono, da Padoan, da Mazzoni, fino alla Chiavacci. Singleton la legge invece come una mancanza di compassione verso i beati, quasi un disprezzo della situazione dei dannati:

This lack of compassion toward the damned in Limbo and Hell is the characteristic attitude shown by the saints in Paradise. As Thomas Aquinas summarizes it (*Summa theol.* III, Suppl., q. 94, a. 2, resp.): “Et ideo beati qui erunt in gloria nullam compassionem ad damnatos habebunt.” (“Therefore the blessed in glory will have no pity on the damned.”) On this matter of the saints’ immunity to compassion, see C. H. Grandgent (1926).¹⁶²

Quest'ultima interpretazione non mi sembra condivisibile: anche perché supporrebbe che il disprezzo di Beatrice sia rivolto in questo caso anche e soprattutto verso Virgilio, ipotesi che si scontra con l'atteggiamento benevolo che la beata mostra per il poeta latino durante tutto il loro dialogo. Se invece riconduciamo l'affermazione di Beatrice al testo appena visto di Pietro Lombardo: «hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria e nulla tangebatur molestia; et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit», nel quale troviamo sia il *tangere* che la *miseria*, possiamo rileggere la figura di Beatrice da un lato nell'ottica della beatitudine adamitica, dall'altro (soprattutto) nell'ottica della gloria dopo la morte. Visto il legame lessicale tra i due passi, potremmo considerare il caso come un'ulteriore citazione (quasi) diretta delle *Sententiae*, sulla scia di *Par.* XXV 67-69 e oltre a quelle ricordate nel primo capitolo di questo lavoro: una conferma in più di come il testo lombardiano, o meglio, alcuni suoi passaggi più noti e “scolastici”, fossero presente alla memoria di Dante. Inoltre, fin dalle prime battute del poema si

¹⁶¹ Ivi, d. XXV, c. 8. Bernardo identifica la *libertas a peccato* con il *consilium*, cioè con la capacità di scegliere liberamente il bene, e la *libertas a miseria* con la capacità di muoversi verso il bene scelto dal *consilium* e compiacersi in esso (*complacitum*) (cfr. É. Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 59).

¹⁶² Singleton, *ad loc.*

rinsalderebbe il legame con il tema della libertà, che attraversa così profondamente la *Commedia*, arrivando a riguardare perfino la figura di Beatrice: ella non disprezza la pena dei dannati, ma ribadisce il suo *status* di anima “in grazia e in gloria”, e precisa che la sua libertà è completa e compiuta nell’adesione a Dio, e nella indipendenza da ogni tipo di tentazione o di peccato.

Tornando alla definizione di Pietro Lombardo, occorre ricordare che il suo sostanziale equilibrio offre lo spunto per un acceso dibattito nel secolo XIII per determinare se il libero arbitrio sia o meno una facoltà, e se la sua fondamentale radice stia nella ragione o nella volontà. È noto che la scelta bonaventuriana, e di un certo filone francescano, è per il libero arbitrio inteso come facoltà e come radicato nella volontà, mentre Tommaso e gran parte del mondo domenicano propendono per identificare l’aspetto formale del libero arbitrio con la ragione.¹⁶³

Ma è dal 1270 in poi che la discussione sulla libertà della volontà assume i suoi contorni più netti e i suoi tratti più decisi. Ispirati dagli scritti di Bernardo di Chiaravalle, nei quali non si pone il problema del rapporto fra intelletto e volontà, ma si affronta come mai prima il problema della libertà della volontà in vista della responsabilità personale, alcuni teologi lavorarono per assicurare alla volontà una reale libertà, anche rispetto alla conoscenza intellettuale, mentre altri (seguendo Tommaso) difendevano il compito fondamentale della ragione e dell’intelletto. Personaggi come Gualtiero di Bruges, Guglielmo de la Mare e Pietro di Giovanni Olivi da un lato, e Goffredo di Fontaines

¹⁶³ Tommaso, oltre ad affermare la dipendenza del libero arbitrio dalla natura razionale dell’uomo, fa coincidere il libero arbitrio con la volontà, come un’unica potenza: «Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est... [...] Voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una» (*S.T.* I, q. 83, 1 e 4); ma un’ulteriore specificazione è esposta, nella *Summa*, più avanti, laddove si dichiara che l’atto del libero arbitrio [*electio*] appartiene materialmente alla volontà, ma formalmente alla ragione: «In nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. [...] Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferiori a superiori... [...] Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.» (*S.T.* I-II, q. 13, a. 1, resp., corsivo mio). Così Bonaventura invece, nel commento a Pietro Lombardo: «Et sic patet quod libertas arbitrii sive facultas quae dicitur liberum arbitrium in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit» (*In II Sent.*, d. XXV, a. u., q. 6, resp.). Sul dibattito fra i cosiddetti “intellettualisti” e “volontaristi” in merito alla natura del libero arbitrio si veda P. Porro, *Trasformazioni medievali della libertà. 2. Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli, Roma, Carocci, 2014, pp. 191-221.

dall'altro, si danno battaglia tentando di conservare le prerogative dell'una o dell'altra facoltà.¹⁶⁴ Acceso è il dibattito anche in ambito dantesco, nel tentativo di ascrivere il poeta a una delle due sponde della contrapposizione tra domenicani e francescani, sia in tema di libertà come facoltà umana, sia in tema di *visio beatifica* e del canto finale del poema.¹⁶⁵

Da parte mia, trovo molto sintetica ed equilibrata la conclusione di Sofia Vanni Rovighi, nella già citata voce dell'*Enciclopedia dantesca*: la studiosa evidenzia come Dante, pur ponendo a fondamento della libertà la ragione, la rende compatibile con l'immutabilità del volere che si ha nella condizione di beatitudine eterna: così che, da una premessa aristotelico-boeziana (la ragione come fondamento della libertà), Dante raggiunge una conclusione tipica della tradizione volontaristica e agostiniana (la beatitudine eterna della volontà come forma più alta di libertà).¹⁶⁶

Questo riecheggiare di entrambe le voci era comune a una certa linea del pensiero francescano che accomuna Riccardo di Mediavilla e Pietro delle Travi, e che media fra il rigido intellettualismo "aristotelico" e il troppo deciso volontarismo di teologi come Pietro di Giovanni Olivi.¹⁶⁷ Riccardo per esempio segue Bonaventura nell'affermare che il libero arbitrio non è una facoltà in più dell'uomo ma un *habitus* della volontà: è la volontà stessa considerata dopo la deliberazione, nella quale gioca un ruolo fondamentale la presentazione dell'oggetto alla volontà da parte dell'intelletto. In ottica dantesca, è suggestivo ricordare che l'esempio impiegato da Riccardo per descrivere questa trama di rapporti (ma ricavato da Gualtiero di Bruges e da Enrico di Gand) è quello di un servo che, nella notte, porta la

¹⁶⁴ Il percorso è ben descritto in B. Kent, *Virtues of The Will. The Transformation of Ethics in The Late Thirteenth Century*, Washington, The Catholic University of America press, 1995, pp. 94-149.

¹⁶⁵ Sul tema della visione beatifica *post-mortem* e quindi nello stato di gloria futura vedi il voluminoso C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École française de Rome, 1995. Sulla presunta adesione di Dante alla cosiddetta linea intellettualistica domenicana, mi riservo di scrivere qualcosa in futuro.

¹⁶⁶ «S. Agostino dice: «Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primo creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit» (Agost. *Civ.* XXII 30). Sembra dunque che nella concezione dantesca del libero a. riecheggi la dottrina scolastica nelle sue diverse voci: sia quella aristotelico-boeziana che vede nella ragione la radice della libertà, sia quella agostiniana che vede nella volontà orientata immutabilmente al bene, la forma più alta di libertà». (S.Vanni Rovighi, *arbitrio* in *ED*).

¹⁶⁷ «Da un lato, Riccardo di Mediavilla sottolinea il carattere razionale della libera decisione: il libero arbitrio si identifica formalmente con la volontà, ma in quanto precisamente la si considera dopo che l'intelletto ha deliberato, dopo che l'uomo ha avuto il tempo di una chiara analisi intellettuale. [...] Riccardo si oppone tuttavia in modo chiaro a Sigieri di Brabante o Goffredo di Fontaines quando respinge l'idea secondo cui la volontà è messa in moto, ossia motivata rigorosamente, dal bene intellettualmente colto, o quando sostiene che, nella scelta dei mezzi, la volontà si muove in qualche modo da sé. [...] [Per Pietro di Trabes] di certo la libertà è un tratto essenziale della volontà, che non è determinata dall'oggetto; ma l'intelletto vi riveste un ruolo capitale» (F.X. Putallaz, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1996, pp. 76-77).

lampada camminando di fronte al proprio padrone: egli non fa altro che mostrare la via e persuadere, mentre il padrone comanda al servo di dirigere la lampada dovunque desidera, e può anche *divertere* dalla direzione mostrata dal servo:

Intellectus se habet ad voluntatem, sicut serviens qui portat lucernam ante dominum suum, qui nihil facit, nisi ostendere viam, et persuadere, et dominus imperat sibi, ut divertat quocunque sibi placuerit. Et sicut consiliarius ad Imperatorem, qui ostendit et persuadet, quod faciendum est. Imperator autem quandoque imperat secundum quod sibi consultum est, et aliquando contrarium.¹⁶⁸

Al netto delle differenze di contesto con *Purg.* XXII 64-72 (abbiamo collegato prima questo esempio alla conversione di Stazio mediante un ignaro Virgilio, e abbiamo ricordato un passo agostiniano in merito),¹⁶⁹ quello col testo dantesco è certamente un parallelo stimolante, in particolar modo se si pensa che sulla montagna purgatoriale quella che Dante sta purificando e liberando, con l'aiuto della ragione, è proprio la volontà (criterio in base alla quale sono anche suddivise le anime del Purgatorio, anche loro in attesa di guarire la propria volontà). Anche i cenni con cui si è chiuso il capitolo precedente, come spunti in apertura del *Paradiso*, ci spingono a leggere un Dante per il quale l'ambito della libertà vede in primo piano la volontà, mentre l'intelletto è una condizione ausiliaria e necessaria, ma non di più.

Procedendo con il nostro ragionamento, sembra più volte di poter intravedere, nel poema, la distinzione di Pietro Lombardo (ricavata da Bernardo) fra *libertas a necessitate*, cioè il libero arbitrio come facoltà, e *libertas a peccato*, cioè la libertà intesa come realizzazione della dimensione umana, da compiersi nell'adesione a Dio per mezzo di Cristo. Può essere intesa in quest'ultima maniera il «Tu m'hai di servo tratto a libertate» (*Par.* XXXI 85) che Dante rivolge a Beatrice nel suo saluto estremo, o il *libero amore* con cui le anime beate, in conseguenza della fruizione e della visione divina, concordano con la divina volontà (*Par.* XXI 74); o anche «della volontà la libertate» (*Par.* V 22) di cui parla Beatrice, come il dono più conformato alla bontà divina (e teso quindi anche a farsi conforme ad essa), diverso dall'*innata libertate* di cui parla Virgilio a *Purg.* XVIII 68, ascrivibile alla categoria di “libero arbitrio”, inteso come facoltà di scelta. In questo senso possiamo anche leggere le parole di

¹⁶⁸ *In II Sent.*, d. XXXVIII, a. 2, q. 4, concl.

¹⁶⁹ Vedi *supra*, 3.II.b.

Marco Lombardo, «A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete» (*Purg.* XVI 80), oltre alle varie attestazioni esplicite del sintagma *libero arbitrio*. Un significato mediano può essere attribuito alla più celebre attestazione della libertà nella *Commedia*, quella contenuta nelle parole di Virgilio a Catone: «libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta» (*Purg.* I 71-72): in quanto espressione di Virgilio, questi la intende forse ancora come autonomia e controllo razionale della ragione sugli impulsi sensibili, dimensione che Dante conquisterà alla sommità della montagna purgatoriale, prima di entrare nel Paradiso Terrestre; agli occhi del lettore “cristiano”, che conosce la meta del cammino, può benissimo essere intesa come adesione libera alla volontà divina.¹⁷⁰ È interessante notare che i termini legati a *libertà* non compaiono mai nell'*Inferno* (con eccezione di *Inf.* XIII 86). Questo perché le anime dannate non solo hanno perduto, ovviamente, la *libertas a peccato*, ma hanno anche dismesso la propria *libertas a necessitate*.¹⁷¹

b. Il background: interazione fra grazia e libertà nei commenti alle *Sententiae*

Affrontati – seppur brevemente – nelle loro caratteristiche gli attanti sulla scena, entriamo ora nello specifico della loro mutua relazione. È indubbio, ed è forse ridondante ripeterlo, che la grazia divina informa il poema nella sua interezza. Dante è in viaggio non per sua iniziativa («Da me stesso non vegno» *Inf.* X 61); Dio vuole che “traluca” in lui la sua grazia agli occhi ultramondani di quanti lo vedono («Ma da che Dio in te vuol che traluca / tanto sua grazia», *Purg.* XIV 79-80); nella grazia Dio l'ha addirittura rinchiuso («E se Dio m'ha in sua grazia rinchiuso» *Purg.* XVI 40), ed essa, verso la fine del cammino, “amoreggia” con la mente di Dante («la Grazia, che donnea / con la tua mente» *Par.* XXIV 118-19) fino a renderlo suo “figlio” («Figliuol di grazia» *Par.* XXXII 112). Ma forse il grande

¹⁷⁰ Anche Simone Marchesi, nel saggio online su Virgilio già citato propone un'idea di questo tipo, sempre facendo leva sul fatto che Virgilio, nel poema, spesso esprimerebbe concetti il cui valore oltrepasserebbe anche le sue intenzioni e la sua conoscenza: «Tra la libertà 'politica' della prospettiva attentamente precristiana che viene attribuita qui a Virgilio (e che si trova in alcune letture della *Commedia*) e la libertà 'spirituale' che i lettori sono invitati a vedere riflessa nelle sue parole viene a collocarsi il ruolo attivo del lettore, a cui il testo demanda il compito di distinguere tra le due sfere dell'esistenza e di ordinarle in rapporti di sufficienza e di necessità» (S. Marchesi, *Libertà va cercando*, cit.).

¹⁷¹ Non credo sarebbe assolutamente fuori luogo allargare il discorso sul libero arbitrio e sulla volontà in Dante alle riflessioni di Pietro di Giovanni Olivi nel commento alle *Sententiae*. Mentre i legami fra Dante e Olivi sull'escatologia sono stati più volte richiamati ma – non solo a mio parere – sono ancora da dimostrare veramente, qualche rimando più interessante potrebbe trovarsi nei rispettivi concetti della natura del libero arbitrio (su questo si veda per esempio R. Pasnau, *Olivi on Human Freedom*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société: actes du Colloque de Narbonne (mars 1998)*, ed. par A. Boureau et S. Piron, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, pp. 15-25); l'Olivi rimane comunque su posizioni decisamente più estreme rispetto all'equilibrio di Dante. Mi riservo di indagare la questione in altre occasioni.

problema, la grande questione che Dante mette in scena nella Commedia è quale sia il ruolo del singolo individuo all'interno di questa continua, grande azione-tensione divina verso l'essere umano. Per poter apprezzare e inquadrare al meglio la posizione di Dante, è necessario compiere un breve *excursus* incentrato sull'interazione fra grazia e libertà umana che i diversi commenti alle *Sententiae* propongono.

Pietro Lombardo imposta la discussione intorno alla grazia bilanciando il pensiero dell'Agostino anti-Manicheo sull'importanza del libero arbitrio con il pensiero dell'Agostino anti-pelagiano sulla grazia. Da un lato infatti (secondo quest'ultima linea) stabilisce a più riprese che nessuna azione umana può essere meritoria della grazia, e che senza la grazia il libero arbitrio non può assolutamente ottenere giustizia e salvezza presso Dio:

Id vero inconcusse et inconctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia praeveniente et adiuvente non sufficere ad iustitiam et salutem obtinendam, nec meritis praecedentibus gratiam Dei advocari, sicut pelagiana haeresis tradit.¹⁷²

Dall'altra però il *Magister* rimarca la necessità della cooperazione del libero arbitrio, secondo una relazione sinergica fra grazia e libertà propria della patristica greca.¹⁷³ Il pensiero di Agostino inizialmente contemplava uno spazio e un ruolo per il libero arbitrio, senza tuttavia descriverne con esattezza le dinamiche; ma nell'approfondirsi della lotta anti-pelagiana tale ipotesi si era andata lentamente perdendo, a favore del predominio del ruolo dell'operato divino. Quindi, a fronte di una situazione del genere, anche Pietro Lombardo oscilla fra una assolutizzazione della grazia, e una fondamentale riserva assegnata alla libertà. Affermando che i buoni meriti sono «ex sola gratia», egli precisa che

Quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causae principalitas gratiae attribuitur, quai principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium, et sanatur atque iuvatur voluntas hominis ut sit bona.¹⁷⁴

¹⁷² *Lib. Sent.* II, d. XXVIII, c. 1.

¹⁷³ Cfr. M.L. Colish, *Peter Lombard*, cit., vol. 1, p. 385.

¹⁷⁴ *Lib. Sent.* II, d. XXVII, c. 3

Sono parole che stabiliscono certamente un legame fra libertà e grazia, ma che non definiscono con chiarezza i ruoli svolti dall'una e dall'altra. A fronte di questa indeterminatezza, e proprio grazie ad essa, le cose si approfondiscono nei decenni successivi. Nell'elaborazione del pensiero degli ordini mendicanti si riconosce, discostandosi in parte dalla rigorosa linea agostiniana anti-pelagiana che il *Magister* segue fedelmente, che nell'anima può esistere una radice di meriti individuali. Abbiamo già visto infatti che è proprio della riflessione del XIII secolo il tentativo di individuare eventuali possibilità e prerogative della libertà nei confronti della grazia, ipotesi che fa emergere e approfondire l'idea di *merito*.

Agostino è perentorio a riguardo: «Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua».¹⁷⁵ Nei secoli della tarda scolastica, si precisano due nozioni di merito: una significante il *meritum* in senso stretto, cioè una situazione per cui Dio è legalmente costretto a concedere all'uomo qualche cosa (la grazia in questo caso), ed è detto così *meritum de condigno*; una seconda invece significante il *meritum* in un senso più debole, una certa appropriatezza nell'uomo (per esempio nella *preparatio* alla giustificazione) rispetto al conferimento del dono della grazia: si parla così di *meritum de congruo*.¹⁷⁶ È quest'ultima una nozione associata soprattutto alla riflessione interna all'Ordine francescano; e anche nei suoi più decisi sostenitori, la nozione di una preparazione in qualche modo meritoria è comunque da associarsi a una *gratia gratis data*, e non esclusivamente all'uomo in sé.

Per comodità, dividiamo il tema dell'ottenimento della grazia in tre nuclei, rinvenibili nei commenti alla distinzione XXVII del II libro delle *Sententiae*, e vediamo le risposte che Tommaso, Bonaventura e Riccardo di Mediavilla offrono a riguardo.

1. Il conferimento primo della grazia

Tommaso si chiede *Utrum aliquis possit mereri gratiam*. La risposta è che un atto, per essere meritorio, deve essere proporzionato a ciò che merita. Così non può essere nell'ordine della grazia, perché essa supera del tutto la condizione della natura umana (*in puris naturalibus*): «Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest eius qui in puris naturalibus est,

¹⁷⁵ *De gratia et libero arbitrio*, VI, riportato in A. McGrath, *Iustitia Dei*, cit., p. 109.

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 110-112.

multo minus eius qui in peccato deprimitur». ¹⁷⁷ Tuttavia le buone opere, se non meritano la grazia, causano una certa attitudine («quamdam habilitatem») alla grazia. Si può allora dire che Dio dà la grazia agli indegni *ex congruo*, «quia [la offre] his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri». ¹⁷⁸

Bonaventura imposta la questione in modo leggermente diverso, perché si chiede *utrum per gratiam contingat mereri ipsum gratiae donum iam habitum*, e risponde che «non potest quis mereri habitum gratiae praecedentem, nec per meritum congrui nec per meritum condigni», ¹⁷⁹ a differenza della vita eterna che, una volta acquisita la grazia, può essere meritata (come vedremo).

Riccardo si mantiene più sulla scia di Tommaso, specificando però che la domanda verte su chi non ha la grazia, e sul meritare la *gratia gratum faciens*. Il francescano afferma che chi non ha la grazia la può meritare *de congruo*, perché Dio nella sua liberalità la dona «homini facienti quod in se est»; ma se si parla di merito *simpliciter*, questo non può aver luogo, perché la dignità che servirebbe in questo caso «non est in non habente gratiam Dei, nec in opere eius». ¹⁸⁰

Ma uno spunto interessante è nella risposta alla prima obiezione, dove si parla di Abele: Riccardo dice infatti che Dio non è come un signore temporale, presso il quale un servitore possa meritare la grazia tramite le opere; e tuttavia Dio accetta l'opera *propter operantem*, come nell'esempio di Abele: Dio accetta le offerte del figlio di Adamo per la purezza dell'offerente. ¹⁸¹

2. L'aumento della grazia

Secondo Tommaso è possibile che l'aumento della grazia sia secondo merito, «secundum proportionem dignitatis»: ¹⁸² ma solo se l'atto meritorio si rapporta al premio (cioè l'aumento della grazia) come causa. E questo avviene nel momento in cui l'uomo fa uso della grazia ricevuta secondo la proporzione delle sue forze. («in illo actu quo quis

¹⁷⁷ Tommaso, *In II Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 4, sol.

¹⁷⁸ Ivi, ad 4m.

¹⁷⁹ Bonaventura, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 1, resp.

¹⁸⁰ Riccardo, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 1, concl.

¹⁸¹ Ivi, ad 1m.

¹⁸² Tommaso, *In II Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 5, sol.

utitur accepta gratia secundum proportiones suarum virium»,¹⁸³) – anche nelle risposte alla terza e alla quarta obiezione si ribadisce che sia l'aumento che l'infusione della grazia sono da Dio; «sed per gratiam infusam [l'essere umano] constituitur in esse divino; unde iam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae». ¹⁸⁴

Per Bonaventura invece l'aumento della grazia avviene solo *ex congruo*, ma in tre modi diversi, dei quali citiamo l'ultimo per il ruolo maggiore che attribuisce alla responsabilità umana: può esserci infatti, dice Bonaventura, «dignitas cum gradus inferioritate; et sic habens gratiam minorem meretur per bonum usum pervenire ad gratiae cumulum; et hic modus merendi, etsi deficiat a merito *condigni* et contineatur sub merito *congrui*, maxime tamen [...] accedit ad perfectionem meriti, et ideo quasi meritum tenet inter meritum congrui et meritum condigni». ¹⁸⁵

Riccardo infine, dopo aver concesso in modo articolato diversi aspetti di “merito” all'azione umana, afferma in conclusione di risposta che «alii dicunt» che colui che ha la grazia merita per un certo aspetto *simpliciter* l'aumento della grazia stessa, come ne fosse degno, per gli atti meritori che scaturiscono dalla grazia minore. ¹⁸⁶

3. La vita eterna

Per concludere, affrontiamo il merito della vita eterna e della gloria futura. Per Tommaso sembra che meritiamo la vita eterna *ex condigno*, in questo senso:

et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit *per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans*.¹⁸⁷ [corsivo mio]

Responsabilità dell'uomo è dunque quella di far riflettere il bene della grazia ricevuto, così da conseguire meritoriamente la vita eterna.

¹⁸³ Ivi, ad 2m.

¹⁸⁴ Ivi, ad 3m

¹⁸⁵ Bonaventura, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 2, resp.

¹⁸⁶ Riccardo, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 2, concl.

¹⁸⁷ Tommaso, *In II Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 3, sol.

Bonaventura distingue l'opera meritoria in base alla sua radice, al fine che si pone e allo stato in cui viene compiuta. Considerando l'opera nel suo sorgere dalla libertà della volontà, essa è in grado di meritare la vita eterna solo *ex congruo*; se invece la si osserva sorgente dalla grazia divina, «opus illud est meritorium merito condigni».¹⁸⁸ Osservata quindi l'azione dal punto di vista della liberalità del donatore, essa è meritoria *ex congruo*, nel momento in cui Dio offre un grande premio «pro modico obsequio», mentre è meritoria *ex condigno* dal punto di vista della verità di Colui che promette, poiché egli volontariamente si è obbligato a ricompensare un'azione meritoria.¹⁸⁹ Ma anche lo *status* è divisibile in due aspetti, l'opportunità del tempo e la difficoltà del conseguimento dell'opera. Nel primo caso, la congruità si ha nel fatto che un'opera buona è un seme gettato nella terra buona, «et ideo recte Deus ei, qui in praesenti dimittit modicum, promittit reddere centuplum»; nel secondo caso, il fatto che l'uomo si elevi al di sopra della propria natura fa sì che ne scaturisca *meritum condigni* in vista della vita eterna. Ma questo “salto” al di sopra della natura avviene per decisione di Dio, *ex sua mera benignitate*. Possiamo quindi dire che il merito per Bonaventura è sostanzialmente legato all'azione della grazia nell'uomo.

La strada seguita da Riccardo è simile: un atto, «in quantum est a libero arbitrio», è meritorio *de congruo*: «Congruum enim videtur, ut homini operanti pro Deo, secundum suam virtutem, Deus ei praemium reddat, quod decet suam excellentissimam virtutem, et bonitatem».¹⁹⁰ «In quantum [l'atto] est [invece] a Spiritu Sancto per gratiam» è meritorio *de condigno* (evidentemente per effetto della grazia divina);¹⁹¹ e nella risposta agli argomenti contrari Riccardo specifica che con l'*habitus* acquisito tramite la grazia l'uomo è già degno della vita eterna, ma che tramite gli atti meritori (sempre procedenti dalla grazia stessa, ma che coinvolgono evidentemente anche l'azione umana) egli diventa ancor più degno della vita eterna, anzi addirittura «dignus efficitur alio modo»: così che l'elargizione abituale del *lumen gloriae* verrà misurata «secundum exigentiam habitus et actuum simul».¹⁹²

Sono posizioni che, se da un lato si mantengono entro gli argini tradizionali, problematizzano sicuramente il ruolo del moto umano individuale, scindendo ciò che Pietro Lombardo manteneva da un lato connesso, dall'altro però confuso. Tutti e tre gli

¹⁸⁸ Bonaventura, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 3, resp.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Riccardo, *In II Sent.*, d. XXVII, a. 2, q. 3, concl.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ivi*, ad 5m

autori oscillano fra una necessaria preminenza e prevenienza della grazia, e una responsabilità legata al libero arbitrio umano. Anche i commenti alla distinzione lombardiana successiva, la XXVIII, seguono più o meno lo stesso canovaccio: Bonaventura per esempio afferma che per essere sanato, il libero arbitrio ha necessità della *gratia gratum faciens*, insieme alla base storica per questo conferimento che è la Passione di Cristo; che esso ha bisogno non solo della *gratia gratis data*, ma anche della grazia santificante, di nuovo, per vincere del tutto il diavolo e le sue tentazioni; e che la grazia santificante è altresì necessaria per compiere le opere buone forse non in sé, cosa per la quale può *sufficere* l'unione fra libero arbitrio e *gratia gratis data*, ma secondo l'intenzione del legislatore, cioè in *consonanza* con la volontà divina (come detto in precedenza).¹⁹³ Tommaso d'altra parte afferma che senza la *gratia gratis data* il libero arbitrio non può disporsi ad ottenere la *gratia gratum faciens*, ma che una volta ottenuta la prima, la volontà può conseguire attraverso una propria intenzione, «ex solo libero arbitrio» e «faciendo quod in se est», la *gratia gratum faciens* da Dio.¹⁹⁴ Insomma, nel panorama dottrinale del secolo XIII, Dante poteva trovare diversi spunti per l'assegnazione di un qualche ruolo al libero arbitrio nel processo della salvezza; allo stesso tempo, la grazia rivestiva ancora una posizione predominante, sia dal punto di vista ontologico che dal punto di vista cronologico. Ci chiediamo se Dante offra una qualche sistemazione, o qualche suggerimento preciso, a riguardo.

V. GRAZIA E LIBERTÀ NELLA *COMMEDIA*

a. Il livello dottrinario del poema: la radice del merito

Per prima cosa, vorrei concentrarmi su quei passi del poema che pongono esplicitamente la questione dei rapporti fra grazia e libertà umana, quest'ultima anche nel suo aspetto di *merito*. Vorrei quindi trasferire il discorso sul piano prettamente narrativo, per far emergere da alcuni momenti dell'intreccio l'idea di Dante riguardo ai rapporti tra azione divina e azione dell'uomo.

A fronte dell'affermazione, ricorrente nella critica dantesca, che nei canti del cielo di Giove ma anche per tutta la terza cantica Dante rimetterebbe la radice e gli elementi di ogni giustizia nella insondabile e arbitraria volontà divina, il *merito* personale nella *Commedia* è un soggetto per nulla assente, anzi. Il termine compare nel suo aspetto diciamo “negativo”,

¹⁹³ Bonaventura, *In II Sent.*, d. XXVIII.

¹⁹⁴ Tommaso, *In II Sent.*, d. XXVIII, q. 1, a. 4, sol. Le posizioni della *Summa* si faranno più stringenti in merito, assegnando sempre maggior importanza alla grazia.

come conseguenza di una cattiva azione e quindi causa di una punizione (*Inf.* XXXI 93, *Purg.* XI 18, *Purg.* XVII 105, *Par.* XXX 147); è citato più volte da Virgilio nel suo discorso sulla libertà personale, con la qualifica di responsabilità personale (*Purg.* XVIII 45, 60 e 65); ma molto di più è presente nel suo aspetto strettamente teologico e “positivo”, cioè nel suo concorrere a ottenere la ricompensa da parte di Dio della vita eterna, e il grado di quest’ultima. Così, san Francesco *meritò* una ricompensa eterna per il suo essersi fatto *pusillo* (*Par.* XI 111); santa Chiara d’Assisi gode di una maggior beatitudine rispetto a Piccarda per «perfetta vita e alto *merto*» (*Par.* III 97); i *gaggi* di cui godono i beati, secondo le parole di Giustiniano, sono commisurati al *merto*, e questo è parte della loro letizia (*Par.* VI 118-119); allo stesso modo, la ricompensa del re Davide, nel cielo di Giove, è *altrettanto* che il *merto* del suo canto, il quale scaturì dalla sua volontà concordante con quella divina (*Par.* XX 40-42); e nel descrivere al pellegrino la rosa mistica dei beati, san Bernardo spiegherà che, *e contrario* rispetto a tutti gli altri beati, le anime dei bambini morti prima dell’uso della ragione siedono in cielo «per nullo proprio *merito*» (*Par.* XXXII 42): come un caso che fa eccezione (per quanto ampio quantitativamente) alla regola, e che va spiegato.

Mostrando a Dante le gerarchie angeliche, all’interno del Primo Mobile, Beatrice a un tratto svela a Dante la natura della *visio beatifica* degli angeli e dei beati:

«Quinci si può veder come si fonda
 l’esser beato ne l’atto che vede,
 non in quel ch’ama, che poscia seconda;
 e del vedere è misura mercede,
 che grazia partorisce e buona voglia:
 così di grado in grado si procede».

(*Par.* XXVIII 109-114)

Il merito (*mercede*) è qui *partorito* dalla grazia e dalla «buona voglia» dell’uomo. Quella dipinta in questi versi è una relazione di cooperazione, senza precisa suddivisione dei ruoli. Sono passaggi come questo che hanno portato la critica a parlare di simultaneità nell’azione delle due componenti. John Took, ad esempio, insiste a proporre un rapporto fra le intenzionalità umana e divina di *alongsidedness*, una sorta di co-immanenza e che produce un’operazione continuamente in parallelo e di collaborazione:

Dante's [...] remains a tendency to proceed by way less antecedence and exteriority than of simultaneity and companionship, of what for the sake of capturing the intensity – not to mention the beauty – of it we may call a species of formed friendship.¹⁹⁵

Una sistematizzazione di questo tipo può essere in qualche modo una espressione del processo fra grazia e libertà che abbiamo appena visto nei testi di Tommaso e Bonaventura, per cui l'azione della grazia si mescola all'azione umana; ma a mio avviso essa corre due rischi: il primo, di dimenticare la radicale differenza che passa nella teologia medievale fra due ordini così diversi come la grazia divina e la fragile libertà umana,¹⁹⁶ e che invece Dante aveva ben chiara; il secondo, di non rendere conto di alcune precisazioni che proprio il testo dantesco offre in altre occasioni.

Commentando i versi appena citati del canto XXVIII, la Chiavacci ne analizza così il significato:

Dottrina, questa, molto importante per Dante, che altre due volte vi si sofferma, quasi con insistenza (XXV 68-9 e XXIX 61-2): si trattava infatti di riconoscere il concorrere del libero volere dell'uomo all'azione della grazia, contro quei teologi che sostenevano che ogni atto buono – anche il consentire a quell'azione – era prodotto dalla sola ispirazione divina.¹⁹⁷

L'ultimo inciso ci sembra cogliere nel segno. Nel canto successivo infatti, la dinamica è meglio specificata. Beatrice a un tratto spiega il motivo per cui la moltitudine di angeli che egli vede dinanzi a sé non è stata precipitata negli inferi insieme a Lucifero:

«Quelli che vedi qui furon modesti
a riconoscer sé da la bontate
che li avea fatti a tanto intender presti:
per che le viste lor furo essaltate
con grazia illuminante e con lor merto,

¹⁹⁵ J. Took, *Dante and the Modalities of Grace*, in Id., *Conversations with Kenelm*, London, Ubiquity Press, University College, 2014, pp. 81-104: p. 91 (visionabile online: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3t5rhj>). Sulla stessa linea, cfr. il cap. *Morality and merit* in C. Ryan, *Dante and Aquinas. A Study of Nature and Grace in the Comedy*, London, UCL Arts & Humanities Publications, 2015, pp. 5-37.

¹⁹⁶ «Il ne faut donc point concevoir grâce et liberté comme deux forces affrontées, ni même additionnées, “synergiques”: l'action divine est d'un autre ordre, elle se situe au surgissement de notre agir pour l'orienter vers lui et dans la mesure où il s'oriente, librement, vers lui» (P. Tihon, *Grâce*, in *Dictionnaire de spiritualité*, cit., col. 732).

¹⁹⁷ A.M. Chiavacci Leonardi, commento a *Par.* XXVIII 112-113.

si c'hanno ferma e piena volontate;
e non voglio che dubbi, ma sia certo,
che ricever la grazia è meritorio
secondo che l'affetto l'è aperto».

(Par. XXIX 58-66)

La *modestia* ha permesso loro di riconoscere che il loro essere, ma in particolare la loro intelligenza così elevata, derivavano dalla bontà creatrice di Dio. E questo *merto*, unito alla grazia, ha esaltato la loro capacità intellettuale (metaforicamente visiva), così che la loro volontà è salda in Dio. Ma come avviene il processo di elargizione della grazia? Questo aspetto non viene detto, verrà specificato più avanti nel canto XXXII; quello che qui si precisa è che il «ricever la grazia» assume carattere *meritorio* nella misura in cui l'*affetto* si spalanca ad accoglierla.

Ho affermato in precedenza che non sono sicuro che i versi relativi ai primi istanti degli angeli dalla creazione siano da riferirsi senza soluzione di continuità all'essere umano; quello che mi sembra più certo è che i vv. 64-66 possono invece valere senza dubbio come regola generale per uomini e angeli, essendo tra l'altro i verbi coniugati a un presente assoluto a differenza dei precedenti, tutti coniugati al passato remoto. Dante dunque ci dice che esiste un ben preciso merito nel *ricevere* la grazia (che, lo ribadiamo, è cosa diversa dall'*elargire*, atto divino che segue altre norme): dipende dall'apertura dell'affetto, e quindi dalla disponibilità della volontà. Ora, mettendo a confronto queste parole con le tre opinioni riportate poco sopra dei tre commentatori delle *Sententiae*, proprio riguardo al ricevere la grazia, notiamo una certa discrepanza: laddove si parla – e solo in certi casi – di un possibile merito *ex congruo*, non quindi *stricto sensu*, qui Dante parla apertamente di un ricevere *meritorio*, senza apporre specificazioni terminologiche. Per Tommaso, Bonaventura e Riccardo il merito nel suo senso più completo è prodotto solo dall'azione informante della grazia sulla libertà; Dante, senza sminuire la portata dell'azione della grazia e senza accrescere troppo il compito della libertà, radica il merito personale, in una prima accezione, nell'atto del ricevere la grazia, riservando al libero arbitrio un piccolo spazio, ma pur sempre e solo suo.

b. Il dibattito sulla predestinazione: grazia e libertà. La posizione di Pietro Aureolo.

Abbiamo accennato poco sopra ai problemi che il tema della predestinazione sollevava per la teologia medievale. La predestinazione coincide con l'essenza divina? Pietro Lombardo, e poi Tommaso, rispondono affermativamente; altri, fra cui Pietro di Poitiers e Alano di Lille, pongono una distinzione di tipo semantico fra colui che predestina e l'atto stesso. Tommaso infine, distinguendo in Dio fra atti immanenti ed eterni, da un lato, e atti transitivi dall'altro, propone il parallelo fra *providentia* e *predestinatio* (atti immanenti) e *gubernatio* e *glorificatio* (o *iustificatio*) (atti transitivi).

In questa sistematizzazione diventa necessario affrontare la posizione del libero arbitrio e del merito in relazione alla predestinazione alla grazia. Pasquale Porro¹⁹⁸ ha ben identificato nel pensiero di Agostino un passaggio da una posizione più aperta nei confronti del merito umano, a una posizione più rigorosamente tesa ad attribuire alla grazia ogni passaggio della giustificazione dell'uomo. Se infatti, nell'*Expositio* a san Paolo e nel *De diversis quaestionibus*, Agostino parla di una *vocatio* universale di Dio all'umanità, in attesa di una risposta, e in parallelo di *occultissima merita* che si troverebbero negli eletti e che giustificerebbero la misericordia di Dio verso di essi, nelle *Quaestiones ad Simplicianum* il vescovo di Ippona esclude categoricamente che la fede possa essere inizio del merito (possibilità che in precedenza era invece contemplata), e afferma che la predestinazione prescinde da qualsiasi prescienza divina delle opere: «Dio avrà misericordia, concedendo la fede, di coloro che ha già avuto la bontà di chiamare, e a questi stessi infine userà ancora misericordia perché possano bene operare». ¹⁹⁹ La conseguenza è una rottura di una possibile simmetria: gli eletti non potranno mai attribuire a sé il merito della chiamata; coloro che saranno *reprobati* saranno invece condannati “giustamente”, perché immersi nel peccato come ogni uomo. Così, Agostino ritratta esplicitamente le posizioni espresse in precedenza, e costruisce un procedimento – in evidente contrasto con l'eresia pelagiana – per cui «l'anomalia sta nel fatto che alcuni vengano salvati, non nel fatto che molti siano condannati». ²⁰⁰ Pietro Lombardo riprenderà la maggior parte di queste ultime osservazioni, ma si chiederà cosa Agostino avesse voluto intendere con il sintagma *occultissima merita*, lasciando aperta la questione. Così,

¹⁹⁸ P. Porro, *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in *Il mistero del male e la libertà possibile*, Vol. 4, *Ripensare Agostino. Atti dell'VIII Seminario del Centro studi agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 1997, pp. 249-278.

¹⁹⁹ Ivi, pp. 255-256.

²⁰⁰ Ivi, p. 258.

commentando la distinzione 41 del primo libro [delle *sententiae*], tutti i baccellieri e i maestri di teologia erano chiamati in qualche modo a prendere partito nei confronti dell'apparente oscillazione agostiniana. Si aprivano a questo proposito due strade alternative: o attenersi alla tesi di fondo ricavabile dal complesso delle opere di Agostino, con l'esclusione a priori di qualsiasi possibile influenza dei meriti sulle scelte divine; o tentare di conciliare il postulato dell'assoluta gratuità della grazia con quel margine oscuro lasciato dallo stesso Agostino [...] ai «meriti occulti» e all'importanza della risposta umana.²⁰¹

Nella teologia medioevale esistevano tre principali indirizzi relativi alla predestinazione e al suo rapporto con la volontà divina. Il primo, che la critica anglo-sassone²⁰² riporta come “single-particular election”, focalizza *predestinatio* e *reprobatio* relativamente all'elezione divina: con la predestinazione Dio sceglie la salvezza per alcuni, mentre abbandona altri alla dannazione, destino inevitabile per chi – come ogni essere umano – nasce nel peccato. Ma esiste una versione di questa doppia alternativa per cui la seconda possibilità non consiste solo in un abbandono, da parte di Dio, bensì in una vera e propria decisione divina per la dannazione di alcuni: è stata definita “double-particular election”. La *reprobatio* sarebbe, quindi, anch'essa frutto della iniziativa divina: una tesi sostenuta integralmente solo da Gregorio da Rimini (in polemica anti-pelagiana) e di dubbia ortodossia. Esiste infine una terza via, denominata “general election”, della quale parleremo fra poco.

La “single-particular election” è la teoria più diffusa, e riscontrabile, con accenti diversi, sia in Bonaventura che in Tommaso. Bonaventura, per esempio,²⁰³ distingue tre possibili significati per la coppia di termini *praedestinatio* e *reprobatio*. Il primo, riguarda il proposito eterno di Dio di predestinare e di condannare; e in questo caso non esiste causa o merito da rinvenirsi nell'uomo, né in un senso, né nell'altro. Il significato mediano si colloca nell'azione divina nel tempo, e identifica da un lato il conferimento della grazia (*gratificatio*), dall'altro l'indurimento del cuore del peccatore (*obduratio*); nel secondo caso l'azione cade nell'ambito del (cattivo) merito, mentre il primo caso sostanzialmente non ha radice meritoria. Il terzo significato riguarda la sorte futura, e quindi la gloria nel primo caso e la dannazione eterna nel secondo caso; entrambi cadono *stricto sensu* nell'ambito del merito. Quella di Bonaventura è un'impostazione che ricalca generalmente l'impostazione francescana così come proposta, all'inizio del secolo XIII, da Alessandro di Hales nel suo

²⁰¹ Ivi, p. 263.

²⁰² J. Halverson, *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought*, Leiden, Brill, 1998, p. 8.

²⁰³ *In I Sent.*, d. XLI, a. 1, q. 1, resp.

commento alle *Sententiae* e poi nella *Summa Halensis*.²⁰⁴ Quello in cui Bonaventura e Tommaso si trovano concordi è nell'affermare che la salvezza è operata da Dio per manifestare la propria misericordia, mentre la dannazione è volta a manifestare la propria giustizia.²⁰⁵

Per quanto riguarda Tommaso, va detto che, come alcuni studi recenti dimostrano, il pensiero di quest'ultimo, evolvendosi dal *Commento* alle *Sententiae* alla *Summa*, segue la stessa traiettoria di Agostino, conferendo un ruolo preponderante (se non assoluto) alla grazia, e marginalizzando il contributo umano in se stesso. Nel commento a Pietro Lombardo infatti Tommaso, pur radicando esclusivamente nella misericordia divina l'origine della predestinazione, concede che gli effetti di quest'ultima abbiano una qualche motivazione nell'azione umana. Nell'uomo può trovarsi una certa *dispositio* alla grazia, che senza essere meritoria è comunque una facilitazione alla ricezione della grazia. Non solo, da questo deriva l'idea che Dio predestina alla grazia coloro i quali sa (nella sua *praescientia*, che si collega così alla *praedestinatio*) che ne faranno buon uso.²⁰⁶ Il pensiero di Tommaso nel commento alle *Sententiae* è stato così sintetizzato:

Se dipende dall'uomo accogliere il dono di grazia anche solo disponendosi a non respingerlo, allora la volontà umana costituisce un effettivo fattore "co-efficiente" e causale, una condizione necessaria alla quale Dio subordina l'effetto della sua azione.²⁰⁷

Nella *Summa* invece il teologo domenicano, tornando sul medesimo problema (*Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis*), riconduce l'intero processo di conversione alla infallibile e insondabile volontà divina, della quale la volontà umana diventa solo un mezzo o uno strumento: ciò che dipende dal libero arbitrio infatti non è distinto da ciò che dipende dalla predestinazione, e d'altra parte grazia e libertà operano su piani diversi (non più in sinergia e in cooperazione, come era concesso nel commento alle *Sententiae*).²⁰⁸

²⁰⁴ Cfr. J. Halverson, *Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late-Medieval Thought*, in "Speculum", 70, 1995, 1, pp. 1-26: pp. 3-4.

²⁰⁵ Così Bonaventura espone questa regola generale (affermando che sul perché dei destini singolari non è possibile argomentare): «Si enim queritur: quare Deus vult iustificare? responderetur: ad misericordiae suae ostensionem. Et si queritur: quare non vult omnes homines iustificare voluntate beneplaciti? dicendum quod hoc est propter iustitiae suae ostensionem» (*In I Sent.*, d. XLI, a. 1, q. 2, resp.).

²⁰⁶ Cfr. Tommaso, *In I Sent.*, d. XLI, q. 1, a. 3, sol. e ad 1m, e *In II Sent.*, d. XXVIII, q. 1, a. 1, sol.

²⁰⁷ M. Lenzi, *Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino*, in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maieri*, cit., pp. 151-172: p. 161.

²⁰⁸ I testi citati da Lenzi sono soprattutto: *S.T.*, I-II, q. 23, a. 5, e *Contra Gentiles*, III, 70 e 149. Lenzi esclude anche – forse a ragione, ma non è nelle mie possibilità giudicare adeguatamente – una lettura del rapporto

A Tommaso risponde Enrico di Gand, il quale mira a riservare uno spazio, per quanto piccolo, alla responsabilità del libero arbitrio. La tesi di Enrico si basa sulla diversa considerazione della predestinazione, nell'ordine della causalità finale e della causalità efficiente. Nel primo caso il fine è prioritario e determina tutti i passaggi del percorso, nel secondo caso ogni *step* è causa del successivo:

Così, dal primo punto di vista, quando Dio elegge qualcuno alla grazia, lo elegge alla grazia più perfetta che può conseguire in questa vita, e in quanto lo destina a tale grazia, lo elegge alla grazia non ancora perfetta che deve appunto essere portata a compimento, e in quanto lo elegge a quest'ultima, lo elegge alla *gratia gratis data*, e così a ritroso fino al grado iniziale che viene offerto a tutti. Nell'esecuzione, l'ordine è evidentemente inverso: chi usa bene nel libero arbitrio della prima grazia, riceve la seconda, ed usando bene di questa la terza, fino al raggiungimento della gloria che è il fine ultimo al quale lo ha predestinato Dio.²⁰⁹

Abbiamo citato per intero la teoria di Enrico, perché è proprio a questa teoria che Pasquale Porro accosta la descrizione dantesca della predestinazione di Rifeo (*Par.* XX, 118-129), con quel sintagma, «di grazia in grazia», che effettivamente sembra echeggiare le parole del teologo agostiniano.²¹⁰

Al netto di questo lungo ma necessario discorso, e di questa ultima (molto plausibile) ipotesi, mi sembra che la prospettiva dantesca si presenti con sfumature ancora diverse, più vicine a un altro tipo di visione della predestinazione.

La terza corrente, che abbiamo citato come “general election”, è quella riconducibile in particolare a Pietro Aureolo, o Pierre D'Auriolo, teologo francese (nasce vicino a Cahors verso il 1280) formatosi a Parigi e poi *lector Sententiarum* a Bologna e a Tolosa fra il 1312 e il 1316. Una volta rientrato a Parigi, nel 1318 Pietro diventa Maestro in Teologia quindi arcivescovo di Aix-en-Provence nel 1321, un anno prima della morte avvenuta nel 1322.²¹¹

grazia-libertà proposto nella *Summa* per cui la causalità divina non determina la scelta della volontà, ma costituisce solo – ontologicamente – la condizione del suo esercizio. Anche Pasquale Porro delinea l'evoluzione tommasiana in parallelo all'evoluzione agostiniana: cfr. P. Porro, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought. Studies in honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine and G. Van Riel, Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 553-570.

²⁰⁹ P. Porro, *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, cit., p. 271.

²¹⁰ Id., “O predestinazion, quanto remota è la radice tua”. Il canto XX del Paradiso, cit. Ma vorrei ricordare qui l'ipotesi presentata sopra, al paragrafo II, riguardo alla formula «di grazia in grazia».

²¹¹ Cfr. C. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 2-4.

Le sue teorie sulla preconnoscenza di Dio e sulla predestinazione furono un passaggio fondamentale della teologia dei primi decenni del Trecento, sia fra quanti la assunsero come spunto positivo, sia fra quanti la avversarono con decisione. Non è chiaro quanto l'influenza fra Aureolo e l'ambiente bolognese sia stata reciproca, ma è indubbio che l'uno e l'altro abbiano lasciato il segno. Ora, non possiamo sapere se negli anni della sua formazione giovanile (i famosi «trenta mesi» del *Convivio*) Dante abbia effettivamente avuto la possibilità di accostarsi agli ambienti intellettuali bolognesi;²¹² ma, come ha ricordato qualche anno fa Raffaella Zanni, «il ruolo dello studium felsineo, delle sue biblioteche, dei suoi maestri resta centrale per gli anni dell'esilio dell'Alighieri»,²¹³ anni nei quali Pietro Aureolo insegnava nello *studium* francescano. Vediamo di accostarci alla dottrina del teologo francese.

Pietro Aureolo mira a ridefinire la questione dei futuri contingenti nel loro rapporto con la prescienza divina, quindi a delineare un concetto di predestinazione che preservi Dio da qualsiasi accusa di ingiustizia, e che salvi uno spazio per l'agire umano. Partendo dalla premessa (paolina) che Dio desidera che tutti gli uomini si salvino²¹⁴ (da qui la definizione

²¹² Z. Barański, *Sulla formazione intellettuale di Dante*, cit., pp. 41-44, specifica che, per quanto non sia possibile affermare con sicurezza che la formazione intellettuale di Dante sia stata solo fiorentina, è altresì vero che quella è la direzione verso cui gli accenni autobiografici offerti dal poeta ci spingono: fino a che non ci saranno prove evidenti di una formazione «altra» di Dante (per esempio bolognese), è meglio non sbilanciarsi in ipotesi o illazioni.

²¹³ R. Zanni, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante*, cit., pp. 171-172. Per argomentare la sua ipotesi la studiosa ricorda che «La città di Bologna rappresenta, accanto a Firenze, un altro cuore pulsante della vita intellettuale a cavallo di XIII secolo e XIV secolo, nonché un centro fondamentale per l'epoca di incrocio di saperi e di produzione letteraria e filosofica multidisciplinare e plurilingue, che molto beneficio trasse dall'arrivo di *maitres des arts* banditi dall'Università di Parigi [...] [è teatro] di un fitto dialogo tra poeti e filosofi... [...] Bologna del resto, a cavallo di XIII e XIV secolo, rappresenta uno dei più importanti centri di diffusione e di sviluppo della poesia in volgare di sù... [...] Bologna resta tuttavia centrale per Dante negli anni dell'esilio. A Bologna egli ebbe modo di risiedere tra l'estate del 1303 e l'autunno 1306» (pp. 182-185).

In generale, Bortolo Martinelli ha proposto decisamente, qualche anno fa, di spostare l'attenzione, nella ricerca dei riferimenti per il pensiero dantesco, agli anni più vicini al poeta, oltre i termini dei lavori di Tommaso e Bonaventura, limiti tradizionali della critica e forse di troppo anteriori alla *Commedia*: «In sede dantesca la scarsa attenzione rivolta alla riflessione teologica e filosofica posteriore all'opera di san Tommaso e di san Bonaventura [...] costringerà, credo, d'ora in avanti a una revisione della posizione teologica e filosofica dantesca. È stato detto e ripetuto da più parti che Dante sembra ignorare la riflessione dei maggiori teologi e filosofi contemporanei, Duns Scoto e altri, ma questo è ormai da revocare in dubbio, perché destituito di ogni fondamento» (B. Martinelli, «*L'Imago al cerchio, e come vi s'indovava*» (Par. XXXIII 138), in «La Parola del testo», XIV [ma XV], 2011, 1-2, pp. 49-81: p. 51). Lo studioso propone poi una corposa serie di riferimenti di commenti alle *Sententiae*, fra i quali figurano nomi come Duns Scoto, Riccardo di Mediavilla, Egidio Romano, Enrico di Gand, e lo stesso Pietro Aureolo (pp. 64-67). Il presente paragrafo è un piccolo ma spero significativo tentativo in questa direzione.

²¹⁴ Cfr. *ITim.*, 2.4

di “general election”), Aureolo, nelle distinzioni XXXVIII-XL del suo *Scriptum*,²¹⁵ tenta di spiegare come avvenga che invece alcuni uomini siano dannati.

Per prima cosa egli non annulla la distinzione fra gli attributi divini (intelletto e volontà), come sembrano fare Tommaso e Bonaventura, che concedono solo una distinzione concettuale dovuta alla comprensione dell'intelletto creato;²¹⁶ ma non accetta nemmeno la “distinzione formale” di Scoto, destinata ad assegnare un ruolo preponderante alla volontà divina e alla sua insondabilità. Propone invece una distinzione *connotativa*, che intende separare gli attributi trasformandoli in concetti, mantenendo intatta la semplicità divina. Come per esempio la *giustizia* è primariamente un essere, e secondariamente il rendere a qualcuno ciò che gli è dovuto, così la volontà divina è primariamente una caratteristica intrinseca della divinità, e solo secondariamente indica gli oggetti fatti e voluti da Dio. Perciò, si può dire che espressioni come *essenza divina*, *intelletto divino*, *volontà divina* possiedano gli stessi connotati intrinseci, ma siano diversi per ciò che connotano estrinsecamente.²¹⁷ Questo permetterà al teologo francescano di conciliare la generale volontà elettiva di Dio e la possibilità della dannazione.

Tale distinzione serve al discorso anche per distinguere in Dio *velle*, volontà, volizione, che in lui devono coincidere e non possono essere separati;²¹⁸ così come per “smentire” l'idea di Tommaso e Duns Scoto, per la quale in Dio esisterebbero due tipi di necessità, una assoluta e legata solo a Se stesso, e una condizionale legata invece alla creature contingenti. Questo tipo di necessità secondo Aureolo rischia di rendere contingente anche la volontà divina, che è eterna.²¹⁹

Criticando decisamente la maggior parte delle ipotesi a lui precedenti o contemporanee, Pietro Aureolo intende elaborare una dottrina che lasci l'uomo, allo stesso tempo, totalmente libero, e totalmente dipendente dalla volontà di Dio, mentre quest'ultima mantenga tutto il suo valore di immutabilità. Attraverso una complessa argomentazione, e una intricata tessitura di opposizioni critiche (da Tommaso, a Bonaventura, a Enrico di Gand, a Duns Scoto), Aureolo afferma che la volontà di elezione divina non è legata alle

²¹⁵ Il testo di Pietro Aureolo è rinvenibile nell'edizione di Halverson, *Peter Aureol and the Re-emergence of Predestinarian Pluralism in Latin Theology, 1317-1344* (Ph.D. dissertation, University of Iowa, 1993), e in C. Schabel, *Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: Scriptum in primum librum Sententiarum, Distinctiones 38-39*, in “Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin”, 65, 1995, pp. 63-212. È leggibile anche online nell'edizione a stampa del 1605 sul sito <https://gutenberg.beic.it>.

²¹⁶ J. Halverson, *Peter Aureol on Predestination*, cit., p. 25.

²¹⁷ Ivi, pp. 15-16 e 34-39.

²¹⁸ Ivi, p. 56.

²¹⁹ Ivi, pp. 65-66.

persone singolari (come per Tommaso e Duns Scoto), ma è legata a “tipi di persone”, raggruppabili sotto due tipi di categorie: e citando *ITim.*, 2.4, Aureolo suppone che Dio permetta la possibilità che tutti gli uomini, all'estremo, appartengano a una sola delle due categorie. Queste si distinguono non in base all'elezione divina, ma in base al libero arbitrio: ne deriva che la *reprobatio* divina, che Tommaso tendeva ad assegnare alla volontà *intrinseca* di Dio, non può invece avere la propria causa nella volontà divina ma piuttosto in qualche colpa da parte dell'uomo. Altrimenti la giustizia di Dio sarebbe messa in discussione. È come se Dio preparasse delle regole generali per la salvezza, le quali si innescano una volta che il libero arbitrio dell'uomo muove se stesso all'azione (o alla non-azione).²²⁰ Aureolo sembra essere il primo a elaborare in modo così definito una teoria di elezione generale, che trascuri la possibilità della *reprobatio*.²²¹

Qual è dunque la causa, rinvenibile nell'uomo, che condanna alcuni ad essere predestinati e altri a essere riprovati? Aureolo impiega un sintagma che diventa centrale nel suo ragionamento: *obex gratiae*, un ostacolo alla grazia. Nei bambini prima del Battesimo è il peccato originale, nell'adulto è il peccato attuale. In relazione ad esso egli introduce quindi una riformulazione, del tutto nuova, del concetto di *praescientia*. Qual è la causa della riprovazione divina? È una causa positiva, cioè la presenza di un ostacolo alla grazia. Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, «et omnes creat ad istum finem, nisi tamen obicem gratiae reperiat [attraverso la sua prescienza] per quem homo reddatur indignus».²²² Al contrario, la causa della predestinazione è l'assenza di un tale ostacolo. Per meglio spiegarsi, Aureolo propone una similitudine con la luce del sole: dovunque la luce del sole non trova impedimenti, porta la propria luce; dove invece trova un ostacolo (una parete, una finestra chiusa), non riesce a procedere oltre per illuminare la stanza. Allo stesso modo, Dio offre a tutti la sua grazia, allo stesso modo con cui fa sorgere il sole sui buoni e sui malvagi; ma coloro in cui Dio trova un ostacolo non possono ottenerla:

²²⁰ In realtà, sia Tommaso che Pietro Lombardo miravano a concedere una *potestas* al libero arbitrio nell'ambito della *reprobatio*, come nota Pietro Alighieri commentando *Par.* XX 130-148. Tommaso per esempio parla di *impossibilitas conditionata* a salvarsi da parte del reprobato, fattore che dunque non toglierebbe del tutto la libertà dell'arbitrio. Pietro Aureolo tuttavia mi sembra compia alcuni passi in avanti a questo riguardo, così come anche Dante (il lemma è infatti assente dal poema, mentre è presente ovviamente il termine *predestinazione*, e solo nel suo senso “elettivo”).

²²¹ Cfr. R.L. Friedman, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General trends, the impact of the religious orders, and the test case of Predestination*, cit., p. 113.

²²² La presente citazione di Pietro Aureolo e tutte le successive citazioni nel paragrafo sono tratte da J. Halverson, *Peter Aureol on Predestination*, cit., pp. 104-108.

Constat quod Deus ex sua bonitate universale agens est, volens omni creaturi rationali gratiam et salutem. Offert enim, quantum est ex se, omnibus gratiam qui solem suum facit oriri, super bonos et malos. Ergo, omnis qui caret gratia et salute, caret ea propter suum impedimentum et obicem quam Deus reperit in eodem.

È nella prescienza divina dell'assenza di un tale ostacolo che va ricercata la causa della predestinazione. Non si tratta qui, quando si parla di "assenza di un ostacolo", di *praeparatio* alla grazia: questo perché la preparazione, per l'uomo, avviene solo mediante la *gratia praeveniens* o anche *gratis data*, e non è di per sé un atto positivo del libero arbitrio ma un atto disposto dalla sola grazia; dunque non è meritorio. Gli unici atti meritori dell'uomo sono quelli condotti nello stato di *gratia gratum faciens*. Halverson specifica:

Aureol's concept of preparation should not be confused with other doctrines of preparation. First, it is not like the *pactum* theologian's concept of *meritum de congruo*, because preparation for Aureol is not an act on the part of the human. This is why he does not use their formula: *facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. [...] God is inclined to have mercy on everyone, however, this grace is not efficacious *in se*, but only applied to those who do not resist.

L'azione che crea un ostacolo alla grazia è un atto positivo, una resistenza alla grazia. L'azione che causa la predestinazione è invece, in realtà, una passività, una non resistenza, da parte del libero arbitrio, all'iniziativa della grazia. Pietro rilegge in questo modo anche l'episodio in cui san Paolo, parlando di sé al re Agrippa, dice: «non fui incredulus caelestis visionis» (*Vulgata, Actus Apostolorum* 26.19). La doppia negazione secondo lui esprime bene la passività di azione richiesta da Dio al libero arbitrio dell'uomo. Perciò,

Paul could not of his own free will believe or do anything meritorious until grace had been (a) offered by God, (b) passively accepted by him, and (c) *only* then given by God. [...] Furthermore, in those who seem to have a positive disposition towards grace, it is in fact the case that this disposition is a gift of grace given on account of God's general offer of grace coupled with that individual's passive non-resistance to the offer.

In conclusione, meritoria può essere solo la riprovazione (per la resistenza alla grazia), non la predestinazione: infatti, «constat quod prima volitione procedit ex mera gratia et

anima [di Dio]»; e per quanto detto finora, «reprobatio est ex iustitia et habet causam demeritum; praedestinatio vero sola misericordia».

Ora, senza voler proporre filiazioni che sarebbero evidentemente forzate e difficilmente ricostruibili dal punto di vista geografico e storico, mi sembra che alcune eco di un'impostazione del genere siano rinvenibili nel pensiero della *Commedia*, per esempio nel ricevere la grazia nella misura in cui «l'affetto è aperto». Prima di riprendere alcune idee di Pietro Aureolo per un discorso finale sulla predestinazione, analizziamo con queste in mente il rapporto che si stabilisce al livello narrativo del poema fra grazia e libertà.

Quello che conta è identificare la differenza di ruoli per le due componenti, la grazia e la libertà: possiamo ora stabilire infatti che il compito *stricto sensu* dell'essere umano, cioè quella parte del processo salvifico che è del tutto in mano sua, risiede nel non porre ostacoli all'iniziativa di Dio, e nell'accoglierla. Fino a quel punto, e da quel punto in poi, la responsabilità è affidata al mistero divino.

b. Il livello narrativo del poema: il ruolo della libertà del pellegrino

Questo svolgimento, questa intersezione così sottile di ruoli e responsabilità, di iniziativa umana e insondabilità divina è in fondo mirabilmente espressa da quella terzina che, centrale nei canti della giustizia, è anche una delle vette poetiche dantesche per fattura e per sintesi, e nella quale l'aquila divina esprime la *quiditate* della mirabile e graziosa salvezza dei due pagani Traiano e Rifeo:

«*Regnum celorum* violenza pate
da caldo amore e da viva speranza,
che vince la divina volontate:
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
ma vince lei perché vuole esser vinta,
e, vinta, vince con sua beninanza».

(*Par.* XX 94-99)

L'amore e la speranza dell'uomo sono quegli atti che, soli, possono vincere la volontà divina volontà, e fare violenza al Regno dei Cieli, secondo la parola evangelica. Non opere morali in senso stretto, non espressioni di magnanimità, ma amore (verosimilmente rivolto a Dio) e speranza, cioè due virtù che implicano fundamentalmente un'apertura dell'essere

umano a un'alterità. Ma la maggior sorpresa è data dal fatto che la volontà divina desidera esser vinta, e proprio nel momento questo avviene essa risulta vincente con il suo bene. Non credo rischiamo di deviare dal pensiero dantesco se diciamo che la volontà di Dio attende di poter essere vinta, e desiderandolo mette in campo tutte le possibilità in suo potere per attirare la volontà umana; ma risulta vincitrice nel momento in cui subisce passivamente un atto esterno, che in qualche modo (per quanto assurdo possa sembrare logicamente) non è in suo potere, o di fronte a cui in qualche modo deve arrestarsi. Così, nulla di quanto è creato, nemmeno la libertà umana, si stende fuori dall'ambito della disposizione e della provvidenza divini. Allo stesso tempo, rimane una piccola apertura che Dio, tramite sua scelta onnipotente, ha deciso di affidare all'essere umano.

Questo meccanismo sembra essere anche chiave di lettura per il viaggio dantesco, e in particolare per l'episodio iniziale, su cui vorrei soffermarmi brevemente (oltre che per il destino di Rifeo, su cui torneremo nel paragrafo successivo).

In un suo libro dedicato interamente alla grazia e alla *iustificatio* nel poema dantesco,²²³ Antonio Mastrobuono si propone come scopo del primo capitolo di rileggere e modificare il rapporto tra natura e grazia che Charles Singleton propone nel suo *Journey to Beatrice*.²²⁴ Secondo Singleton infatti, il viaggio di Dante alla sequela di Virgilio attraverso Inferno e Purgatorio è una lunga, necessaria *praeparatio* o *dispositio* alla grazia; nel momento invece di attraversamento del Lete, il pellegrino passerebbe da una condizione di natura al dominio della grazia santificante.

È un'ipotesi che buona parte della critica successiva ha sostenuto. La Chiavacci per esempio, dopo aver spiegato che Matelda impersona la felicità naturale, quella di Adamo nell'Eden,²²⁵ così prosegue qualche canto più in là:

Dante non ha stabilito lo stacco fondamentale del suo viaggio all'uscita dell'inferno, tra dannati e salvati, là dove si compie il passaggio dal mondo dei morti a quello dei vivi, come ci si potrebbe aspettare; ma qua sulla cima della montagna, quando già si è giunti al giardino edenico, nella perfetta serenità dell'umano compimento, della originaria innocenza di Adamo. E la ragione è che qui si giunge al limite della sostanziale differenza, che è quella tra l'umano, sia pure perfetto, e il divino, tra lo storico e l'eterno. Inferno e Purgatorio appartengono

²²³ A.C. Mastrobuono, *Il viaggio dantesco della santificazione*, Firenze, Olschki, 2018. (ed. or: *Dante's journey of sanctification*, Washington, 1990).

²²⁴ Tradotto in italiano nel già citato *La poesia della Divina Commedia*.

²²⁵ E a riguardo si tengano a mente quanto detto nel capitolo precedente rispetto alla graziosità dello stato di Adamo, e alla differenza con una pura naturalità.

ambidue al mondo dell'uomo, alla sua storia, al suo tempo – come la stessa simile conformazione e collocazione, come soprattutto i loro abitanti ci dicono (chi negherà l'umanità ai personaggi dell'Inferno dantesco?) –; ma il Paradiso non appartiene al tempo umano. Con Beatrice si entrerà in una dimensione diversa, quella dimensione che il trasumanare, che si compirà già in questo giardino, nel I canto del nuovo regno, vuole significare». ²²⁶

Il volume di Mastrobuono ricostruisce in maniera complessa il percorso dantesco dal primo canto dell'*Inferno* al termine del *Purgatorio*, descrivendolo come il susseguirsi delle fasi del percorso di *instificatio* così come delineato da Tommaso, specialmente nella *Summa*. È una ricostruzione per certi versi interessante, per altri un po' tendenziosa o comunque a forte rischio di sovrainterpretazione; tenendo anche a mente che lo "schema" del percorso di giustificazione non era univoco nella teologia medievale, ma com'è prevedibile variava fra un teologo e l'altro. Non è lo scopo del presente studio offrire una struttura alternativa a quella di Mastrobuono; vorrei piuttosto recuperare una sua intuizione interpretativa che mi sembra molto importante, e che ben si attaglia alla ricostruzione fatta fin qui del vincolo che passa fra grazia e libertà.

Mastrobuono infatti corregge giustamente Singleton riguardo al conferimento della grazia, specificando che essa non viene donata alle potenze, non coincidendo queste con l'essenza dell'anima secondo Tommaso, ma viene donata come forma accidentale alla forma sostanziale che è l'anima umana, mentre le facoltà di intelletto e volontà sono i recipienti, tramite la grazia, delle virtù:

la grazia, come l'anima stessa, non è immediatamente operativa. L'essenza dell'anima sta alle facoltà come la grazia sta alle virtù. Proprio come l'anima diviene operativa mediante le operazioni vitali delle sue facoltà, così la grazia diviene operativa mediante lo strumento delle virtù infuse. ²²⁷

Ma l'emendamento maggiore che Mastrobuono propone rispetto alla lettura del critico americano, sta nel precisare che la grazia santificante non è ricevuta dal pellegrino nel Paradiso Terrestre, ma già nel Prologo del poema, nel secondo canto. Mastrobuono prosegue poi specificando che, secondo Tommaso, giustificazione e merito sono due

²²⁶ A.M. Chiavacci Leonardi, *Nota a Purg.* xxx.

²²⁷ A.C. Mastrobuono, *Il viaggio dantesco della santificazione*, cit., p. 21.

processi complementari ma distinti, e che il primo è reso possibile dalla *gratia operans*, mentre il secondo è portato avanti dalla *gratia cooperans*²²⁸ insieme alla libera volontà dell'uomo, e consisterebbe nel viaggio nei primi due mondi dell'aldilà che Dante intraprende per sua libera scelta. Attraverso l'infusione della *gratia operans*, Dante decide per il proprio fine soprannaturale (nel I canto dell'*Inferno*); mediante la *gratia cooperans*, il suo libero arbitrio si converte a volere i mezzi che conducono a tal fine, cioè il viaggio nell'oltremondo. Questo secondo passaggio credo debba essere precisato con alcuni particolari; ma per ora mi soffermo sul primo aspetto: Dante riceve la grazia (santificante) all'inizio del viaggio, non al termine del *Purgatorio*, e tutto il viaggio sotto la guida di Virgilio è conseguenza della grazia ricevuta. Come avviene questo?

[A Dante] è data la giustificazione nella seconda metà della scena del Prologo. Dante «è stato mosso da Dio». Un aiuto divino (Virgilio) gli è stato offerto. Ora deve aver luogo un atto di libera scelta da parte di Dante. Questo è un atto consistente nello sforzo di cercare di risorgere dal peccato [...] che infatti ha luogo quando Dante esprime la sua libera scelta di vedere la porta di S. Pietro (un moto di libera scelta verso Dio), e di allontanarsi dalla lupa (un moto di detestazione verso il peccato).²²⁹

Questa l'opinione di Mastrobuono. A mio avviso, la lettura che vede la grazia (santificante o meno, non trovo modo di specificarlo con certezza) ricevuta dal pellegrino già nel prologo e non solo alla sommità del *Purgatorio* è estremamente corretta. Condividendo quindi l'impianto generale di Mastrobuono, propongo tuttavia di anticipare di poco il *focus* della nostra analisi. Nella prima scena del poema, Dante prende coscienza del suo essere *smarrito*, e questo è un primo suggerimento esterno che potremmo forse far corrispondere a una *gratia gratis data* come l'abbiamo delineata in precedenza: un'occasione, una circostanza, ecc. Ne consegue però un tentativo tutto umano di ascendere al monte illuminato dal sole, tentativo che si infrange contro la ferocia delle tre fiere, in particolare della lupa: è forse, in chiaroscuro, un tentativo simile ai magnanimi del Limbo, le cui forze naturali non hanno permesso loro di conseguire atti pienamente meritori, che potessero oltrepassare il limite del peccato originale.

Di fronte a questa *impasse*, accade qualcosa:

²²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 26ss. Mastrobuono ha cura di specificare sempre che i tipi di grazia non si distinguono essenzialmente, ma come effetti diversi di una sola realtà.

²²⁹ *Ivi*, p. 65. I versi di riferimento per la citazione sono *Inf.* I 130-135.

Mentre ch'ï' rovinava in basso loco,
dinanzi a li occhi mi si fu offerto
chi per lungo silenzio parea fioco.

Quando vidi costui nel gran deserto,
«*Miserere di me*», gridai a lui,
«qual che tu sii, od ombra od omo certo!».

(*Inf.* I 61-66)

Va notato, e non ho trovato nulla di specifico in merito, che Virgilio è *offerto* a Dante, ma non parla, non fa nulla. Il meccanismo del viaggio, la sua possibilità di realizzazione, sta paradossalmente tutta nella libertà di Dante che grida, con Davide, «*Miserere di me!*». Impostando così le cose, Dante evita un duplice pericolo col quale la teologia, come abbiamo visto, aveva dovuto fare i conti. Da un lato, il rischio di mettere in scena un meccanismo di tipo retributivo, come se la possibilità della grazia fosse concessa per qualche merito da parte dell'uomo. È questa per esempio l'opinione di Boccaccio, che significativamente esprime senza volerlo tutta la distanza che lo separa da Dante, una distanza cronologicamente limitata ma che già porta con sé conseguenze ideologiche enormi. Boccaccio infatti legge il desiderio del *colle* da parte di Dante come una meritoria orazione di perdono, e fa poi coincidere la «donna gentile» di *Inf.* II con l'orazione del pellegrino:

Posta dunque l'orazione nel cospetto di Dio, quivi dolendosi del malvagio stato di colui che la manda, priega; appresso, e quello di che ella priega scrive l'autore, dicendo che ella chiede in sua dimanda Lucia e, come suo fedele, e che ha di lei bisogno, a lei il raccomanda. E così dovemo intendere quella donna gentile essere la santa orazione fatta dal peccatore, e in questa parte dovemo intendere per Lucia la divina clemenza, la divina misericordia, la divina benignità, la qual veramente è nimica di ciascun crudele, per ciò che in alcun crudele né pietà né misericordia si truova giammai.

Apare adunque per questo che l'orazione dell'autore adomandasse misericordia, per la qual sola noi possiamo, avendo peccato, nella grazia di Dio ritornare; per ciò che egli è tanta la indegnità e la iniquità del peccare e adoperare contro a' comandamenti di Dio che, se la sua misericordia non fosse, alcun nostro merito mai ci potrebbe nel suo amore ritornare.

Quinci, per le cose che seguitano, apare il nostro Signore aver prestate benignamente le orecchi della sua divinità a' prieghi fatti dall'umile orazione, in quanto dice l'autore che Lucia,

cioè la divina misericordia, chiamò Beatrice, cioè se medesima dispose a mettere in atto il priego ricevuto: il che apare in quanto Beatrice, che quivi la grazia salvificante, o vogliam dire beatificante, s'intende, alla salute del pregante si dispose; il che dallo intrinseco della divina mente procedette.

[...] Che adunque avviene? che, per lo desiderio della salute sua, la divina bontà fa che per la grazia salvificante si muove Virgilio del limbo, il quale qui si prende per la ragione, per la quale noi siamo detti «animali razionali», o vogliam dire per la grazia cooperante, o vogliam dire l'una e l'altra insieme: con ciò sia cosa che alcuno più atto luogo in noi io non cognosca, dove la grazia cooperante mandatane da Dio si debba più tosto ricevere, che nella sedia della ragione, con ciò sia cosa che essa, dopo la grazia operante ben ricevuta, ogni bene in noi disponga e ordini e con noi insieme adoperi.²³⁰

Pur identificando giustamente Beatrice con la grazia (*salvificante* o *beatificante*), Boccaccio mi sembra proporre una interpretazione che non trova giustificazione in nessun verso del racconto di Beatrice; e inoltre rischia di semplificare il processo che il prologo dantesco narra, leggendo l'intervento di Beatrice come una mera conseguenza della “domanda” di Dante. Non vorrei che ci si perdesse la finezza, e insieme la densità concettuale della situazione presentata da Dante: quando Virgilio appare all'*agens* perduto e ormai disperato, tutto il sommovimento celestiale, dalla Madonna al Limbo, che porta Virgilio nella selva è già avvenuto. Tutto è pronto: ma è in attesa di un libero movimento di Dante pellegrino sperduto e peccatore, di un atto rimuova ogni ostacolo alla ricezione della grazia. L'accettazione del fine, così come lo presenta Mastrobuono (la fine di *Inf.* I), così come l'accettazione dei mezzi per raggiungerlo (secondo Mastrobuono, la fine di *Inf.* II), avvengono in qualche modo anche grazie ai dialoghi e agli incoraggiamenti di Virgilio. Egli qui è realmente Virgilio, e allo stesso tempo è realmente strumento di grazia. Tutta la scena porta a intendere così. Le parole di Davide infatti, nel salmo, sono indirizzate a Dio; ed è in questo senso che in qualche modo le intende anche Dante: l'intera architettura della scena crolla

if we imagined that these words were addressed to Virgil, or worse to Virgil-as-Reason! The absoluteness or fundamental state of the wayfarer's misery calls forth an equally absolute,

²³⁰ *Inferno II. Esposizione allegorica* in G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Milano, Mondadori, 1994, pp. 133-134.

fundamental invocation for help from *anyone* (“*qual che tu sii?*” who can act as God, that is, the only One who can fully (infinitely) know and be present to that misery.²³¹

E del resto Virgilio, come mostrerà il canto successivo, «né occorre in aiuto di Dante di sua spontanea volontà, né adempie alla sua missione con le sue sole forze. [...] Virgilio non muove, è mosso; non comanda, obbedisce».²³²

Dante è cosciente del suo limite strutturale coincidente col peccato originale, a differenza – forse – degli spiriti magni del Limbo, tra cui lo stesso Virgilio; e per questo può gridare «*Miserere di me*», compiendo quell’atto di fede che essi nella loro massima dimensione naturale non seppero esercitare:

These three words [*Miserere di me*] mark a new beginning, a moment of heightened awareness, of awakening to a new dimension of reality analogous to the very first awakening through the dark wood. The fundamental difference is that now the pilgrim’s hope to escape the danger and terror of the dark wood rests not on himself and on his perception of the journey, but on his total surrender to one whom he sees essentially as Other, as the words “*qual che tu sii?*” clearly express.²³³

Virgilio è strumento di grazia perchè è inviato da Beatrice, la cui figura – come abbiamo già ipotizzato per la scena del Paradiso Terrestre – è modellata sul concetto teologico della grazia,²³⁴ e intenzionalmente ripropone i tratti del momento di grazia per eccellenza, l’Incarnazione e la Passione di Cristo. La sua discesa nel Limbo è presentata come analoga a quella di Cristo prima della Resurrezione;²³⁵ e al di là dei possibili schemi di identificazione delle tre donne,²³⁶ esse costituiscono una trinità che ispira e rende possibile

²³¹ F. Masciandaro, *Dante As Dramatist*, cit., p. 16.

²³² L. Pietrobono, *Nuovi saggi danteschi*, citato nel commento di Nicola Fosca a *Purg.* XXVII 103. Fosca sostiene con buone argomentazioni la medesima tesi che qui si è proposta, riguardo alla natura graziosa del percorso purgatorio di Dante (quindi non relegabile a un percorso di perfezione puramente naturale).

²³³ *Ivi*, p. 12

²³⁴ Cfr. A.C. Mastrobuono, *Il viaggio dantesco della santificazione*, cit., pp. 39-40.

²³⁵ Cfr. A. Iannucci, *Limbo: the emptiness of time*, cit., p. 94.

²³⁶ Un’antica lettura, risalente probabilmente a Boccaccio e riproposta da alcuni moderni, identificava la «donna gentile» (la Madonna?) con la *gratia praeveniens*, santa Lucia con la *gratia illuminans*, e Beatrice con la *gratia cooperans* o anche con la fede (cfr. per esempio A. Chiari, *Il preludio dell’Inferno dantesco*, in *Id., Ancora con Dante*, Napoli, Liguori, 1977, pp. 11-37, che poi ripropone le correzioni avanzate da Pasquazi, per il quale Maria, dispensatrice di grazia, e Lucia, figura della virtù naturale, si rivolgono a Beatrice in cui natura e grazia si fondono armonicamente). Per una attenta discussione di questa ipotesi, si veda A.M. Chiavacci Leonardi, *Le tre donne benedette* (Inferno II), in *Realtà e simbolo della donna nella Commedia*, a cura di P. Sabbatino, Pompei, Bibl. L. Pepe, 1987, pp. 59-83. Raffaele Giglio, seguendo una proposta di Torraca del 1951, propone di

il viaggio di Dante all'insegna della grazia, in una commistione profonda – realizzata mediante le figure di Beatrice e di Virgilio, e fra i canti I e II – di cielo e terra.²³⁷ In un'epoca in cui la teologia si trovava a discutere e a riflettere sulla natura “creata” o meno della grazia, e si preoccupava di evitare che essa si trasformasse in una quarta ipostasi oltre alle tre componenti la Trinità, l'originalità di Dante mi sembra stia proprio nell'aver identificato, nella donna da lui amata e che nel poema non perde nulla della sua concretezza,²³⁸ il tramite storico e concreto con cui la grazia lo ha raggiunto, e lo ha cambiato per sempre. Questo ha permesso a Dante di rimanere (poeticamente) fedele al meccanismo ideologico dell'Incarnazione, dinamica che nella narrazione evangelica fa sì che trascendenza e carnalità si fondano intimamente, ed *eventum* sul quale si chiude proprio il poema dantesco.²³⁹

Così, tutto il viaggio (e tutto il poema) è *rinchiuso* nell'azione, nell'evento della grazia. Dal prologo infernale, ai canti edenici, al continuo trasumanar paradisiaco, si ha un continuo interagire fra una grazia che viene donata, che spinge la volontà verso la propria collaborazione libera, e quest'ultima che in continuo si apre ad accoglierla. Anche il livello lessicale ci ricorda questa dinamica. Vi sono due momenti, due istanti precisi che esplicitano l'accettazione libera della grazia, e principio del merito, da parte del pellegrino. Il primo è il grido del «Miserere», che non a caso è ripreso al termine del viaggio, quando san Bernardo così descrive Ruth:

«... e colei
che fu bisava al cantor che per doglia
del fallo disse “Miserere mei”».

(Par. XXXII 10-12),

identificare le tre donne (la prima è identificata in Maria Vergine) come figure delle tre virtù teologali (la Madonna come la carità, santa Lucia come la speranza, Beatrice come la fede, per cui Virgilio sarebbe la ragione sottomessa alla fede), contrapposte alle tre fiere: la carità opposta alla cupidigia (la lupa), la speranza opposta alla superbia (il leone), la fede contrapposta alla lussuria (la lonza) (cfr. R. Giglio, *Il prologo alla Divina Commedia*, in Id., *Autore e lettori. Letture della Commedia e saggi sugli interpreti di Dante*, Massa Lubrense (NA), Il sorriso di Erasmo - Edizioni Lubrensi, 1990, pp. 65-104). Mi pare una spiegazione un po' artificiosa.

²³⁷ Cfr. R. Mercuri, *Il canto II dell'Inferno*, in “L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, 39, n.s., XI, 1998, pp. 7-22.

²³⁸ Cfr. A. Chiari, *Dalla selva oscura al vestibolo dell'Inferno*, in Id., *Saggi danteschi e altri studi (1980-1990)*, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 5-25.

²³⁹ Le ultime sono osservazioni di Andrea Mazzucchi nel suo *Canti I-II. Percorsi dell'interpretazione*, in *Esperimenti danteschi. Inferno 2008*, a cura di S. Invernizzi, Genova-Milano, Marietti 1820, 2009, pp. 3-22.

e questo proprio nel canto che suggella il tema della predestinazione e del conferimento all'uomo della grazia: col riferimento a *Inf.* I il cerchio è chiuso.²⁴⁰ È interessante aggiungere che il cerchio si chiude proprio intorno alla figura di re Davide. Questo apre il discorso attuale all'orizzonte della realizzazione del poema e a un livello metapoetico. È evidente infatti che il dono della grazia fatto al pellegrino ha come termine ultimo la scrittura della *Commedia*. Senza poterci soffermare troppo su questo aspetto, vorrei però ricordare le osservazioni fatte da Teodolinda Barolini sul rapporto che Dante poeta intraprende con re Davide. La critica americana infatti, evidenziando il fatto che in *Purg.* X Dante osa emulare la mimesi divina (descrivendo il paradosso del bassorilievo e del *visibile parlare* nella cornice dei superbi), sottolinea che il corrispettivo di Dante, a quel livello, è David, «l'umile salmista», la cui umiltà ha reso grande la sua opera, così come l'umiltà di Dante nel comporre una «comedia» ha reso grande la sua opera.²⁴¹ Ora, Davide è definito *cantor* ispirato per tutto il poema, e tre riferimenti in particolare (*Par.* XX 38-39, che abbiamo visto, *Par.* XXV 72 e *Par.* XXXII 11-12)

sembrano destinati a contribuire all'identificazione dell'ispirato poeta biblico con l'ispirato poeta italiano, [e] l'ultima occorrenza, richiamando le prime parole del pellegrino a Virgilio, ci dà il senso della distanza che Dante ha percorso per diventare l'autore di questa nuova "teòdia". [...] Il riferimento a David alla fine del *Paradiso* vuol funzionare da richiamo dell'incontro con Virgilio, poiché il cantore divino è visto come depositario del modello che consente a Dante di superare in modo decisivo il suo precursore latino.²⁴²

Allora, il primo istante in cui il processo della salvezza del pellegrino può scattare, perché momento di rimozione di ogni ostacolo e di libera richiesta di una grazia già apparecchiata, coincide con il primo passo di una identificazione poetica con David che

²⁴⁰ «La ragione [del richiamo al grido di Davide] qui può essere un'altra: la volontà di richiamare nella narrazione non tanto la figura, pur eminente, di Davide re, detto altrove «cantor de lo Spirito Santo» (*Par.* XX 38), quanto quella del Davide penitente, attraverso il testo, il salmo L, di cui Dante, adattandolo alla propria situazione di uomo errante e smarrito, si era servito per chiedere aiuto a Virgilio: «Miserere di me (*Inf.* I 65). Si determina così un ulteriore legame tra parte iniziale e parte conclusiva del poema, tra registrazione dello smarrimento e raggiungimento della salvezza attraverso il riconoscimento dei propri errori e l'umile richiesta di aiuto. Il cammino della grazia, per il peccatore, è segnato da questi passaggi» (L. Scorrano, «*Paradiso*» XXXII. *La legge, la grazia*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", XXXVII, n.s., 6, 1996, pp. 19-36: pp. 28-29).

²⁴¹ Cfr. T. Barolini, *Il miglior fabbro. Dante e i poeti della Commedia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, pp. 218-219.

²⁴² Ivi, p. 220. Rimando al testo nella sua integrità per il ragionamento completo, ricco di spunti e di indicazioni critiche.

raggiungerà il culmine al termine del viaggio e poi con la scrittura del poema, esito ultimo della grazia conferita.

L'altro momento può essere identificato nella fine del racconto di Virgilio, quando il campo della poesia è dominato dalla celeberrima similitudine dei fioretti chiusi per il gelo, che si aprono alla luce del sole:

Quali fioretti dal notturno gelo
chinati e chiusi, poi che 'l sol li 'mbianca,
si drizzan tutti aperti in loro stelo,
tal mi fec'io di mia virtude stanca...

(*Inf.* II 127-130)

In un suo studio, Luisa Ferretti Cuomo ha ben dimostrato i legami che intessono termini come *fioretti*, *gelo*, *virtute* fra i diversi episodi in cui compaiono:²⁴³ dal prologo, ai canti edenici ai canti finali del *Paradiso*, essi creano una trama che implicitamente spiega e dimostra la necessità dell'apertura alla grazia (e a tutti i doni che da essa derivano) come unico, vero compito abbandonato dalla volontà divina totalmente all'essere umano. Commentando *Par.* XXIX 64-66 e sintetizzando il suo lavoro, la studiosa afferma:

La verità divina può essere rivelata, e a comprenderla bisogna aprirsi intellettualmente; anche il desiderio umano può essere svelato, espresso, ma per attualizzarsi ha bisogno di un'altra intenzione, di un altro affetto che si aprano ad accoglierlo; e tanto più l'affetto deve aprirsi ad accogliere i doni e le offerte divine: essi sono gratuiti, non sono un compenso, non significano un nostro merito; il nostro merito è tutto e solo nell'aprirsi ad accettarli come tali.²⁴⁴

²⁴³ L. Ferretti Cuomo, *Anatomia di un'immagine: Inferno II 127-132. Saggio di lessicologia e di semantica strutturale*, New York, Lang, 1994. Su questi versi, vedi anche le pagine di Christopher Ryan dedicate a un parallelo fra la *buona volontate* di *Conv.* III I e IV, e il *merito* come presentato nel poema (C. Ryan, *Grace, merit and buona voluntade*, in "Italian Studies", XXXV, 1980, pp. 6-11).

²⁴⁴ Ivi, p. 91. Abbiamo presentato prima, a riguardo, la dottrina di Pietro Aureolo, per l'efficacia dell'espressione rispetto all'impianto dantesco. Ma è importante ricordare che già in Tommaso, nel commento alle *Sententiae* (d. XXVI) troviamo qualcosa di simile: «L'appétit naturel ne comporte en effet, de soi, aucune exigence. Tout ce qu'il requiert nécessairement, c'est une aptitude passive à recevoir la perfection ainsi désirée. Que dire en effet d'un désir naturel portant sur une perfection que le sujet ne pourrait nullement recevoir, sinon qu'un tel désir serait parfaitement vain? D'ailleurs, la chose est contradictoire. Il n'en va pas de même d'une inclination naturelle vers un bien que le sujet ne peut se procurer par ses propres forces, encore qu'il soit capable de l'accueillir passivement» (M. Gervais, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (I), cit., p. 342). Qui l'accento di Tommaso è posto più che altro sulla struttura naturale dell'uomo, mentre il discorso di Pietro

Rileggiamo a questo punto prima le parole stesse di Pietro Aureolo:

Constat quod Deus ex sua bonitate universale agens est, volens omni creaturi rationali gratiam et salutem. Offert enim, quantum est ex se, omnibus gratiam qui solem suum facit oriri, super bonos et malos. Ergo, omnis qui caret gratia et salute, caret ea propter suum impedimentum et obicem quam Deus reperit in eodem;

quindi la sintesi del suo pensiero nelle parole di Halverson:

Paul [san Paolo, l'*exemplum* scelto dal teologo francescano] could not of his own free will believe or do anything meritorious until grace had been (a) offered by God, (b) passively accepted by him, and (c) *only* then given by God. [...] Furthermore, in those who seem to have a positive disposition towards grace, it is in fact the case that this disposition is a gift of grace given on account of God's general offer of grace coupled with that individual's passive non-resistance to the offer.²⁴⁵

La descrizione della grazia come *offerta*, secondo il termine stesso di Pietro Aureolo (e: «mi si fu *offerto*», *Inf.* I 62), l'immagine del sole che – come la grazia – sorge offerto a tutto il mondo («Temp'era dal principio del mattino, / e 'l sol montava 'n su...», *Inf.* I 37-38), la passiva non-resistenza alla grazia che Dante mostra all'apparire di Virgilio, con il suo *Miserere mei*: sono alcuni segnali che, se non possono forse testimoniare un legame diretto, possono almeno segnalare una temperie comune al poeta fiorentino e al teologo francese di Bologna, o infine possono semplicemente essere di reciproca illuminazione. Oltre a questo momento, che innesca tutto il viaggio e la narrazione, e “permette” che la grazia raggiunga il suo effetto, troviamo anche una sorta di grazia preveniente, che è il movimento delle tre

Aureolo verte più sull'aspetto morale e sulla libertà umana (fu infatti bollato, da alcuni teologi più intransigenti, addirittura come pelagiano).

L'altro grande “campione” dell'importanza della libertà è sicuramente Bernardo di Chiaravalle. È noto che, per esempio nel trattato su grazia e libero arbitrio, il teologo cisterciense ponga molto l'accento sul valore del *consensus* che la libertà umana deve concedere all'iniziativa divina; ma è altresì vero che la definizione dei ruoli anche in Bernardo è ancora non chiara: l'atto della libertà infatti è visto anch'esso, comunque, come frutto della grazia divina (cfr. *De gratia et libero arbitrio*, 45-46 e 51). Non credo che questo si possa negare in Dante; ma credo sia importante constatare che la situazione culturale (e sociale) è cambiata, e che gli anni di Dante sono scenario di appassionate investigazioni sull'urgenza di un ambito dedicato della libertà umana, come testimoniano già le discussioni di metà XIII secolo sulle *Sententiae* riportate schematicamente qualche pagina indietro. Se non cambia la sostanza, mi sembra di poter dire che si modificano leggermente gli accenti.

²⁴⁵ J. Halverson, *Peter Aureol on Predestination*, cit., p. 107.

donne nel suo insieme; e quindi, quella grazia che è il viaggio stesso, che potremmo leggere dentro il processo della grazia santificante, quest'ultima essendo l'unica possibilità per la libertà di produrre atti veramente meritori secondo Pietro Aureolo. Il canto II, come ha ben illustrato Guy Raffa, non costituisce nessun vero progresso narrativo, è un semplice ritorno alla fine del canto I, quando Dante aveva deciso di intraprendere, per quanto ancora dubitando («e io li tenni dietro», *Inf.* I 136), il cammino indicato da Virgilio; ma in realtà, il cerchio che sembra ricondurci dalla fine di *Inf.* II al punto iniziale del canto marca una netta differenza fra due momenti: innanzitutto, il discorso di Virgilio «enables the pilgrim to view his journey not so much as an escape *from* something awful but rather as a return *to* something beautiful: Beatrice»;²⁴⁶ ma in particolar modo, la differenza è il transito da una dinamica binaria, propria del primo canto, a una dinamica ternaria che informa tutto il secondo canto: dal binomio Virgilio-Dante si passa infatti al trinomio Beatrice-Virgilio-Dante; le donne che intercedono per Dante sono, ovviamente, tre; e anche gli aggettivi con cui Dante si rivolge alla sua guida poetica non sono più solamente due, come nel canto I («Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore», v. 85), ma diventano tre nel canto II («tu duca, tu signore e tu maestro», v. 140). Una dinamica ternaria, o meglio, trinitaria, che segna la presa di coscienza da parte di Dante del fatto che il proprio viaggio è informato e voluto dalla grazia divina,²⁴⁷ così che la catena di intercessione che si mostra al pellegrino (da Maria a Virgilio) sarà ripercorsa, con la sostituzione santa Lucia – san Bernardo, dall'intero corso del poema, presentandosi «as both a *flashback* and a *flashforward*: when the beginning and the end meet, the story has come full circle»;²⁴⁸ il cerchio della grazia in cui Dante si è trovato *rinchiuso*. Illuminanti su questo le poche pagine di Paolo Cherchi dedicate all'incontro fra Cavalcante e Dante:

con quel «da me stesso non vengo» Dante nega categoricamente la premessa di Cavalcanti secondo cui il pellegrino visiterebbe il mondo dei morti grazie alla sua «altezza d'ingegno». Dante attribuisce il suo viaggio alla grazia, e così tronca il dialogo dal momento che,

²⁴⁶ G.P. Raffa, *From Two's to Three's in Inferno II*, in "Lectura Dantis", X (1992), pp. 91-108: p. 96.

²⁴⁷ «The words Virgil spoke to the Pilgrim to get him moving at the outset of the journey offer a provisory example of freely bestowed grace [*gratia gratis data*] at work in the Pilgrim's salvation. Later we will learn that Virgil received prophetic gifts he did not understand in order to save men such as Statius. Dante can praise and entrust himself to Virgil, his charismatic *autore*, *signore* and *maestro*, because Virgil's leadership is sanctioned by God's *internuncio*, Beatrice» (J.T. Chiampì, *The Role of Freely Bestowed Grace in Dante's Journey of Legitimation*, in "Rivista di studi italiani", XVII, 1999, 1, pp. 89-111: p. 100). L'articolo contiene alcuni interessanti spunti relative al rapporto fra la grazia concessa a Dante di scrivere il poema, e la grazia santificante concessagli nel corso del viaggio.

²⁴⁸ Ivi, p. 95.

spostando il discorso su una causa diversa da quella immaginata da Cavalcanti, non lascia luogo a procedere. [...] il «da me stesso non vegno» è un calco di un'espressione del Vangelo di Giovanni [VII 25-36, «A me ipso non venio»] e questa filigrana carica di forza allusiva ed evocativa un linguaggio terso in estremo.²⁴⁹

Tutto questo in attesa del ritorno di Beatrice, per il compimento del processo di *iustificatio* e in vista del definitivo *trasumanar*.

Un ultimo fattore da considerare è, a mio avviso, il percorso parallelo che Dante e Pietro Aureolo compiono nel cancellare l'ipotesi di una *reprobatio* divina, anche nel suo senso più “debole” (quello caratteristico della teologia più tradizionale). Aureolo infatti insiste nella critica a Tommaso (in particolare), rispetto alla concezione per cui Dio predestinerebbe per manifestare la propria misericordia, mentre condannerebbe (*ab aeterno*) per mostrare la propria giustizia. Aureolo intende negare ogni causalità divina alla *reprobatio*, assegnandovi una causa solo umana²⁵⁰ – e senza per questo affermare che la volontà divina dipende dalle azioni umane: per Aureolo la *reprobatio* è un'operazione *estrinseca* della volontà divina, nel tempo, ma non è determinazione della volontà *intrinseca* di Dio.²⁵¹ Siamo dunque lontani dal bonaventuriano «non vult omnes homines iustificare voluntate beneplaciti».

Anche in Dante mi sembra di poter scorgere la negazione di una *reprobatio* divina: al centro delle discussioni sulla predestinazione infatti c'è sempre l'elargizione della grazia, per quanto in gradi e misure differenti. Basti pensare che nel canto xxxii del *Paradiso* il

²⁴⁹ P. Cherchi, «*Da me stesso non vegno*» (*Inf. X, 61*), in “Rassegna europea di letteratura italiana”, XVIII, 2001, pp. 103-106: pp. 104-105. Più distante dalle tesi che si espongono in questo lavoro la lettura di Cherchi del celebre *cui* di *Inf. X* 63, che ipotizza il fatto che la grazia divina abbia eletto Dante e *disdegnato* Cavalcanti, e che solo per questo motivo al primo sia concesso compiere il viaggio nell'oltremondo (P. Cherchi, *Il disdegno per Guido: una proposta*, in “L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, XI [1969], pp. 73-78). Tesi che, sviluppata, porta a reintrodurre il motivo teologico della *reprobatio*, motivo che mi sembra del tutto assente dall'orizzonte della *Commedia* e che invece Picone, per esempio, partendo dalla lettura di Cherchi, ripropone addirittura collegando le figure di Giacobbe ed Esaù al binomio Dante-Guido (cfr. M. Picone, “*Tacob dilexi...*”: *Dante, Cavalcanti e la predestinazione*, in “L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, XLVII, n.s., 27, 2006, pp. 5-23 per le argomentazioni a favore di questa tesi). Nella sua lettura del canto, Luca Azzetta, inserendosi nella *vexata quaestio* del *cui* del v. 63 (dalla quale mi tengo appositamente lontano), identifica Virgilio come referente del pronome, disdegnato da Guido come poeta ma anche come simbolo della ragione, e lo riconosce strumento della grazia operante al cui soccorso Dante si rende disponibile (cfr. L. Azzetta, *Canto X. Politica e poesia tra le arche degli eretici*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, vol. I, *Inferno, 1. Canti I-XVII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2013, pp. 311-342).

²⁵⁰ «Auriol wished to avoid the asymmetry of the traditional view of predestination, on which those who are to be saved are predestined solely through God's whereas those who are to be damned are reprobate by divine justice because their own fault. Auriol wished to apply justice to both saved and damned, considered the lack of an obex gratiae a privative cause of predestination predestined, just as its existence in the damned was a positive cause» (C. Schabel, *Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and Auriol on Divine Foreknowledge*, in “*Speculum*”, 81, 2006, 4, pp. 1092-1117: p. 1113).

²⁵¹ Cfr. J. Halverson, *Peter Aureol on Predestination*, cit., p. 96.

differente conferimento della grazia è supportato dall'*exemplum* biblico di Giacobbe ed Esaù, che Dante poteva trovare proprio nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo nel passo dedicato alla predestinazione:²⁵² ora, la vicenda dei due fratelli nell'ambito delle *Sententiae* e dei diversi commenti era chiamata in causa non in relazione al dono della grazia, ma invece alla domanda *Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum*. È una significativa inversione concettuale, operata a proposito del medesimo esempio.²⁵³

Possiamo dire quindi che Dante si avvicina maggiormente a un'impostazione modellata su una "general election". È vero che sulla porta dell'Inferno troviamo scritto che il suo *fattore* fu mosso da *Giustizia*: ma è vero anche che l'artefice della porta è la Trinità, specificamente anche nel suo connotato di *primo Amore*.²⁵⁴ Mi sembra più rispettoso del poema nella sua interezza intravedere, nell'iscrizione, non solo un amore che vuole ristabilire l'ordine cosmico infranto col peccato, ma anche un amore che per sua intrinseca natura ha donato agli uomini l'esercizio della libertà, e dunque ha permesso che esistesse la possibilità di "dannarsi". Togliere la facoltà del libero arbitrio avrebbe anche annullato l'esistenza dell'Inferno.

Da tutte queste osservazioni emerge la necessità di rimettere in discussione analisi critiche che pongano l'accento maggiormente sulle buone opere, sia come causa della grazia (cosa che per la maggior parte la teologia escludeva, almeno in prima battuta), modo con cui per esempio viene letta l'impostazione della salvezza dei governanti giusti nei canti XIX e XX del *Paradiso*, sia come effetto meritorio esclusivo della grazia stessa, come per esempio Agostino e Tommaso specificavano.²⁵⁵ Poniamo, per esempio, racconti come quelli di Guido da Montefeltro e di suo figlio Buonconte: che cosa mettono al centro se non una diversa, libera risposta a un'offerta della grazia? Il ruolo della libertà umana risulta forse limitato quantitativamente, ma assume sicuramente un peso e un'importanza eccezionali. Senza la libertà, la grazia divina è impossibilitata a operare nell'uomo.

²⁵² *Lib. Sent.* I, d. XLI, 1. L'impiego di questo esempio comunque è, ovviamente, di origine paolina: *Ep. Rom.*, IX 11-13.

²⁵³ È quanto nota, *en passant*, anche Luca Azzetta, citando Pietro Lombardo e Tommaso in una *lectura* sui canti finali del *Paradiso* (cfr. L. Azzetta, *Canti XXXII-XXXIII. La geometria e il volto*, in *Esperimenti danteschi*. *Paradiso 2010*, cit., pp. 311-350: p. 322, n. 24).

²⁵⁴ «Nell'Inferno è quindi presente anche l'amore, come in tutte le opere di Dio; questa idea è essenziale, come si vedrà, per comprendere lo spirito della cantica, e la figura dell'uomo infernale secondo Dante. La terzina eleva l'Inferno che qui si raffigura alla dignità assoluta di opera divina, e toglie quindi fin d'ora alla rappresentazione ogni carattere di arbitrio o di casualità.» (A.M. Chiavacci Leonardi, commento a *Inf.* III 5-6).

²⁵⁵ «Il merito è dunque il diritto alla ricompensa della vita eterna che Dante si guadagna grazie alla sua libera scelta di fare opere buone. La grazia santificante è chiamata grazia cooperante "poiché essa è il principio d'opere meritorie che derivano da libera scelta"» (A.C. Mastrobuono, *Il viaggio dantesco della santificazione*, cit., p. 30. La citazione è di Tommaso).

VI. IDEA DI PREDESTINAZIONE

Posta la questione in questi termini, si può infine giungere alla tappa conclusiva del nostro percorso, l'altro grande momento dottrinale in cui il poema chiama in causa l'insondabile dilemma della predestinazione.

Siamo nel canto XXXII: san Bernardo, attraverso una lunga digressione cui qui si è diverse volte accennato, sta indicando al pellegrino la disposizione delle anime beate nella candida rosa dell'Empireo. A un tratto, «quel contemplante» spiega che da un punto in basso siedono le anime che sono giunte lì non per merito loro, ma per «merito [...] altrui» (*Par.* XXXII 42-43). Sono queste le anime degli infanti morti "innocenti", cioè prima di avere la libertà di elezione e di scelta, ma dopo il Battesimo. Nella mente di Dante sorge un dubbio: come è possibile che bambini morti prima di poter scegliere e di acquistare merito, siedano in punti diversi della rosa e godano di diversi gradi di visione? Bernardo così rischiara il dubbio:

«Dentro a l'ampiezza di questo reame
casüal punto non puote aver sito,
se non come tristizia o sete o fame:
ché per eterna legge è stabilito
quantunque vedi, sì che giustamente
ci si risponde da l'anello al dito;
e però questa festinata gente
a vera vita non è sine causa
intra sé qui più e meno eccellente.

Lo rege per cui questo regno pausa
in tanto amore e in tanto diletto,
che nulla volontà è di più ausa,
le menti tutte nel suo lieto aspetto
creando, a suo piacer di grazia dota
diversamente; e qui basti l'effetto.

E ciò espresso e chiaro vi si nota
ne la Scrittura santa in quei gemelli
che ne la madre ebber l'ira commota.

Però, secondo il color d'i capelli,

di cotal grazia l'altissimo lume
degnamente convien che s'incappelli.

Dunque, senza mercé di lor costume,
locati son per gradi differenti,
sol differendo nel primiero acume.

Bastavasi ne' secoli recenti
con l'innocenza, per aver salute,
solamente la fede d'i parenti;

poi che le prime etadi fuor compiute,
convenne ai maschi a l'innocenti penne
per circuncidere acquistar virtute;

ma poi che 'l tempo de la grazia venne,
senza battesimo perfetto di Cristo
tale innocenza là giù si ritenne».

(Par. XXXII 52-84)

Nella Rosa dei Beati, spiega Bernardo, non esiste la possibilità che un solo punto si trovi in una posizione casuale: tutto ciò che Dante vede è disposto da una legge eterna, la legge divina, e ad essa corrisponde la posizione di ogni beato, come l'anello al dito, anche di coloro che sono giunti precocemente nell'aldilà. Ma qual è dunque il criterio secondo cui le anime morte (apparentemente) nella stessa condizione godono di gradi di beatitudine diversi? Solo la volontà divina, che le anime «a suo piacer di grazia dota / diversamente», secondo un intendimento non esplicabile: «e qui basti l'effetto». In questo discorso passa in secondo piano l'idea del merito, e predomina maestosa la decisione eterna della volontà divina di conferire più o meno grazia agli esseri umani. Anche l'immagine dell'anello e del dito, che Luca Azzetta ha acutamente ricondotto alla popolare *Summa de vitiis et virtutibus* di Guglielmo Peraldo,²⁵⁶ non può essere ricondotta a una proporzione fra responsabilità personale e ricompensa eterna.²⁵⁷ Piuttosto, è l'Empireo che, con la sua conformazione, si adegua perfettamente alla profondità del decreto divino, riproponendo così il tema che dai canti finali del *Purgatorio* attraversa come un *leitmotiv* tutto il *Paradiso*.²⁵⁸

²⁵⁶ L. Azzetta, *Canti XXXII-XXXIII. La geometria e il volto*, cit.

²⁵⁷ Come per esempio sembrano ipotizzare sia la Chiavacci che Nicola Fosca nei loro commenti *ad loc*.

²⁵⁸ Diversamente, e più in generale, Azzetta giustifica l'evidente richiamo alla *Summa* di Peraldo così: la geometrica corrispondenza dell'anello e del dito, nella *Summa* espressione dell'intimo amore fra lo sposo e la sposa, «si riflette e si accorda pienamente con il passo dantesco, in cui Dante allude al rapporto intimo e singolare tra Dio e ciascuna anima da lui creata con "lieto aspetto" (v. 64): rapporto di amore e desiderio che

Il differente conferimento della grazia è supportato dall'*exemplum* biblico di Giacobbe ed Esaù, che – come detto – Dante poteva trovare proprio nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo nel passo dedicato alla predestinazione:²⁵⁹ a essi fu donata, al momento di nascere, un differente grado di capacità di visione divina, senza che avessero alcun merito precedente; e quell'avverbio, *diversamente*, «richeggia, anche nella coincidenza della categoria grammaticale, il passo di Pietro Lombardo “electorum alios *magis*, alios *minus* dilexit ab aeterno”».²⁶⁰ Un concetto che Bonaventura approfondisce commentando un altro luogo delle *Sententiae*, la d. XXXII del III libro, ma scrivendo della differenza di amore da parte di Dio come un connotato temporale della sua volontà, che dal punto di vista dell'eternità ama *aequaliter* ogni essere umano.²⁶¹

È necessario però un elemento umano che in qualche modo renda la grazia conferita effettivamente valida. Sembra volto a dimostrare questo assunto il séguito del discorso di Bernardo, che divide la storia in tre periodi: nel primo tempo, da Adamo ad Abramo, era sufficiente la fede dei parenti; da Abramo all'Incarnazione di Cristo, il tempo della storia ebraica, fu necessaria la circoncisione; quindi, «poi che 'l tempo de la grazia venne», l'innocenza dei bambini priva del Battesimo venne rinchiusa «là giù» nel Limbo. È sotto questa triplice forma che si presenta il merito *altrui* di cui fa menzione Bernardo a *Par.* XXXII 43, grazie al quale i bambini occupano la loro attuale posizione.

Steven Botterill ha affrontato il tema dell'attribuzione della grazia secondo le parole di Bernardo in questo canto, evidenziando che sia Tommaso che Bonaventura propendono

sulla terra ha quale termine di paragone l'amore tra un uomo e una donna» (L. Azzetta, *Canti XXXII-XXXIII. La geometria e il volto*, cit., p. 325).

²⁵⁹ *Lib. Sent.* I, d. XLI, c. 1. L'impiego di questo esempio comunque è, ovviamente, di origine paolina: *Ep. Rom.*, IX, 11-13.

²⁶⁰ M.L. Doglio, *L'«ufficio di dottore»*. *Institutio ed exempla nel canto XXXII del Paradiso*, in “Giornale storico della letteratura italiana”, 106, 1989, 535, pp. 321-339: p. 330. La studiosa ricorda anche come quest'opinione sia in contrasto con l'idea di Tommaso per cui i bambini morti subito dopo il Battesimo abbiano lo stesso grado di beatitudine. Ma, come detto, qui il *focus* è anticipato sull'elezione *ab aeterno*.

²⁶¹ Della distinzione citata cfr. in particolare le questioni *Utrum Deus diligat omnes creaturas aequaliter* e *Utrum Christus magis dilexerit Ioannem quam Petrum*. Ernesto Trucchi, commentando i versi 49-51 del XXXII canto, propone l'ipotesi che Dante, allontanandosi da Tommaso, segua maggiormente Pietro Lombardo e Bonaventura, citando la distinzione appena ricordata del III libro. Ma mi sembra che il passo cui si riferisce Trucchi (che in realtà non specifica), *Utrum Deus omnes creaturas diligat aeternaliter*, non parli tanto di un differente conferimento di grazia, quanto della differenza fra creature che Dio *dilexit* e creature che egli *odit*, e che vengono abbandonate alla dannazione. È il motivo della *reprobatio* sotto altre spoglie. Dante invece parla di concessione generale e universale della grazia, ma in forme e soprattutto in gradi differenti. È una cosa molto diversa. Quello che invece è importante nella nota di Trucchi è la sottolineatura del fatto che Dante, riconduce il criterio astrologico (relativo al destino degli uomini) all'azione della Grazia divina: «lezione che assumeva vero carattere polemico a quei tempi, contro i fanatici dei liberi influssi delle stelle, che giungevano all'eresia» (E. Trucchi, commento a *Par.* XXXII 49-51, in Id., *Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri*, cit., *Tomo III Paradiso*).

per un eguale assegnazione di grazia nel battesimo, lasciando solo lontanamente aperta la possibilità di una differenza di gradazione: per il critico inglese Dante potrebbe essersi inserito in questa sottile “crepa”, elevando a norma quella che era solo una possibilità.²⁶² Mi sembra tuttavia che l’obiettivo, qui, vada spostato sull’atto creatore: è quello il momento in cui la grazia viene assegnata. Il battesimo è solo un mezzo – per quanto fondamentale dal punto di vista dottrinale – necessario a innescare e rendere efficace l’azione gratuita di Dio. Si ripropone così la medesima dinamica appena ipotizzata: l’elargizione della Grazia ha bisogno di non trovare ostacoli sul proprio cammino, ed è in questo orizzonte da collocare la responsabilità umana: dell’anima razionale e battezzata, nel caso degli adulti; dell’anima *altrui* nel caso dei bambini morti prematuramente, quindi dei genitori che scelgono di offrire loro il battesimo. Anche in questo caso, serve un contributo libero da parte umana, che Dio non può imporre.

Possiamo ora spingerci a schematizzare il pensiero dantesco riguardo alla predestinazione assegnando alla libertà il ruolo di non resistere alla grazia, e a quest’ultima il ruolo causale nella gradazione di beatitudine. Rileggiamo per esempio le parole di re Salomone nel cielo del Sole, nel momento in cui il sovrano descrive al pellegrino il modo con cui la beatitudine attuale delle anime sante verrà accresciuta dal possesso del corpo carnale risorto e glorioso: parlando del processo della *visio beatifica*, egli spiega che

«La sua chiarezza [della veste di luce] séguita l’ardore;
l’ardor la visione, e quella è tanta,
quant’ha di grazia sovra suo valore».

(Par. XIV 40-42)

Scopriamo qui che la misura in senso stretto della visione, che ora sappiamo essere commisurata al merito solo *lato sensu*, dipende dalla quantità di grazia ricevuta in superamento del *valore*, cioè dell’atto umano. Dante dunque sembra avere ben chiaro che la misura della ricompensa finale, dipendendo dall’elargizione della grazia, è in mano a Dio solo.

Nel *Convivio*, Dante aveva posto la questione in questi termini: «Dio solo porge questa grazia all’anima di quelli cui vede stare perfettamente nella sua persona, aconcio e disposto

²⁶² S. Botterill, *Doctrine, Doubt and Certainty: Paradiso XXXII 40-84*, in «Italian Studies», 42, 1987, pp. 20-36.

a questo divino atto ricevere». ²⁶³ Nella *Commedia* la prospettiva cambia: l'elargizione graziosa, nella predestinazione, sembra arbitraria, e non dipende dalla volontà umana in senso causale; allo stesso tempo, spetta al singolo non porre ostacoli a che essa raggiunga il suo fine, dando all'uomo alla salvezza. Dante è ancora, diremmo, agostiniano e "tommasiano" nel porre l'accento, in fine di poema, sull'insondabilità della grazia nell'atto predestinante; e diversamente da Pietro Aureolo parla di "ricevere meritorio". ²⁶⁴ Eppure, nel suo mettere in scena il momento di scelta del libero arbitrio, per cui esso sceglie se opporre o meno un ostacolo alla grazia che già è offerta, egli dona alla facoltà umana tutta la sua importanza. L'impostazione dantesca salvaguarda dunque la differenza sostanziale dei due piani, quello della grazia (da cui solo dipende la misura della beatitudine) e quello della libertà, mantenendone allo stesso tempo l'unità nell'azione. È un equilibrio sottilissimo e precario, eppure ben chiaro nella sua strutturazione; e permette di ritornare a leggere gli episodi con cui abbiamo aperto il capitolo, le vicende di Traiano e di Rifeo, sotto una luce diversa. Come si era accennato, non è del tutto esatto attribuire alla sola imperscrutabile volontà divina la salvezza dei due pagani; ad essa spetta più che altro l'aver stabilito, dall'eternità, un maggior grado di grazia alle anime dei due romani, ponendo condizioni più facili per il loro accesso alla fede in Cristo. Come Dante è stato trovato "aperto" dalla grazia che l'ha raggiunto all'inizio del poema, l'ha accettata e ha cominciato il percorso di purificazione, così Rifeo è stato trovato disponibile ad accogliere la medesima grazia: «ond'ei credette», e iniziò anche lui il proprio percorso di giustificazione.

Rispondiamo, per concludere, a una possibile obiezione, prendendo finalmente in considerazione la celebre terzina in cui Dante fa uso letterale delle parole di Pietro Lombardo. Sotto questa luce infatti, come leggere i versi di *Par.* XXV relativi alla speranza, durante l'esame sulle virtù teologali sostenuto da Dante presso i tre apostoli maggiori? La terzina contenente la definizione della seconda virtù teologale sembra mettere in discussione quanto detto finora:

«Spene», diss'io, «è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto».

²⁶³ *Conv.* IV XX 7.

²⁶⁴ Anche se il termine *merito* nella *Commedia* è impiegato soprattutto, come per Aureolo, per gli atti coordinati di grazia e libero arbitrio.

Solitamente la critica non si sofferma troppo su queste parole, riconducendo in fretta al testo delle *Sententiae*: i versi in questione infatti traducono quasi alla lettera la definizione scolastica di Pietro Lombardo: «Est enim [spes] certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus».²⁶⁵ Alcuni hanno interpretato nel senso di una precedenza del merito sull'azione della grazia. Francesco Di Gregorio, per esempio, forza anche filologicamente la terzina sulla speranza come se fosse «“l'attender certo” che “produce / grazia divina a precedente merito”, nel senso che è la speranza che, *per* meriti precedenti, *pro-duce*, cioè *conduce-a-favore* della grazia divina».²⁶⁶ Questo, secondo il critico, sarebbe provato dal fatto che «la “buona novella” del Cristianesimo vuole proprio “l'apporto diretto e personale dell'uomo” nella conquista del regno di Dio (apporto che quanto meno si attenuerebbe nel caso in cui fosse la grazia divina a produrre la speranza e non questa a muovere verso quella)». Allo stesso modo è stato detto che «la citazione si attaglia perfettamente alla coscienza del Poeta, sicuro di essere toccato dalla grazia divina e di avere bene operato con la sua lunga fatica per se stesso e per l'umanità».²⁶⁷ Come abbiamo evidenziato sopra una lettura del genere, per quanto possibile nell'ambito ristretto della terzina, condurrebbe a confondere i piani ontologicamente diversi dell'azione divina e dell'azione umana, e farebbe risultare quest'ultima causa diretta della prima.

Altri risultano giustamente più equilibrati, leggendovi un'azione concorrente di grazia e merito; ma il rischio che presenta il *precedente* della definizione delle *Sententiae* è sempre incombente:

Le tre virtù teologali sono tutte donate dalla grazia divina, in quanto non sono proprie dell'uomo per natura (come lo sono quelle morali); ma tale dono è attuabile solo in virtù dei meriti acquisiti dall'individuo (questo significa precedente: l'uomo non può di fatto sperare la gloria eterna se non sa di avere compiuto il bene: cfr. S.T. [cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Roma 1888-1906] IIa IIae, q. 17 a. 1, ad 2). Il concorrere della grazia col merito è più volte sottolineato dal poeta nel Paradiso: si cfr. XIV 41-2; XXVIII 112-3; XXIX 62.²⁶⁸

²⁶⁵ *Lib. Sent.* III, d. XXVI, 1.

²⁶⁶ F. Di Gregorio, *Il canto XXV del Paradiso o della dialettica cielo-terra-cielo*, in «Critica Letteraria», 20, LXXVII, 1992, 4, pp. 627-653: p. 648.

²⁶⁷ M. T. Acquaro Graziosi, «*Spene...è uno attender certo de la gloria futura...*» (Par., *canto XXV*), in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XXXVII, n.s., 7, 1996, pp. 7-17: p. 14.

²⁶⁸ A.M. Chiavacci Leonardi, commento a *Par. XXV 67-69*.

La Chiavacci, prima di concludere con il termine *concorrere*, prima lega ai meriti precedenti il dono della speranza, quindi fa di essi una premessa della gloria eterna. Questa confusione è dovuta al fatto che il testo di Pietro Lombardo *in primis* introduce una doppia significazione del vocabolo *spes*: «vel ipsam spes, quam natura preit caritas; vel rem speratam, id est beatitudinem aeternam».²⁶⁹ Il *Magister* quindi aggiunge: «Sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed praesumptio dici potest».²⁷⁰ Da un lato, il problema della moderna critica dantesca è forse la comprensione del termine *merito* come esclusiva proprietà dell'essere umano, mentre abbiamo visto che la teologia tende piuttosto a considerare il merito (inteso come ciò che Dio deve ricompensare con la vita eterna) come azione della Grazia coadiuvata dal libero arbitrio. Da questo punto di vista, non è possibile considerare l'elargizione di un dono gratuito come la virtù teologale della speranza come retribuzione di una adeguata preparazione da parte umana.

Dall'altro lato Dante, non specificando nulla a proposito della definizione lombardiana, doveva però avere bene in mente la distinzione terminologica congegnata dai commentatori delle *Sententiae*, sulla base della primitiva distinzione operata dal *Magister* stesso.

Vediamo per esempio Bonaventura il quale, chiedendosi *Utrum spes ex bonis meritis habeat ortum*, afferma:

Spes liquando nominat habitum virtutis, aliquando nominat actum, aliquando nominat statum, aliquando terminum sive obiectum.

Secundum autem quod spes nominat habitum virtutis, sic non habet ortum ex meritis, sed potius merita habent ortum ex ea.

Secundum autem quod nominat actum, sic oriri habet ex meritorum intuitu; nullus enim sperat recte aeternam beatitudinem nisi qui Deo servivit vel proponit Deo servire.

Secundum autem quod nominat statum, sic ortum habet ex meritis praecedentibus et concomitantibus; et hoc modo accipitur ad Romanos, 5,3: *Tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem*, id est certitudinem spei, ad quam scilicet certitudinem pervenitur per bona merita et maxime per tolerantiam et sustinentiam tribulationum.

²⁶⁹ *Lib. Sent.* III, d. XXVI, c. 1.

²⁷⁰ *Ibidem*.

Secundum autem quod spes nominat ipsam rem speratam, sic ortum habet ex meritis praecedentibus.²⁷¹

Distinte quattro accezioni della parola *spes* (abito, atto, stato e infine oggetto della speranza), abbiamo una situazione progressiva, come specifica ancora Bonaventura subito dopo: nella prima accezione, il dono è completamente gratuito e precede i meriti, anzi ne è il principio; nell'ultima accezione invece i meriti precedono, come causa del premio conferito. Nelle due accezioni mediane, i meriti in parte precedono (per esempio nell'atto dello sperare ciò che precede è la loro considerazione), in parte seguono, poiché la speranza come stato, per esempio, conforta la volontà umana affinché non receda nel suo sforzo.

A questo schema così ricco di sfaccettature, Bonaventura aggiunge una interessante postilla nelle risposte alle obiezioni, che ci permette di focalizzare l'inesattezza di posizioni critiche fra i dantisti che, considerando la terzina di Dante, attribuiscono un ruolo causale ai meriti umani. Nel considerare la questione infatti, il teologo poneva come possibile opinione contraria alla considerazione dei meriti, il fatto che colui che è più perfetto è più umile, e quanto più è umile, tanto più non considera come aventi valore i propri meriti, pena il cadere nella superbia. Bonaventura così risponde:

[Se è vero che l'uomo umile non considera i propri meriti], dicendum quod merita intuetur contigit dupliciter: vel attribuendo sibi vel attribuendo gratiae divinae. Intueri autem merita attribuendo sibi, hoc est superbiae et vanitatis; et sic intuentur superbi, qui dicunt: *Manus nostra excelsa, et non Dominus fecit haec omnia*. Contra quos dicitur Deuteronomii 9, 4: *Ne dicas in corde tua: Propter iustitiam meam introduxit me Dominus, ut terram hanc possiderem*. Intueri autem merita referendo ad divinam gratiam, hoc est humilitatis et veritatis; et hoc modo motus spei ex intuitu meritorum habet oriri; per quem modum intuebatur Paulus merita sua, I ad Corinthios 15, 10: *Abundantius omnibus laboravi; non autem ego, sed gratia Dei mecum*.²⁷²

Attribuire a sé i meriti è superbia e vanità; e l'uomo non può affermare in alcun modo che ciò che gli è donato da Dio, sia secondo la propria giustizia; piuttosto, osservando lo stato delle cose secondo umiltà e verità, è più appropriato attribuire i meriti alla divina grazia. È sulla base di assunti come questi, sicuramente circolanti negli ambienti intellettuali

²⁷¹ Bonaventura, *In III Sent.*, d. XXVI, a. 2, q. 2, resp.

²⁷² Ivi, ad 4m (d).

e religiosi dell'epoca di Dante, che questi può evitare qualsiasi specificazione al momento di riportare testualmente le parole di Pietro Lombardo.

Anche Tommaso segue un percorso simile, spiegando che «habitus spei quae est virtus, ex meritis non procedit: sed obiectum, idest ipsa res sperata, pro meritis redditur»,²⁷³ così che si può dire che solo l'atto della speranza poggia sull'esistenza dei meriti. E più avanti specifica ancora:

Spes non praesupponit merita in actu, sed in proposito. Non enim aliquid sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei; sed quia per merita quae proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat.²⁷⁴

Riccardo infine, dopo aver proposto qui e là argomentazioni simili a Bonaventura e Tommaso, chiedendosi l'origine della speranza afferma che tale virtù «in nobis a solo Deo est. Non est enim in nobis per acquisitionem, sed per infusionem»; e conclude introducendo a suo modo il libero arbitrio dell'uomo, affermando che, se l'abito della speranza è solo da Dio, l'atto e soprattutto la certezza che informa l'atto «est aliquo modo ex libero arbitrio, sicut actus gratuiti ex gratia et libero arbitrio sunt, quamvis principaliter ex gratia».²⁷⁵

Diciamo dunque che la definizione lombardiana della speranza, al tempo di Dante, portava con sé un carico di sottili esplicazioni da ricondursi alle dinamiche delineate in precedenza rispetto al rapporto fra grazia e libero arbitrio nella teologia del Duecento, e impediva comunque di considerare quel *precedente merito* in senso assoluto, come causa (efficiente, o dispositiva) dell'operazione della grazia divina.

VII. CONCLUSIONE

Vale la pena ribadire, in conclusione, che nel poema la nozione di merito non coincide con l'avere qualcosa, da parte dell'uomo, che gli è dovuto da Dio, ma coincide piuttosto con una risposta, con una passività, con una “attiva” rimozione di ogni ostacolo al percorso della grazia, e con una libera e umile accettazione della stessa. L'attività di Dio infatti, per quanto preceda e segua l'atto umano, non è sufficiente, senza l'accettazione della volontà.

²⁷³ Tommaso, *In III Sent.*, d. XXVI, q. 2, a. 1, ad 3m.

²⁷⁴ Ivi, a. 3, q. 3, sol.

²⁷⁵ Riccardo, *In III Sent.*, d. XXVI, a. 4, q. 3, ad 3m.

La predestinazione, intesa come espressione della divinità stessa, quasi con essa coincidente, ha stabilito *ab aeterno* di dotare le creature umane di più o meno grazia, come spiega san Bernardo al pellegrino. Questo avviene al momento della nascita, e non trova spiegazione possibile se non nell'eterno decreto di Dio.

È questa predestinazione, che zampilla continuamente come una sorgente, e alla cui origina l'uomo non può risalire, che ha stabilito e permesso che Rifeo ponesse tutto il suo amore a drittura sulla terra; ed è questa predestinazione che ha stabilito che Dante dovesse incontrare Beatrice, e che nel momento di maggior smarrimento, in virtù delle preghiere della Vergine, dovesse ricevere la visita di Virgilio come esito di un sommovimento celeste in vista della sua salvezza. Così come, infine, è questa stessa predestinazione che ha offerto al Virgilio terreno una coscienza, per quanto confusa, di una imminente redenzione. Questa idea di predestinazione, a mio avviso, esclude del tutto la possibilità della *reprobatio*, cioè di una predestinazione divina alla dannazione, risalente al tardo Agostino e ancora emergente in certi passi del Tommaso della *Summa*.²⁷⁶ Dio non predestina nessuno alla perdizione, ma offre a chiunque la grazia, in gradi diversi: allo stesso tempo, essendo la libertà della volontà il dono maggiore che Dio ha dato all'uomo creandolo, secondo le parole di Beatrice nel canto V del *Paradiso*, ad essa spetta la libera accettazione della grazia offerta. È un atto che Dio desidera, desiderando egli stesso essere vinto dall'amore e dalla speranza umana, ma che non può che attendere, senza forzarlo: il fatto che sia un atto libero è la garanzia che la salvezza dell'uomo sia veramente "sua". Così, un'azione operata dal libero arbitrio, cioè dalla facoltà di scelta dell'uomo, può condurre alla vera *libertate*, cioè al godimento e alla liberazione dal peccato che l'uomo sperimenta in Dio.²⁷⁷ D'altronde, la stragrande maggioranza delle storie dei personaggi della *Commedia* non è composta da autobiografie, ma verte su un singolo momento di libertà, in cui il movimento dell'uomo decide della sua sorte eterna.²⁷⁸ Si potrebbe pensare ai già citati Guido e Buonconte da Montefeltro, due

²⁷⁶ « Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt » (*S.T.*, I, q. 23, a. 3, sol.).

²⁷⁷ È una distinzione che, se presente sotto una certa forma già in Bernardo di Chiaravalle, viene riproposta quasi due secoli dopo proprio da Pietro Aureolo, il quale commentando il I libro delle *Sententiae* associa il libero arbitrio, e non la *libertà*, al controllo personale e alla contingenza della scelta. La libertà si identifica piuttosto con la *complacentia* e con la *delectatio*, e non è necessario, perché essa sia in atto, che vi sia contingenza della scelta (cfr. T. Hoffmann, *Peter Auriol on Free Choice and Free Judgment*, in "Vivarium", 53, 2015, 1, pp. 65-89).

²⁷⁸ Perciò, in ultima analisi, l'oggetto della *Commedia*, anche se essa raffigura lo stato delle anime dopo la morte, rimane la vita terrena in tutta la sua ampiezza e il suo contenuto; tutto quanto avviene in alto o in basso nel regno dell'aldilà, si riferisce al dramma dell'uomo nell'aldilà. Ma, in quanto questo riceve da quello

facce della stessa medaglia; e le “diatribe” *post mortem* che si svolgono per entrambi (con esiti opposti) sembrano mettere in scena questo “arrendersi” del mondo ultraterreno al singolo atto di libertà. E arriviamo fino all’«ond’ei credette» di Rifeo, o al *Miserere* di Dante. Istanti, che visualizzano il movimento, caratterizzato da una apparente passività, di accoglimento della grazia, movimento che sancisce il destino eterno di ogni anima. Solo Dante con la sua altissima poesia ha potuto sintetizzare in questo modo il dramma della libertà e della grazia, mantenendo la grande misteriosità di quest’ultima, e donando tuttavia alla prima tutto il peso della sua responsabilità. La libertà infatti, sempre secondo le parole di Beatrice, è ciò che fa l’uomo più simile e conforme a Dio. Così, possiamo avanzare con qualche certezza in più l’ipotesi che sia errata la lettura più in voga dei versi sui pagani nel cielo di Giove, per cui molti sono gli uomini che seguono perfettamente le virtù naturali (si ricordi l’affollamento delle anime nel Limbo) ma pochi coloro che la giustizia divina, misteriosamente, decide per questo motivo di salvare (Rifeo e Traiano); e che invece la sequela per quanto possibile “perfetta” delle virtù naturali nell’uomo vulnerato dal peccato originale sia oggetto di stima agli occhi del poeta Dante, ma fattore intimamente legato (come mera conseguenza) alla maggiore o minore assegnazione *ab aeterno* della grazia, e comunque non ancora motivo esauriente di salvezza senza l’assenso fondamentale della volontà umana.²⁷⁹ Quell’assenso che non è solo abbandono sentimentale al termine del canto XX ma diventa anche, per la natura essenziale di Dio, anche fattore di conoscenza nuova.

Ma l’accettazione, umile, della grazia, è possibile solo nella coscienza del proprio limite strutturale di esseri umani, che come un rigagnolo deriva direttamente dalla trasgressione originaria di Adamo ed Eva, e si rende attuale in ogni uomo con il peccato originale. È in

la misura in cui deve essere formato e diretto, non diventa regno dell’oscura necessità né pacifica terra di Dio, al contrario, lo spiraglio è veramente aperto, lo spazio della vita è breve, incerto e decisivo per l’eternità; il dono magnifico e pauroso della libertà potenziale crea l’atmosfera inquieta, urgente, tanto umana quanto cristiano-europea dell’attimo irrevocabilmente fuggente, che deve essere sfruttato; la grazia di Dio è infinita, ma anche la sua giustizia, e una non elimina l’altra» (E. Auerbach, *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, ed. 2008 [1° ed. 1963], p. 121). Le pagine successive del grande studioso precisano come, delle figure rappresentate da Dante, decadano tutti gli aspetti e i fatti contingenti, e permangano alcuni istanti di libertà, fissati eternamente nell’aldilà.

²⁷⁹ Per quanto abbia affermato nel capitolo precedente che propendo per l’idea che Dante presenti la divisione fra virtù morali acquisite e virtù morali infuse, ribadisco (come detto sempre nel capitolo che precede) che il problema rimane aperto, e che a mio parere è difficile stabilire se Dante segua Tommaso e la maggior parte della teologia duecentesca (compreso Riccardo di Mediavilla: cfr. *In III Sent.*, d. XXXIII, a. 1, q. 2, concl.), o si accosti all’opinione di Enrico di Gand poi ripresa da Duns Scoto. Osservando la vicenda di Rifeo, potremmo tranquillamente stabilire che il possesso delle virtù morali acquisite, frutto di una grazia precedente e coltivato con speciale dedizione, dopo il suo assenso alla rivelazione implicita è stato “ordinato” al fine soprannaturale dall’infusione delle virtù teologali, e in particolare della carità.

questo forse che fallirono gli spiriti magni del Limbo, che non intravidero (apparentemente nemmeno dopo la morte, come lo stesso Virgilio) nel conferimento di un aiuto divino, le quattro virtù cardinali infuse ma soprattutto le tre virtù teologali, una risposta alla ferita naturale che ogni uomo si porta appresso dopo la Caduta, e che Cristo stesso è venuto a sanare. È invece questo il fattore che ha reso Rifeo e Traiano degni di essere salvati: avendo ricevuto abbondanti grazie, essi comunque scelsero di credere nella passione e nella Redenzione futura, per l'uno, o appena avvenuta, per l'altro. Ed è questo il fattore che ha spinto Dante a gridare il suo *Miserere* a Virgilio, cominciando nello stesso istante il suo percorso di giustificazione, e il suo percorso di investitura poetica, nella progressiva identificazione con re Davide, profeta e poeta.

La risposta libera dell'uomo alla volontà divina permette di sperimentare un tipo di conoscenza nuovo: non una conoscenza intellettuale, ma una conoscenza di tipo affettivo, la coalescenza fra due volontà, per cui il soggetto può conformarsi al suo oggetto, e arrivare a conoscerlo in una maniera del tutto nuova ed estremamente più profonda di qualsiasi altra (come ha evidenziato bene Sonia Gentili). È il processo delle terzine che in questo ambito di indagine non è mai inutile riproporre:

«*Regnum celorum* violenza pate
da caldo amore e da viva speranza,
che vince la divina volontate:
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
ma vince lei perché vuole esser vinta,
e, vinta, vince con sua beninanza».

(*Par.* XX 94-99)

Nessuna indagine teologica forse ha mai raggiunto una chiarezza così esemplare, una fusione fra l'eterno decreto divino e virtù umane, nella quale la volontà divina è vinta e vince allo stesso tempo, racchiudendo dentro la sua onnipotenza anche l'umano atto libero.²⁸⁰ Si tratta di una conciliazione vertiginosamente in bilico, per quanto riuscita. Essa si inserisce a pieno nella riflessione teologica del Basso Medioevo, che dopo l'intransigenza dell'ultimo Agostino, e le aperture di Bernardo di Chiaravalle e Pietro Lombardo sulla

²⁸⁰ A commento di questa terzina, mi sembra interessante richiamare ancora l'idea di Pietro Aureolo per cui la predestinazione è rivolta sì a tutti gli esseri umani, ma sotto forma di "certi tipi umani", cioè quanti non pongono ostacoli alla grazia.

responsabilità della libertà, affronta nei commenti alle *Sententiae* possibili ipotesi strutturate per quanto riguarda il ruolo che il libero arbitrio gioca nel processo di salvezza. Ed essa si distanzia anche dagli opposti estremi che, in un modo o nell'altro, la teologia successiva intraprenderà, dalla riconduzione della predestinazione alla totale libertà (e "arbitrarietà") della volontà divina proposta da Duns Scoto²⁸¹ (e avversata poco tempo dopo da Aureolo), alla doppia predestinazione affermata da Gregorio da Rimini, agli echi (semi)pelagiani delle dottrine di Ockham o di Gerardo di Odone.²⁸²

Se il merito inteso come responsabilità esclusivamente personale giace in questa passiva accettazione della grazia, il merito come misura della ricompensa eterna e del grado di visione beatifica concesso sembra essere commisurato, nella *Commedia*, a due aspetti. Per prima cosa, alla quantità di grazia offerta nella predestinazione, come affermano le parole di re Salomone nel canto XIV. In secondo luogo, alla maggiore o minore conformazione della volontà umana a quella divina. Se nel percorso terreno della giustificazione la volontà *s'ammorza*, cioè decide a un tratto di limitare la propria passività nell'accettare l'iniziativa divina, questo, senza essere di ostacolo alla salvezza, può tuttavia essere una "macchia" nell'esito finale della ricompensa.

Questo ci riconduce al tema con cui avevamo concluso il precedente capitolo: l'accettazione della grazia fa cominciare un cammino di conformazione della propria volontà alla volontà divina, e questo conduce a una dimensione conoscitiva del tutto nuova: l'unica che, assimilando in maniera soprannaturale il soggetto all'oggetto, può permettere di penetrare l'insondabile mistero della predestinazione.²⁸³ Proprio laddove l'intelletto sembra doversi arrestare, la conoscenza affettiva trasporta l'uomo nell'intimo dell'essere divino, senza che questo perda il suo carattere di mistero, facendogli comprendere anche il criterio con cui le anime beate sono ricompensate.

²⁸¹ Su questo si veda W. Pannenberg, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto: nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica*, Milano, Biblioteca francescana, 1994.

²⁸² Cfr. C. Schabel, *Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination*, in *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, cit., pp. 221-265, e J. Halverson, *Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late-Medieval Thought*, cit. Halverson sottolinea, credo giustamente, come il consenso della Scolastica in merito alla predestinazione nel XIV secolo sia ormai lacerato, e come la Riforma abbia solo approfondito e sancito delle divisioni risalenti proprio alle dispute teologiche della prima metà del Trecento (p. 20).

²⁸³ Se si cfr. Bonaventura, *In III Sent.*, d. XXXII, a. u., q. 2, ad 2m, risulta evidente che questa assimilazione dell'uomo e questa sua adesione a Dio mediante la carità è anche l'effetto della dilezione eterna di Dio nei confronti della creatura. Questa intima conformità diventa così allo stesso tempo tramite di conoscenza, metodo di comprensione del mistero divino, misura del merito personale e frutto/effetto della predestinazione stessa.

In quest'ottica acquista un posto centrale per il percorso letterario e umano di Dante (*agens* e *auctor* senza distinzione) la figura concreta di Beatrice: se la donna amata, come illustrato in entrambi gli ultimi due capitoli del presente lavoro, è nel poema l'espressione figurale e allegorica della grazia per il pellegrino-poeta, si potrà leggere questa sovrapposizione non come un trasferimento simbolico dal concreto all'astratto, come una specie di "allegoria dei poeti" di singletoniana memoria, bensì come una concreta, carnale manifestazione di una grazia, quella di Cristo, che nel corso del pensiero cristiano è sempre stata, in forme più o meno chiare, legata alla concretezza di un *signum* terreno, ma che la teologia cattolica ha forse recuperato compiutamente solo nel secolo scorso.

Il teologo Hans Urs von Balthasar, per esempio, fra i più sensibili alla questione e non a caso appassionato lettore di Dante, ha scritto pagine interessanti a questo proposito. Nel secondo volume della sua *TeoLogica*, egli spiega che nella dottrina cristiana la grazia si manifesta nell'uomo e all'uomo come l'irrompere di una nuova onto-logica, un nuovo modo di comprendere e pensare l'essere. Una modalità inedita, cioè, che è la presenza del Cristo risorto a determinare come unica reale modalità che lo può conoscere e quindi accogliere. Scrive Balthasar in *Verità di Dio*:

«Una teo-logica, in cui la logica di Dio diventa in forme determinate logica creata, non può essere che trinitaria. [...] poiché quest'uomo Gesù è in questo, a un tempo, l'espressione di tutto Dio (il Padre e lo Spirito Santo sono in Lui), la logica umana, in cui egli esprime Dio, non può essa stessa che essere una "immagine e somiglianza" del Dio trinitario. Dev'esserci perciò sul piano del mondo una riflettibilità della Trinità, alla quale il Logos che si piega nella sua autoespressione potrà e dovrà riferirsi».²⁸⁴

Date queste premesse, l'avvenimento dell'Incarnazione si presenta come una vera e propria coincidenza di presenza, rivelazione e grazia:

«La Parola è diventata carne» significa «che Dio, colui che si rivela, assunse la forma dell'uomo e la portò non solo come travestimento, ma diventa identico con essa, affinché i nati da Dio vedessero la doxa del Padre nei vistosi e tuttavia malintesi miracoli, come nell'obbedienza di Gesù fino alla croce. L'importanza teologica dell'incarnazione si trova dunque nel fatto che nella cosmica disputa di Dio con il mondo che lo accusa può creare

²⁸⁴ H.U. von Balthasar, *Verità di Dio*, Milano, Jaca Book, 2002 (ed. orig. Einsiedeln 1985), p. 25.

fede solo una testimonianza (*martyrein*) che racchiude in sé il pieno impegno di tutta la persona e non una pura comunicazione di gnosi divina.²⁸⁵

Dante sembra aver accolto ed espresso questa impostazione nel suo capolavoro, rendendola figurativamente e concretamente presente nel suo incontro con Beatrice.

Lo stesso Balthasar, affrontando il personaggio della Beatrice dantesca, ne ribadisce la concretezza, al di là di qualsiasi astratto simbolismo e di qualsiasi tentativo di spiritualizzare la donna reale di Dante;²⁸⁶ ne sostiene l'identificazione con la grazia divina;²⁸⁷ e definendo il percorso di Dante non visione fantastica, ma «teologia esistenziale», così formula il proprio giudizio sulla *Commedia*:

Visto da Dante, il viaggio attraverso i tre regni è simultaneamente due cose: la storia della sua salvezza dalla perdizione, della sua graduale realizzazione dell'essere cristiano – e l'esperienza delle condizioni alle quali è possibile rendere eterno cristianamente il suo primo e più profondo amore. Le due cose sono per lui una cosa sola. La possibilità per l'uomo di essere tutto ciò che deve essere richiede *esistenzialmente* la vita eterna, e non partecipata mediante una vaga speranza, il cui contenuto, in quanto irrealizzabile, sia destinato a rimanere estraneo all'esperienza esistenziale della mortalità, ma intesa come *anticipata inclusione nel mondo stesso dell'esperienza di quelle realtà a cui l'uomo*, in quanto creatura di Dio, e specialmente il cristiano, in quanto partecipe della vita divina, *prende via via realmente parte* nell'ambito della grazia, che gli viene da Cristo e dai sacramenti della Chiesa.²⁸⁸

A quest'ultima formulazione Dante aggiunge quindi un elemento: oltre alla grazia di Cristo e dei sacramenti (tutti in un modo o nell'altro *attori* sulla scena), la grazia di una mediazione affettiva, di un rapporto carnale, concreto, anche amoroso e poetico, che gli garantisca la piena comprensibilità del mistero divino, e glielo comunichi (pur rimanendo

²⁸⁵ Ivi, p. 194.

²⁸⁶ «La non chiara differenza [delle allegorie del *Convivio*, tra realtà o puri simboli] poteva essere eliminata mediante una nuova impostazione, nella quale tutte le mediazioni tra cielo e terra apparissero in partenza come vie della grazia, fondate su istanze non filosofiche ma cristiane; così Beatrice si presentava come realtà (e non come simbolo) proprio in quanto ella stessa, nella sua pietà per Dante e nell'atto benevolo di inviargli Virgilio, è mossa dalla più alta e santa delle creature: Maria...» (Id., *Dante. Viaggio attraverso la lingua, la storia, il pensiero della Divina Commedia*, Brescia, Morcelliana, 1973, p. 50).

²⁸⁷ «L'inesprimibile grazia, che un giorno per la prima volta abbiamo incontrato con Beatrice, era il primo apparire di quella grazia sempiterna che con eterna prevenienza ci ha amato» (Ivi, p. 48).

²⁸⁸ Ivi, p. 53.

esso mistero, come testimonia la fine del viaggio), secondo una forma di conoscenza basata sull'intelletto ma soprattutto sulla volontà, come abbiamo visto.

CONCLUSIONI E SVILUPPI

In conclusione, vorrei sintetizzare alcuni elementi emersi fra i due capitoli principali, e sottolineare i possibili sviluppi che dal presente lavoro possono prendere forma.

Innanzitutto, emerge centrale nei temi danteschi trattati il ruolo dell'umana volontà. A fronte di linee critiche ed esegetiche volte a sottolineare la componente razionale del pensiero dantesco (fino ai limiti dell'ortodossia, se non oltre), mi sembra dal punto di vista concettuale e narrativo il ruolo predominante sia svolto dalla facoltà della volontà. Dalla natura del peccato originale come perdita della *rectitudo voluntatis*, al *consensus* che la libera volontà deve concedere al dono della grazia, alla portata conoscitiva che l'armonizzazione della volontà umana a quella divina comporta, il volere umano sembra essere il vero protagonista del poema, ciò che agisce, ciò che deve essere sanato, ciò che permette la conoscenza di Dio e l'unione finale con lui. Dal volere che «disvuol ciò che volle» di *Inf.* II 37, al *libero arbitrio* collocato al centro del poema,²⁸⁹ al «de la volontà la libertate» di *Par.* V 22, fino al *disio* e al *velle* degli ultimi versi del poema, la traiettoria indica un cambiamento che prima ancora che morale è a livello ontologico, e che sfocia senza soluzione di continuità – ma solo in un secondo livello – in un atteggiamento etico, così come etico e morale è il fine del poema secondo le già citate parole di Dante stesso nell'*Epistola* XIII. Si tratta di un filone di pensiero riconducibile sicuramente ad un *milieu* di radice agostiniano-anselmina²⁹⁰ (e bernardiana), e quindi soprattutto di stampo francescano; allo stesso tempo, specialmente nella concezione della natura del libero arbitrio e della *iustitia originalis*, Dante si presenta in una posizione mediana fra le concezioni più radicali del francescanesimo e la dottrina di Tommaso, in grande consonanza con la linea di pensiero per esempio di un Riccardo di Mediavilla o di un Egidio Romano.

Attorno a questo filone troviamo come corollari i temi della natura e della grazia da un lato, e della grazia e della libertà dall'altro. Tutto il poema sembra spingere nella direzione di una umana, naturale incompiutezza, memore e nostalgica dell'armonia dello stato edenico, e allo stesso tempo tutta tesa verso un compimento che Dante ha cominciato a esperire su questa terra nell'incontro con Beatrice, e che attende di compiersi nell'aldilà. Una natura non compiuta, ma sicuramente *integra e buona*, caratterizzava Adamo ed Eva, secondo un pensiero vicino maggiormente alla teologia francescana; una situazione simile, ma

²⁸⁹ C.S. Singleton, *Justice in Eden*, cit., pp. 3-14

²⁹⁰ Cfr. M. Serafini, *Una 'rilettura' del Cur Deus Homo in prospettiva cristocentrica*, cit.

essenzialmente nuova, è donata all'uomo caduto che ha conosciuto l'Incarnazione e tramite il Battesimo ha potuto immergersi nella dinamica salvifica che da essa sgorga. Così, liberato dal debito della *iustitia originalis*, l'essere umano è immesso nello stato gratuito per mezzo dell'opera del Cristo Incarnato, avvenuta una volta nel tempo (ed esemplata nel gesto archetipico del grifone che attacca il carro della Chiesa alla pianta dell'Eden, facendola fruttificare di nuovo) e che si ripete nella vita di ogni uomo: questo, per Dante, è avvenuto nell'incontro con Beatrice, e si è compiuto nel privilegio del viaggio e della scrittura del poema.

Dante, nella sua opera, costruisce un'architettura nella quale il ruolo motivo è in tutto e per tutto la grazia divina, raggiungendo così l'obiettivo di evitare la caduta in una concezione di tipo pelagiano o semi-pelagiano, e preservando l'assoluta gratuità e insondabilità del disegno divino di salvezza. Una morale umana che si concepisca autonoma, o che provi a intraprendere un percorso di restaurazione (anche intellettuale) naturale prescindendo dall'intervento in senso stretto della grazia, non è concepibile nella *Commedia*. Allo stesso tempo, innestandosi su una linea "affettiva" e volontaristica che da Bernardo e Anselmo, confluisce in parte in Pietro Lombardo, ma soprattutto nei commenti francescani alle *Sententiae* e si nutre anche dell'esperienza dei vittorini (arrivando fino, abbiamo visto, alla speculazione di maestri come Pietro Aureolo), Dante riesce nell'intento di conferire alla libertà della volontà un ruolo fondamentale sia come punto d'innesto del processo soteriologico prestabilito dalla grazia divina, la quale quasi si arresta di fronte al campo d'azione della libertà, sia come veicolo conoscitivo del mistero divino, il quale richiede più che un'indagine puramente intellettuale (destinata a rimanere sempre in scacco) una dinamica di intima conformazione ad esso.

Così, la predestinazione divina, che nella sua insondabilità non ha escluso dalla salvezza nemmeno i pagani antichi (per quanto secondo vie misteriose e certamente più ardue rispetto a coloro che sono vissuti dopo la venuta di Cristo), conferisce *ab aeterno* più o meno grazia agli uomini, senza svelare le sue ragioni ma senza uscire dal campo della giustizia, se giustizia per l'uomo è l'essere *consonante* alla volontà di Dio, come spiega Piccarda al pellegrino Dante:

«E 'n la sua *volontade* è nostra pace:
ell'è quel mare al qual tutto si move
ciò ch'ella cria o che natura face».

Allo stesso tempo, la predestinazione divina necessità dell'accoglimento della grazia da parte del libero arbitrio umano, per condurlo verso il suo compimento e la sua vera *libertate*.

Quello che si spera, con questo lavoro, è di essere riusciti a offrire una ricostruzione del panorama intellettuale coevo a Dante, in modo da intuire meglio le possibili strade intraprese da Dante nella sua originale elaborazione, e da fondare teologicamente affermazioni come quelle appena esposte. Gli spunti critici che il primo capitolo ha offerto mi sembra aprano alcune ulteriori possibilità di studio in merito al rapporto fra Dante, Pietro Lombardo e il secolare commento alle *Sententiae*, un ambito non solo sede di insegnamento teologico ma vera e propria fucina di elaborazione dottrinale: intendo dire la natura delle anime nell'aldilà prima del Giudizio universale e dopo, le caratteristiche dei corpi e delle pene subite o della beatitudine goduta; ma soprattutto il grande campo dell'angelologia, riguardante le diverse concezioni del tempo (umano, beato, angelico e divino) che Dante mette in scena nella sua opera, l'ipotesi di creazione angelica che si offre nella *Commedia*, gli influssi angelici sulle creature terrestri e il tipo di beatitudine di cui godono gli angeli rispetto alle anime beate.

Di seguito, l'elenco delle distinzioni delle *Sententiae* impiegate (fra testo originale e commenti, per i quali si rimanda alle note e alla bibliografia) per l'interpretazione dei passi danteschi:

CAP. 2	CAP. 3
<ul style="list-style-type: none">- II, d. XVII (luogo e natura dell'Eden)- II, dd. XXII e XXIV (condizione dell'uomo precedente alla caduta)- II, d. XXVII (virtù infuse e acquisite)- II, dd. XXIX-XXX-XXXI-XXXII (la <i>institia originalis</i>; origine, natura e conseguenze del peccato originale, e suo rapporto con la natura umana)- III, dd. XVIII e XX (essenza e modalità dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo)	<ul style="list-style-type: none">- I, d. VI (essenza della predestinazione)- I, d. XXXVIII (la prescienza di Dio)- I, d. XLI (<i>predestinatio e reprobatio</i>)- II, d. XXIV-XXV (natura del libero arbitrio)- II, d. XXVII-XXVIII (Rapporto fra grazia e libero arbitrio)- II, d. XXX (sulla condizione della natura umana dopo il peccato)- II, d. XXXVIII (sull'interazione ragione-volontà)- III, d. XXV-XXVI (la necessità della fede per gli esclusi dalla Rivelazione; la natura della speranza)- III, d. XXXII (le virtù cardinali, acquisite e infuse)

BIBLIOGRAFIA

Tavola delle abbreviazioni:

CCD = *Censimento dei commenti danteschi. 2. I commenti di tradizione a stampa (dal 1477 al 2000) e altri di tradizione manoscritta posteriori al 1480*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2014

ED = *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970-1984

EspDant = *Esperimenti danteschi*, Genova-Milano, Marietti 1820 - **2008**: *Inferno*, a cura di S. Invernizzi, 2009; **2009**: *Purgatorio*, a cura di B. Quadrio, 2010; **2010**: *Paradiso*, a cura di T. Montorfano, 2010.

LDR = *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2013-2015 - 1: *Inferno*; 2: *Purgatorio*; 3: *Paradiso*

MiscLomb = *Miscellanea Lombardiana*, a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, Novara, Istituto geografico DeAgostini, 1957

FONTI PRIMARIE

Agostino, *De Genesi ad litteram*, PL 34, coll. 245-486

Alighieri D., *Le opere minori di Dante Alighieri*, vol. 1, *Vita nuova; De vulgari eloquentia; Rime; Ecloghe*, a cura di G. Bàrberi-Squarotti et alii, [De vulgari eloquentia] a cura di S. Cecchin, Torino, UTET, 1983

———, *Le opere minori di Dante Alighieri*, vol. 2, *Il Convivio; Epistole; Monarchia e Questio de aqua et terra*, [Il Convivio] a cura di F. Chiappelli ed E. Fenzi; [Epistole] a cura di A. Jacomuzzi; [Monarchia e Questio de aqua et terra] a cura di P. Gaia, Torino, UTET, 1986

———, *Divina Commedia*, (a cura di) Chiavacci Leonardi A. M., Bologna, Zanichelli, 1999-2001

———, *De vulgari eloquentia. Nuova edizione commentata delle opere di Dante. Volume III*, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, Roma, Salerno, 2012

———, *Monarchia. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante. Volume IV*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Roma, Salerno, 2013, pp. 317-389

———, *Opere. Vol. 2: Convivio; Monarchia; Epistole; Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori-I Meridiani, 2014

———, *Vita nuova; le Rime della Vita nuova e altre rime del tempo della Vita nuova*, a cura di D. Pirovano e M. Grimaldi, introduzione di E. Malato, Roma, Salerno, 2015

Anselmo di Canterbury, *De conceptu virginali et originale peccatum*, PL 158, coll. 431-468

Boezio Anicio Manlio Torquato Severino, *De consolatione philosophiae*, V VI, edizione a cura di C. Moreschini, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1994

———, *In librum Aristotelis De Interpretatione*, PL 64, coll. 393-638

Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, ad claras aquas Quaracchi prope Florentiam, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882

Egidio Romano, *In tertium librum sententiarum*, Frankfurt, Minerva G.M.B.H., 1968 (rist. anastatica ed. Zannetti 1623)

Riccardo di Mediavilla, *Clarissimi theologi magistri Ricardi de Media Villa super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae. Ristampa Anastatica*, Frankfurt, Minerva, 1963 (Rist. facs. dell'edizione Brixiae, apud Vincentium Sabbium, 1591)

Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (con testo integrale di Pietro Lombardo)*, Bologna, ESD, 2001-2002

COMMENTI DANTESCHI ALLA COMMEDIA

Commento alla Divina Commedia d'anonimo fiorentino del secolo XIV, ora per la prima volta stampato, a cura di P. Fanfani, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1866-1874

Alighieri P., *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium. Nunc primum in lucem editum consilio et sumtibus G. J. Bar. Vernon*, a cura di V. Nannucci, Firenze, Angelum Garinei, 1845

———, *Il «Commentarium» nelle redazioni asburnamiana e ottoboniana*, a cura di Della Vedova e M.T. Silvotti, Firenze, Olschki, 1978

Boccaccio G., *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Milano, Mondadori, 1994

Buti F., *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri*, Pisa, F.lli Nistri, 1860

Daniello B., *L'esposizione di Bernardino Daniello da Lucca sopra la Comedia di Dante*, ed. by R. Hollander & J. Schnapp, Hanover and London, University Press of New England, 1989

Lana Iacomo, *Commento alla 'Commedia'*, a cura di M. Volpi, Roma, Salerno, 2009

Lombardi B., *La 'Divina Commedia' di Dante Alighieri novamente corretta spiegata e difesa da F.B.L.M.C.* [fra Baldassarre Lombardi minore conventuale], Roma, Fulgoni, 1791[-1792]

Ottimo commento alla 'Commedia', a cura di G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto, t. III, Roma, Salerno, 2018

Rossetti G., *Commento analitico al "Purgatorio" di Dante Alighieri*, a cura di Giannantonio P., Firenze, Olschki, 1957

Scartazzini G.A., *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Riveduta nel testo e commentata da G.A. Scartazzini*, Leipzig, Brockhaus, 1874-1890

Scartazzini G.A. – Vandelli G., *La Divina Commedia. Testo critico della Societa dantesca italiana riveduto, col commento scartazziniano*, rifatto da G. Vandelli, Milano, Hoepli, 1929 (9° ed.)

Steiner C., *La Divina Commedia*, Milano-Torino, Paravia, 1921, 3 voll.

Trucchi E., *Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri*, Milano, Tip. Toffaloni, 1936

FONTI SECONDARIE

STUDI CRITICI SU DANTE

Acquaro Graziosi M. T., *“Spene...è uno attender certo de la gloria futura...”* (Par., *canto XXIV*), in *“L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”*, xxxvii, n.s., 6, 1996, pp. 7-17

Allan M., *Does Dante Hope for Virgil’s Salvation?*, in *“MLN”*, 104, 1989, 1, pp. 193-205

———, *Much virtue in Ma: Paradiso XIX, 106, and St. Thomas’s Sed contra*, in *“Dante Studies”*, CXI, 1993, pp. 195-211

Alvino G., *La seconda redazione del Comentum di Pietro Alighieri alla Commedia. Studio ed edizione critica*, Tesi di dottorato in Letterature e culture classiche e moderne, Tutor prof. Berisso M., Università degli Studi di Genova, 2018

Ardissino E., *L’umana “Commedia” di Dante*, Ravenna, Longo, 2016

Ariani M., *Mistica degli affetti e intelletto d’amore. Per una ridefinizione del canto XXIV del Paradiso*, in *“Rivista di studi danteschi”*, IX, 2009, pp. 29-55

———, *La luce nel “Paradiso”*, in *“Filologia e Critica”*, 34, 2009, 1, pp. 3-41

———, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne, 2010

———, *Canto XXVIII. L’iniziazione alla sapienza edenica*, in *LDR 2*, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII.*, pp. 829-866

Armour P., *Dante’s Griffin And The History of The World. A Study of The Early Paradise [Purgatorio, cantos XXIX-XXXIII]*, Oxford, Clarendon Press, 1989

Artale E., *La liberalità in Dante*, in *Studi per Umberto Carpi*, a cura di M. Santagata e A. Stussi, Pisa, ETS, 2000, pp. 69-97

Atturo V., *Genesi e articolazioni dell'ad-miratio dantesca*, in "Critica del testo", XIII, 2010, pp. 59-107

Auerbach E., *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, ed. 2008 (1° ed. 1963)

Aversano M., *Il canto XXXII del Purgatorio*, in Id., *La quinta ruota. Studi sulla Commedia*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1988, pp. 149-184

———, *San Bernardo e Dante. Teologia e poesia della conversione*, Salerno, Edisud, 1990

Azzetta L., *Note sul Comentum di Pietro Alighieri*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", 24, 2004, pp. 97-118

———, «Fervore aguto», «buon volere» e «giusto amor». *Lettura di Purgatorio XVIII*, in "Rivista di Studi Danteschi", 6, 2006, 2, pp. 241-279

———, *Canti XXXII-XXXIII. La geometria e il volto*, in *EspDant* 2010, pp. 311-350

———, *Andrea Lancia copista dell'Ottimo commento. Il ms. New York, Pierpont Morgan Library, M 676*, in "Rivista di Studi Danteschi", x, 2010, pp. 173-88

———, *Canto X. Politica e poesia tra le arche degli eretici*, in *LDR* 1, vol 1, *Canti I-XVII*, pp. 311-342

———, *Dante e la sua eredità a Ravenna nel Trecento*, a cura di Petoletti M., Ravenna, Longo, 2015

Barański Z., *Chiosar con altro testo. Leggere Dante nel Trecento*, Fiesole, Cadmo, 2001

———, *Sulla formazione intellettuale di Dante. Alcuni problemi di definizione*, in "Studi e problemi di critica testuale", XL. *Dante. Per Emilio Pasquini*, 2015, pp. 31-54

Barberi-Squarotti G., *Nel Paradiso terrestre: l'allegoria*, in Id., *L'ombra di Argo*, Torino, Genesi, 1986, pp. 191-213

Barolini T., *I problemi del "Paradiso": mimesi del tempo e paradosso del più e meno*, in Id., *La "Commedia" Senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 232-268

———, *Il miglior fabbro. Dante e i poeti della Commedia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993

Bartoli V., *Dante e la «pietosa» (VN 24-27): le tre fasi della concupiscenza secondo Pietro Lombardo*, in "Studi Danteschi", LXXV, 2010, pp. 205-213

Battaglia Ricci L., *Canto XXVII. «Quali si stanno ruminando manse / le capre [...]»*, in LDR 2, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 801-828

Bausi F., *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto XII del Paradiso*, Firenze, Olschki, 2009.

Bellomo S., *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 354-374

Bertin E., *Canto XXXII. Dalla Genesi all'Apocalisse*, in LDR 2, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 950-985

Blasucci L., *La dimensione del tempo nel Purgatorio*, in *La letteratura italiana per saggi storicamente disposti. I. Le Origini, il Duecento e il Trecento*, a cura di Caretti L. e Luti G., Milano, Mursia, 1972, pp. 283-288 [ed. orig. 1967]

Bocchia P., *Carlo Steiner*, in CCD, pp. 415-417

Borsellino N., *Notizie dell'Eden (Paradiso XXVI)*, in "Lettere Italiane", 41, 1989, 3, pp. 321-333

Botterill S., *Doctrine, Doubt and Certainty: Paradiso XXXII 40-84*, in «Italian Studies», 42, 1987, pp. 20-36

———, *Life after Beatrice: Bernard of Clairvaux in "Paradiso" XXXI*, in "Texas Studies in Literature and Language", XXXII, 1990, 1, pp. 120-136 [vol. monografico dal titolo: *Beatrice dolce memoria, 1290-1990: essays on the Vita Nuova and the Beatrice-Dante relationship*]

———, *Dante and the mystical tradition. Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Bowden J. P., *An Analysis of Pietro Alighieri's Commentary on the Divine Comedy*, New York, s.n., 1951

Boyde B. e Russo V., *Dante e la scienza*, Ravenna, Longo, 1995

———, *Lo color del core. Visione, passione e ragione in Dante*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 219-242

Brown E. Jr., *Proserpina, Matelda, and the Pilgrim*, in "Dante Studies", LXXXIX, 1971, pp. 33-48

Calenda C., *L'ultimo bilancio. Canto XXXI*, in *LDR 2*, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 925-949

Camerino G. A., «né fu per fantasia già mai compreso...». *Il canto XIX del Paradiso*, in "Critica Letteraria", LXXXVI-LXXXVII, 1995, 1-2, pp. 207-222

Camozzi, *Il Veglio di Creta alla luce di Matelda: una lettura comparativa di Inferno XIV e Purgatorio XXVIII*, in "The Italianist", XXIX, 2009, 1, pp. 3-49

Canfora L., *Il nobile castello*, in «*Per beneficio e Concordia di studio*». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*, Cittadella, Bertinocello, 2015, pp. 271-275

Carrai S., *Matelda, Proserpina e Flora*, in Id., *Dante e l'antico. L'emulazione dei classici nella «Commedia»*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 99-117

Cavallini G., *Canto XXX*, in *Lectura Dantis Neapolitana. Purgatorio*, a cura di Giannantonio P., Napoli, Loffredo, 1989, pp. 579-593

———, *Per una lettura del canto VII del Purgatorio (in riferimento alla figura di Virgilio)*, in Id., *Registri stilistici da Dante a Pirandello e altri del Novecento*, Genova, Termanini, 2009, pp. 13-23

Cherchi P., *Il disdegno per Guido: una proposta*, in “L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, XI, 1969, pp. 73-78

———, *«Da me stesso non vegno» (Inf. X, 61)*, in “Rassegna europea di letteratura italiana”, XVIII, 2001, pp. 103-106

Chiampi J. T., *The Role of Freely Bestowed Grace in Dante’s Journey of Legitimation*, in “Rivista di studi italiani”, XVII, 1999, 1, pp. 89-111

Chiari A., *Il preludio dell’Inferno dantesco*, in Id., *Ancora con Dante*, Napoli, Liguori, 1977, pp. 11-37

———, *Dalla selva oscura al vestibolo dell’Inferno*, in Id., *Saggi danteschi e altri studi (1980-1990)*, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 5-25

Chiariglione M., *Gli angeli del «Cattivo coro»: If. III, 37-42*, in “Critica Letteraria”, 32, CXXIV, 2004, 3, pp. 555-578

Chiavacci Leonardi A. M., *Le tre donne benedette (Inferno II)*, in *Realtà e simbolo della donna nella Commedia*, a cura di Sabbatino P., Pompei, Bibl. L. Pepe, 1987, pp. 59-83

———, *La salvezza degli infedeli. Il canto XX del Paradiso*, in «Regnum celorum violenza pate». *Dante e la salvezza dell’umanità*, a cura di Cannavò G., Montella (Avellino), Accademia Vivarium Novum, 2002, pp. 193-203

Ciavorella G., *Purgatorio XVIII: Matelda*, in “Critica Letteraria”, 39, 2011, 1, pp. 3-37

Cicchella A., *Giovanni Fallani*, in *CCD*, pp. 592-598

Ciccuto M., *Origini poetiche e figurative di una leggenda dantesca: Matelda nell’Eden*, in *Dante und die Bildenden Künste*, a cura di Terzoli M. A. e Schütze S., Berlin - Boston, De Gruyter, 2016, pp. 49-79

Ciotti A., *Dante e Pietro Lombardo nell'esegesi trecentesca della Commedia*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", VII, 1966, pp. 74-97

Ciotti A. – Consoli D., *grazia*, in *ED*

Colish M.L., *The virtuous Pagan: Dante and the Christian Tradition*, cap. XVII di Ead., *The Fathers and beyond. Church Fathers between Ancient and Medieval thought*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008, pp. 1-40

Colombo M., *Dai mistici a Dante. Il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987

Consoli D., *Il canto XXXII del Purgatorio*, in *Nuove letture dantesche tenute nella Casa di Dante in Roma*, Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 207-233

Corbett G., *Dante and Epicurus. A dualistic vision of secular and spiritual fulfillment*, London, Legenda, 2013

———, *The Christian Ethics of Dante's Purgatory*, in "Medium Aevum", LXXXIII, 2014, 2, pp. 265-286

Cornish A., *Telling time in Purgatory*, in *Sparks and seeds. Medieval literature and its afterlife*, a cura di Stewart D. E., Cornish A., Turnhout, Brepols, 2000, pp. 139-154

Corrado M., *Gradiente di autorialità negli antichi commenti danteschi: il caso dell'Ottimo. Proposte attributive e soluzioni editoriali*, in *La filologia dei testi d'autore*, a cura di S. Brambilla e M. Fiorilla, Firenze, Cesati, 2009, pp. 27-46

Corti M., *Scritti su Cavalcanti e Dante: la felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003 (1° ed. 1983)

Cristaldi S., «*Per dissimilia*». *Saggio sul Grifone dantesco*, in *Studi in onore di Giorgio Petrocchi*, num. mon. di "Atti e memorie dell'Accademia dell'Arcadia", s. 3^a, vol. IX, 1988-1989, 1, pp. 57-94

———, *Paesaggi tra realismo e allegorismo*, in *La poesia della natura nella Divina Commedia*, a cura di Ledda G., Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2009, pp. 35-91

Croce F., *I canti del cielo di Giove*, in *Miscellanea di studi danteschi. A cura dell'Istituto di Letteratura Italiana dell'Università di Genova*, Genova, Bozzi, 1966, pp. 183-229

D'Onofrio G., «*Vegno del loco ove tornar disio*». *Perfezione di natura e desiderio di Dio in Dante*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a cura di Palazzo A., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014, pp. 27-53

D'Agostino A., *Canto XXIX. Angeli e demoni: cosmogonia, tempo umano ed eternità*, LDR 3, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 854-893

Da Carbonara M., *Dante e Pier Lombardo (Sent. lib. 4., distt. 43-49)*, Città di Castello, Lapi, 1897

Davis C. T., *Education in Dante's Florence*, in "Speculum", 40, 1965, 3, pp. 415-435, poi in trad. it. in: Davis C. T., *L'Italia di Dante*, trad. di Librandi R., Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 135-166

De Medici G., *Le fonti dell'Ottimo commento alla Divina Commedia*, in "Italia Medioevale e Umanistica", XXVI, 1983, pp. 71-123

Del Popolo C., *Matelda*, in "Lecture classensi", 8, Ravenna, Longo, 1979, pp. 121-134

Della Vedova R.—Silvotti M. T., *Inferno I nelle tre redazioni del «Commentarium» di Pietro Alighieri*, in *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante: dalla lettura profetica medievale agli odierni strumenti critici. Atti dei mesi danteschi 1969-1971*, Firenze, Olschki, 1972, pp. 43-93

Delumeau J., *Le paradis terrestre se trouvait-il à l'Équateur?*, in "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 135, 1991, 1, pp. 135-144

Di Fonzo C., «*La dolce donna dietro a lor mi pinse con un sol cenno su per quella scala*», in "Studi Danteschi", LXIII, 1991, pp. 141-175

Di Gregorio F., *Il canto XXV del Paradiso o della dialettica cielo-terra-cielo*, in «Critica Letteraria», 20, LXXVII, 1992, 4, pp. 627-653

Doglio M. L., *L'«ufficio di dottore»*. *Institutio ed exempla nel canto XXXII del Paradiso*, in “Giornale storico della letteratura italiana”, 106, 1989, 535, pp. 321-339

Dronke P., *Dante's Earthly Paradise: Towards An Interpretation of Purgatorio XXVIII*, in “Romanische Forschungen”, 82, 1970, 4, pp. 467-487

———, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, Il Mulino, 1990

Fallani G., *Poesia e teologia nella Divina Commedia*, II, Milano, Marzorati, 1961

Falzone P., *Il Convivio di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di Casagrande C. e Fioravanti G., Bologna, Il Mulino, 2016

Fenzi E., *Una proposta per Paradiso VII, 145-8*, in *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti. Atti del Convegno internazionale (Università Ca' Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017)*, a cura di Lombardo L., Parisi D. e Pegoretti A., Venezia, Edizioni Ca' Foscari, Digital Publishing, 2018, pp. 139-160

Ferretti Cuomo L., *Anatomia di un'immagine: Inferno II 127-132. Saggio di lessicologia e di semantica strutturale*, New York, Lang, 1994

Fiatarone J.J., *From “selva oscura” to “divina foresta”: liturgical song as path to Paradise in Dante's “Commedia”*, in “Dissertation Abstracts International”, XLVIII, 1987, 5, pp. 1199

Fioravanti G., *Desiderio e limite della conoscenza in Dante*, in *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di L. Bianchi, C. Crisciani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 7-20

———, *A natural desire can be fulfilled in a purely natural manner: the heresy of Dante*, in *Dante and heterodoxy. The temptations of 13th Century radical thought*, a cura di M. L. Ardizzone, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 35-46

Forti F., *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977

Fosca N., “*Superinfusa gratia Dei*” (Par. 15.28-29), online all’indirizzo <https://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/fosca052514.html>

———, *Dante e Beatrice nell’Eden*, in “L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, n.s., 33, 2009, pp. 45-63

———, *Il canto XX del Paradiso. Giustizia e predestinazione*, in “Studi Danteschi”, LXXIX, 2014, pp. 209-266

Foster K., *The Two Dantes and Other Studies*, London, Darton Longman and Todd, 1977

Frattini A., *Il canto XX del «Paradiso»*, in *Paradiso. Letture degli anni 1979-’81 tenute nella Casa di Dante in Roma*, a cura di Zennaro S., Roma, Bonacci, 1989, pp. 527-552

Freccero J., *Dante’s Firm Foot and The Journey Without a Guide*, “The Harvard Theological Review”, 52, 1959, 4, pp. 245-281

Gagliardi A., *Ulisse e Sigieri di Brabante. Ricerche su Dante*, Catanzaro, Pullano, 1992

Gardner E.G., *Dante and the mystics: a study of the mystical aspect of the Divina Comedia and its relations with some of its medieval sources*, New York, Octagon Books, 1913

Getto G., *Il canto XXVI del Paradiso (Lectura Dantis Scaligera)*, Firenze, Le Monnier, 1966

Ghisalberti A., *Le radici filosofiche e teologiche del Paradiso*, in *Il trittico di Cacciagnida. Lectura Dantis Scaligera 2008-2009*, a cura di E. Sandal, Roma-Padova, Antenore, 2011, pp. 169-186

Gigante C., *Paradiso VII. Teologia della creazione e della redenzione*, in LDR 3, vol. 1, *Canti I-XVII*, pp. 200-227

Giglio R., *Il prologo alla Divina Commedia*, in Id., *Autore e lettori. Letture della Commedia e saggi sugli interpreti di Dante*, Massa Lubrense (NA), Il sorriso di Erasmo - Edizioni Lubrensi, 1990, pp. 65-104

Gilson E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 198, cit. in F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla «Commedia»: il canto IV dell'«Inferno»*, in “Studi Danteschi”, XLII, 1965, pp. 29-206

Gilson S. A., *Appunti metodologici su teologia e scolastica nel Paradiso*, in *Le teologie di Dante*, a cura di Ledda G., Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015, pp. 99-115

Grimaldi E., *Il canto XXX del Purgatorio*, in *Gli ultimi canti del Purgatorio*, a cura di F. Dainotti, cit., pp. 173-196

Guglielminetti M., “*Osanna Sabaòth*” (Paradiso VII), in *Voce di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, Zamorani, pp. 441-454

Indizio G., *Pietro Alighieri autore del «Comentum» e fonte minore per la vita di Dante*, in Id., *Problemi di biografia dantesca*, presentazione di Marco Santagata, Ravenna, Longo, 2014, pp. 353-401

Inglese G., *Il destino dei non credenti. Lettura di Paradiso XIX*, in “La Cultura. Rivista trimestrale di filosofia letteratura e storia”, 42, 2004, 2, pp. 315-329

Kirkham V., *Purgatorio XXVIII*, in *Dante's “Divine Comedy”. Introductory readings. II. Purgatorio*, a cura di T. Wlassics, Charlottesville, University of Virginia Press, 1993, pp. 411-432

Landoni E., *Dante, Anselmo e il concetto di espiazione*, in “Testo. Studi di teoria e storia della letteratura e della critica”, XXXIX, 75, 2018, pp. 9-28

Le Goff J., *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1982

Ledda G., *La guerra della lingua*, Ravenna, Longo, 2002

———, *Esilio, penitenza, resurrezione. Purgatorio VII-VIII-IX*, in *EspDant* 2009, pp. 71-103

Leo U., *Dante's Way Through Earthly Paradise*, in “Italice”, 24, 1947, 4, pp. 277-303

Livi F., *De la purification au Paradis Terrestre. Regards sur le "Purgatoire" de Dante*, in *De Florence à Venise. Études en l'honneur de Christian Bec*, a cura di F. Livi e C. Ossola, Paris, PUPS - Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 41-62

Lombardo L., *Boezio in Dante. La "Consolatio philosophiae" nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013

López Cortezo C., *Le promesse della filosofia. Analisi del proemio della Commedia*, in "Tenzione. Revista de la Asociación Complutense de Dantología", IV, 2003, pp. 115-166

Maldina N., *L'"ars orandi" di Dante e lo "status" teologico delle anime del "Purgatorio"*, in "Italianistica. Rivista di letteratura italiana", 44, 2015, 2, pp. 115-129 [vol. monografico dal titolo: *Nel suo profondo. Miscellanea di studi danteschi (1265-2015)*, a cura di Casadei A., Ciccuto M., Masi G., con la collaborazione di Campeggiani I.]

Marchesi S., *Libertà va cercando: una lettura stratigrafica*, online all'indirizzo <https://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/marchesi041616.html>

Marenbon J., *Virtuous pagans, hopeless desire and unjust justice*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy Volume 1*, a cura di Corbett G. e Webb H., Cambridge, Open Book Publishers, 2015, pp. 77-95

Marietti M., *Guida a Beatrice*, in Ead., *L'umana famiglia. Studi sul "Paradiso"*, Roma, Aracne, 2011, pp. 33-52

Marshall W. W., *Dante and The Doctrine of Original Sin. A Theological Gloss on Purgatorio XVI, 80-105 and Paradiso XXVII, 121-141*, in "Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri", 2006, pp. 21-40

Martinelli B., *La fede in Cristo. Dante e il problema della salvezza (Paradiso XIX)*, in in Id., *Dante. L'altro viaggio*, Pisa, Giardini, 2007, pp. 289-319

———, *«L'Imago al cerchio, e come vi s'indova» (Par. XXXIII 138)*, in "La Parola del testo", XIV [ma XV], 2011, 1-2, pp. 49-81

Martinez R.L., *Dante and the Two Canons: Statius in Virgil's Footsteps [Purgatorio 21-30]*, in "Comparative Literature Studies", 32, 1995, 2, pp. 151-175

Marucci V., *Niccolò Tommaseo*, in *CCD*, pp. 168-169

Masciandaro F., *Dante as Dramatist. The Myth of the Earthly Paradise and Tragic Vision in the Divine Comedy*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1991

Maslanka-Soro M., *Il «disio» dei filosofi antichi, la sapienza umana e il mistero della redenzione nel canto di Manfredi*, in *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario*, a cura di É. Vigh, Roma, Aracne - Accademia d'Ungheria in Roma - Istituto Storico «Fraknói», 2011, pp. 61-71

Mazzacurati G., *Purgatorio XXXII. Natura e storia*, in Id., *L'albero dell'Eden. Dante tra mito e storia*, a cura di Jossa S., Roma, Salerno, 2007, pp. 5-19

Mazzucchi A., *Canti I-II. Percorsi dell'interpretazione*, in *EspDant* 2008, pp. 3-22

Mercuri R., *Il canto II dell'Inferno*, in "L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca", XXXIX, n.s., 11, 1998, pp. 7-22

———, *Il canto XXXII del Purgatorio*, in *Regnum celorum violenza pate. Dante e la salvezza dell'umanità*, a cura di Cannavò G., Montella, Accademia Vivarium Novum, 2002, pp. 147-168

Migliorini Fissi R., *La nozione di «deificatio» nel Paradiso*, in "Lecture classensi", vol. 9/10, Ravenna, Longo, 1982, pp. 39-72

———, *L'incontro di Dante con Matelda, la "bella donna" del Paradiso Terrestre*, in "Lecture classensi", 35-36, 2007, pp. 105-128

Mocan M., *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella "Commedia" di Dante*, Firenze, Olschki, 2012

Moevs C., *Pramus at the Mulberry Tree. De-petrifying Dante's Tinted Mind*, in *Imagining Heaven in the Middle-Ages. A Book of Essays*, ed. by Emerson J. S. and Feiss H., New York-London, Garland, 2000, pp. 211-244

Montuori F., *Canto XVII. Le parole dell'esilio tra l'eterno e il tempo*, in *LDR 3*, vol. 1, *Canti I-XVII*, pp. 491-530

Moore E., *The Geography of Dante*, in Id., *Studies in Dante. Third series: miscellaneous essays*, Oxford, Clarendon Press, 1903, rist.1968, pp. 109-143

Mori A., *La geografia nell'opera di Dante*, in *Volume I degli atti dell'VIII Congresso Geografico Italiano. Firenze, 29 marzo – 6 aprile 1921*, Firenze, Istituto di Edizioni Artistiche Fratelli Alinari, 1922, pp. 272-229

Muresu G., *Le «vie» della Redenzione (Paradiso VII)*, in “Rassegna di letteratura italiana”, s. 8^a, 98, 1994, 1-2, pp. 5-19

———, *Una questione dantesca: le quattro stelle (Purgatorio I 22-27)*, in “Rassegna della letteratura italiana”, s. 9^a, 108, 2004, 2, pp. 381-400

Nardi B., *Chi e che cosa è Matelda*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 273-284

———, *La «Donatio Constantini» e Dante*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 107-159

———, *Dal “Convivio” alla “Commedia” (Sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960

———, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 239-305

———, *Il mito dell'Eden*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 347-374 (nell'ed. del 1967 alle pp. 311-340)

Nasti P., *Favole d'amore e saver profondo. La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007

Natali G., *Il Paradiso terrestre e la sua custode*, in "Sycolorum Gymnasium. Rassegna della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Catania", n.s., VIII, 1955, 1, pp. 197-210

Newman B., *The Seven-Storey Mountain: Mechthild of Hackeborn and Dante's Matelda*, in "Dante Studies", CXXXVI, 2018, pp. 62-92

Oliva G., *Lo spettacolo dell'Eden (Il canto XXXII del «Purgatorio»)*, in "Critica letteraria", VII, 1979, 3, pp. 419-446

Padoan G., *Rifeo*, in *ED*

Panella E. O.P., "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri). Lectio, disputatio e predicatio, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a cura di Amerini F., Firenze, Zella, 2008, pp. 115-131

Parodi E. G., *Recensione a G. Surra, Studi su Dante. 1. La Conoscenza del futuro e del presente nei dannati danteschi*, in "Bullettino della Societa Dantesca Italiana", n.s., XIX, 1912, pp. 169-183

Pasquazi S., *L'aquila del cielo di Giove*, in Id., *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 321-337

Pasquini E., *Il canto XXVIII del Purgatorio*, in *Gli ultimi canti del Purgatorio*, a cura di Dainotti F., Roma, Bulzoni, 2010, pp. 121-133

Pecoraro P., *Le stelle di Dante. Saggio d'interpretazione di riferimenti astronomici e cosmografici della Divina Commedia*, Roma, Bulzoni, 1987

Pegoretti A., *Dal «lito deserto» al giardino. La costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, Bologna, Bononia University Press, 2007, pp. 101-134

———, *Filosofanti*, in "Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio", 2, 2015, pp. 11-70

———, «Nelle scuole delli religiosi»: materiali per Santa Croce nell'età di Dante, in “L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, LVIII, n.s., 50, 2017, pp. 5-55

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

Picone M., “*Iacob dilexi...*”: Dante, Cavalcanti e la predestinazione, in “L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, 47, n.s., XXVII, 2006, pp. 5-23

———, *Canto XX*, in *Lectura Dantis Turicensis. Vol 3. Paradiso*, a cura di Güntert G. e Picone M., pp. 307-324

Petrobono L., *Il canto XIX del «Paradiso»*. *Lectura Dantis*, Firenze, Sansoni, 1901

Pisanti T., *Matelda e la poesia del Purgatorio*, in Id., «L'un lito e l'altro». *Circolazione dantesca e altri saggi*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 137-146

Porcelli B., *Progressione e simmetria nella sequenza di Purg. XXVIII-XXXIII*, in “Studi e Problemi di Critica Testuale”, xxxv, 1987, pp. 141-155

Porro P., “*Dentro dai fuochi son li spirti*”. *Dante, il fuoco infernale e l'escatologia scolastica, in Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di Lenzi M., Musatti C. A., Valente L., Roma, Viella, 2013, pp. 229-262

———, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in LDR 2, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 523-560

———, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'aquila e la teodicea dantesca*, in LDR 3, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 558-593

———, “*O predestinazion, quanto remota è la radice tua*”. *Il canto XX del Paradiso*, in *Lectura Dantis Lupiensis*, vol. 4-2015, a cura di Marucci V. e Puccetti V. L., Ravenna, Longo, 2016, pp. 91-114

Priest B., «*Io ritornai da la santissima onda / rifatto sì come piante novelle*» (Purg. XXXIII, 142-143): *il tema della morte e della rinascita nel Purgatorio*, in *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, a cura di Ledda G. e Zanini F., Bologna, Aspasia, 2015, pp. 199-213

Punzi A., *Rimario della Commedia*, Roma, Bagatto, 2001

Raffa G. P., *From Two's to Three's in Inferno II*, in "Lectura Dantis", X, 1992, pp. 91-108

Rati G., *Il canto VII del Paradiso*, in *I primi undici canti del Paradiso*, a cura di Mellone A., Roma, Bulzoni, 1992, pp. 131-153

Rizzo G., *Dante And The Virtuous Pagans*, in *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth (1265-1965)*, a cura di W. De Sua e G. Rizzo, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1965, pp. 115-139

Rocca L., *Di alcuni commenti della Divina Commedia composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante*, Firenze, Sansoni, 1891, e P. Ginori Conti, *Vita ed opere di Pietro di Dante Alighieri con documenti inediti*, Firenze, Fondazione Ginori Conti, 1939

Rossini A., *Il libro della "Sapienza di Salomone", i "Proverbi" e la ricezione dantesca: un crocevia di testi*, in Id., *Il Dante sapienziale. Dionigi e la bellezza di Beatrice*, Pisa - Roma, Fabrizio Serra, 2009, pp. 43-57

Russo V., *Paradiso XIX: similis fictio numquam facta fuit per aliquem poetam*, in "Dante Studies", CI, 1983, pp. 87-110

Ryan C., *Grace, merit and buona volontade*, in "Italian Studies", xxxv, 1980, pp. 6-11

———, «*Natura dividitur contra gratiam*»: *concetti diversi della natura in Dante e nella cultura filosofico-teologica medievale*, in *Dante e la scienza*, a cura di Boyde P. e Russo V., Ravenna, Longo, 1995, pp. 363-373

———, *Paradiso VII: marking the difference between Dante and Anselm*, in *Dante and the Middle Ages. Literary and historical essays*, a cura di Barnes J, C. Ó Cuilleanáin, Dublin, Foundation for Italian Studies - Irish Academic Press, 1995, pp. 117-137

———, *Morality and merit* in Id., *Dante and Aquinas. A Study of Nature and Grace in the Comedy*, London, UCL Arts & Humanities Publications, 2015, pp. 5-37

Sacsonaghi C., *Ernesto Trucchi*, in *CCD*, pp. 498-500

Santagata M., *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2011

Santi F., *La natura dal punto di vista di Matelda (Purg. XXVIII)*, in *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 137-155

Sapegno N., *Storia letteraria d'Italia. Il Trecento*, Milano, Vallardi, 1938

Sarteschi S., *Per una lettura di Paradiso VII*, in “Rassegna europea di letteratura italiana”, 32, 2008, pp. 99-110

Sasso G., *Matelda nel suo contesto. Considerazioni e ipotesi*, in “La Cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia», 50, 2012, 3, pp. 363-442

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

Scafi A., *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Mondadori, 2007

———, *Onesto riso e dolce gioco: Dante, l'Eden e la cartografia medievale*, in “Lecture Classensi”, 35-36, 2007, pp. 59-82

Schildgen B. D., *Dante's utopian political vision, the Roman Empire, and the salvation of pagans*, in “Annali d'Italianistica”, XIX, 2001, pp. 51-69

Sciuto I., *Eternità e tempo in Dante*, in *Tempus, aevum, aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, a cura di Alliney G. e Cova L., Firenze, Olschki, 2000, pp. 1-20

———, *La presenza di Boezio nell'opera di Dante*, in *Verità nel tempo. Platonismo, cristianesimo e contemporaneità*, a cura di Campodonico A., Genova, Il Melangolo, 2004, pp. 103-116

Scorrano L., «Paradiso» XXXII. *La legge, la grazia*, in “L’Alighieri”, 37, n.s., VII, 1996, pp. 19-36

———, *Nel dolce frui (Il canto XIX del Paradiso)*, in *Una vita per la letteratura. A Mario Marti. Colleghi ed amici per i suoi cento anni*, a cura di Spedicato M. e Leone M., Lecce, Grifo, 2014, pp. 341-355

Segato M., *Dante e la salvezza degli antichi*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 1, 2012, pp. 49-80

Sensini M., *L’edizione commentata della Divina Commedia di G.A. Scartazzini: un modello nella tradizione dei commenti danteschi*, in “Quaderni grigionitaliani”, 81, 2012, pp. 40-63

Serianni L., *Canto XX. Il mistero della giustizia divina*, in *LDR 3*, vol. 2, *Canti XVIII-XXXIII*, pp. 594-615

Simonelli M., *Convivio*, in *ED*

Singleton C.S., *Justice in Eden*, in “Annual Reports of the Dante Society”, 68-72, 1954, pp. 3-33

———, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1978

Stanley Benfell V. III, *Dante, Peter John Olivi, and the Franciscan Apocalypse*, in *Dante and the Franciscans*, a cura di Casciani S., Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 9-50

Stroppa S., “*De his qui in fine poenitent*” (“Purgatorio” V), in “L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, n.s., 45, 2015, pp. 71-101

Took J., *Dante and the Modalities of Grace*, in Id., *Conversations with Kenelm*, London, Ubiquity Press, University College, 2014, pp. 81-104

Trottmann C., *Communion des saints et jugement dernier: dans les chants XIX-XX du Paradis*, in *Pour Dante: Dante et l’Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, a cura di Pinchard B. e Trottmann C., Paris, H. Champion, 2001, pp. 181-198

Valerio S., *Lingua, retorica e poetica nel canto XXVI del Paradiso*, in “L’Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca”, XLIV, n.s. 22, 2003, pp. 83-104

Valli L., *Il canto XIX del «Paradiso»* (1906) in Id., *La struttura morale dell’universo dantesco*, Roma, Ausonia, 1935, pp. 113-130

Vanni Rovighi S., *arbitrio* in ED

———, *Pietro Lombardo* in ED

Veglia M., *Per un’ardita umiltà. L’averroismo di Dante tra Guido Cavalcanti, Sigeri di Brabante e san Francesco d’Assisi*, in “Schede umanistiche”, n.s., 14, 2000, 1, pp. 67-106

Vettori A., *Matelda, ovvero l’armonia ritrovata*, in “Medioevo letterario d’Italia”, 3, 2006, pp. 61-76

Villa C., *Matelda/Matilde: in favore della gran contessa (Purg. XXVIII)*, in Ead., *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2009

Von Balthasar H.U., *Dante. Viaggio attraverso la lingua, la storia, il pensiero della Divina Commedia*, Brescia, Morcelliana, 1973

Wehle W., *Ritorno all’Eden. Sulla scienza della felicità nella Commedia*, in “L’Alighieri”, n.s., 22, 2003, pp. 27-67

Zambon F., *Canti XXV-XXVI. La scrittura d’amore*, in *EspDant* 2010, a cura di T. Montorfano, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 247-268

Zanchetta M., *Note sulla vulgata della prima redazione del Comentum di Pietro Alighieri alla Commedia*, in “Medioevo Letterario d’Italia. Rivista internazionale di filologia, linguistica e letteratura”, 10, 2013, pp. 123-154

Zanni R., *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in “Critica del testo”, XVII, 2014, 2, pp. 161-204

STUDI CRITICI SUL PENSIERO E LA CULTURA MEDIEVALE

Bejczy I., *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*, Leiden, Brill, 2011

Bertola E., *Libertà umana e predestinazione nel secolo IX. Godescalco d'Orbais, Rabano Mauro, Floro di Lione e Incmaro di Reims*, in “Archivio di filosofia”, 54, 1986, pp. 779-797

Biffi I., *Introduzione generale*, in Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (con testo integrale di Pietro Lombardo)*, Bologna, ESD, 2001-2002, pp. 5-87

Cinelli L., *L'ordine dei predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)*, in *L'ordine dei predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di Festa G. e Rainini M., Bari-Roma, Laterza, 2016, pp. 278-303

Colish M. L., *Peter Lombard*, Leiden, Brill, 1994, vol. 1, pp. 15-32

———, *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary to the Summa: Parisian Theology, 1130-1215*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993*, ed. par J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, 1994, pp. 9-29

Cova L., *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla. Vizjo ereditario e sessualità nell'antropologia teologica del XIII secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984

———, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014

Cristiani M., *Libertà e predestinazione da Agostino ad Anselmo d'Aosta*, in *Anselmo e la “nuova” Europa*, a cura di Cipollone G., Roma, Gregorian & Biblical Press, 2014, pp. 169-192

Cullen C., *Bonaventure on Nature Before Grace: A Historical Moment Reconsidered*, in “American Catholic Philosophical Quarterly”, 85, 2011, 1, pp. 161-176

Curtis S. L., *Peter Lombard: a Pioneer in Educational Method*, in *MiscLomb*, pp. 265-273

D'Onofrio G., *La poverella e il suo tesoro: Pietro Lombardo teologo*, in *Pietro Lombardo. Atti del 43mo Convegno storico internazionale. Todi, 8-10 ottobre 2006*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007, pp. 241-287

Davis C.T., *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, in "American Philological Society", 107 (1963), 5, pp. 399-414

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno (archetipi e ripetizione)*, Bologna, Borla, 1975

Evans G. R., *Theology: the vocabulary of teaching and research 1300-1600: words and concepts*, in *Vocabulary of teaching and research between Middle Ages and Renaissance: proceedings of the colloquium. London, Warburg Institute, 11-12 March 1994* ed. by Weijers O., Turnhout, Brepols, 1995, pp. 118-133

Faes de Mottoni B., *Bonaventura e la caduta degli angeli*, in *Doctor Seraphicus*, 38, 1991, pp. 97-113

Friedman R. L., *The Sentences Commentary, 1250-1320. General trends, the impact of the religious orders, and the test case of Predestination*, in *Mediaeval commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. I, Leiden, Brill, 2002, pp. 41-128

———, *Peter Lombard and the Development of the Sentences commentary in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in *Pietro Lombardo. Atti del 43mo Convegno storico internazionale*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007, pp. 459-478

Frioli D., *Gli inventari delle biblioteche degli ordini mendicanti*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV. Atti del 32mo Convegno internazionale, Assisi 7-9 settembre 2004)*, Spoleto, CISAM, 2005, pp. 310-357

Geenen G., *Les «Sentences» de Pierre Lombard dans la «Somme» de S. Thomas*, in *MiscLomb*, pp. 295-304

Gervais M., *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin (I)*, in "Laval théologique et philosophique", 30, 1974, 3, pp. 333-348

Ghisalberti A., *Auctoritas e inquisitio veritatis. Pietro Lombardo e l'evoluzione della teologia nel secolo XII*, in *Pietro Lombardo. Atti del 43mo Convegno storico internazionale. Todi, 8-10 ottobre 2006*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007, pp. 1-22

Gilson É., *La teologia mistica di san Bernardo*, Milano, Jaca Book, 1987

Goris H., *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom*, in *The Theology of Thomas Aquinas*, R. Van Nieuwenhove et al., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, p. 99-122

Halversons J., *Peter Aureol and the Re-emergence of Predestinarian Pluralism in Latin Theology, 1317-1344*, Ph.D. dissertation, University of Iowa, 1993

———, *Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late-Medieval Thought*, in "Speculum", 70, 1995, 1, pp. 1-26

———, *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to Late Medieval Thought*, Leiden, Brill, 1998

Hamesse J., *Reportatio et transmission de textes*, in *The editing of theological and philosophical texts*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986, pp. 11-34

Hocedez E., *Richard de Middleton: sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain-Paris, Spicilegium sacrum lovaniense Bureaux-Champion, 1925

Hoffmann T., *Peter Auriol on Free Choice and Free Judgment*, in "Vivarium", 53, 2015, 1, pp. 65-89

Jones K. E., *Bonaventure on Habitual Grace in Adam: A Change of Heart on Nature and Grace?*, in "Franciscan Studies", 76, 2018, pp. 39-66

Kent B., *Virtues of The Will. The Transformation of Ethics in The Late Thirteenth Century*, Washington, The Catholic University of America press, 1995

Kors J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas: les sources, la doctrine*, Kain, Revue des sciences philosophiques et theologiques, 1922

- Le Bras G., *Pierre Lombard, prince du droit canon*, in *MiscLomb*, pp. 245-252
- Lenzi M., *Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino*, in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a cura di Lenzi M., Musatti C. A., Valente L., Roma, Viella, 2013, pp. 151-172
- Lottin O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles. 3: Problèmes de morale. 2*, Louvain, Abbaye du Mont César; Gembloux, J. Duculot, 1949
- Luna C., *La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle Sentenze*, in "Medioevo", 18, 1992, pp. 275-326
- Maierù A., *University Training in Medieval Europe*, Leiden, Brill, 1994
- Manselli R., *Due biblioteche di "studia" minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV). Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 11-14 ottobre 1976*, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1978, pp. 355-371
- Marenbon J., *The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2015
- Marengo G., Prades López J., Scola A., *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano, Jaca Book, 2000
- McGrath A., *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of Justification. 1. From the beginnings to 1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 44-46
- Minnis A. J. – Scott A. B., *Medieval literary theory and criticism: c. 1100 – c. 1375. The commentary-tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1988
- Mulchahey M., *The Rôle of the Conventual Schola in Early Dominican Education*, in *Studio et studia. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 2001*, Spoleto, CISAM, 2002, pp. 117-150

Mussafia A., *Sulla leggenda del legno della croce: studio*, in “Rendiconti delle tornate della classe filos.-storica dell'imp. academia delle scienze”, 63, 1869, pp. 165-216

Ott L., *Pietro Lombardo: personalità e opera*, in *MiscLomb*, pp. 11-23

Panella E. O.P., *Per lo studio di Fra Remigio dei Girolami (+1319): “Contra falsos ecclesiae professores” cc. 5-37*, in “Memorie Domenicane” (vol. monografico), n.s., X, 1979

———, *I quodlibeti di Remigio dei Girolami*, in “Memorie domenicane”, 100, n.s., XIV, 1983 (volume monografico dal titolo: *Insegnamento e riforma nell'ordine domenicano*), pp. 1-149

——— O.P., *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in “Memorie Domenicane”, n.s., 102, XVI, 1985 (vol. monografico dal titolo: *Politica e vita religiosa a Firenze tra '300 e '500*), pp. 1-198

Pannenberg W., *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto: nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica*, Milano, Biblioteca francescana, 1994

Pasnau R., *Olivi on Human Freedom*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société: actes du Colloque de Narbonne (mars 1998)*, ed. par Boureau A. et Piron S., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, pp. 15-25

Piron S., *Franciscan quodlibeta In Southern Studies and At Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. by Schabel C., Leiden, Brill, 2006, pp. 403-438

Pomaro G., *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento*, in “Memorie domenicane”, 97, n.s., XI, 1980 (vol. monografico dal titolo: *Santa Maria Novella: un convento nella città. Studi e fonti*), pp. 325-470

Porro P., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven, University Press, 1996

———, *Predestinazione e merito: Agostino e la teologia medievale*, in *Il mistero del male e la libertà possibile*, Vol. 4, *Ripensare Agostino. Atti dell'VIII Seminario del Centro studi agostiniani di*

Perugia, a cura di Alici L., Piccolomini R., Pieretti A., Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 1997, pp. 249-278

———, *Trasformazioni medievali della libertà. 2. Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici, in Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori e E. Spinelli, Roma, Carocci, 2014, pp. 191-221.

———, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought. Studies in honour of Carlos Steel*, edited by d'Hoine P. and Van Riel G., Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 553-570

Potestà G. L., *Ordine ed eresia nella controversia sulla predestinazione*, in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale: Todi, 11-14 ottobre 1987*, Spoleto, CISAM, 1989, pp. 383-411

Putallaz F. X., *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1996

R. Martorelli Vico, *La dottrina della giustizia originale e del peccato originale nel trattato De peccato originali di Egidio Romano*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, 1, 1990, pp. 227-246

Rosato A., *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus*, in “Franciscan Studies”, 71, 2013, pp. 411-444

Schabel C., *Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: Scriptum in primum librum Sententiarum, Distinctions 38-39*, in “Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin”, 65, 1995, pp. 63-212

———, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000

———, *Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and Auriol on Divine Foreknowledge*, in “Speculum”, 81, 2006, 4, pp. 1092-1117

Serafini M., *Una 'rilettura' del Cur Deus Homo in prospettiva cristocentrica*, in *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale. Atti del XVIII Convegno internazionale di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM) (Cava de' Tirreni-Fisciano, 5-8 dicembre 2009)*, a cura di Catalani L., De Filippis R., Turnhout, Brepols, 2017, pp. 265-292

Sère B., *La disputatio dans l'université médiévale, esquisse d'un usage public du raisonnement?*, in *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, éd. Boucheron P. et Offenstadt N., Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 251-275

Siclari A., *Fonti patristiche greche di Bonaventura da Bagnoregio. Giovanni di Damasco, Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e la dottrina bonaventuriana della libertà*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974)* (supplemento di "Miscellanea francescana"), Roma 1976, I, pp. 893-905

Simek R., *Paradise in Western Medieval Tradition*, in *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, ed. by A. Scafi, Londra, The Warburg Institute, 2016, pp. 201-210

Tihon P., *Grâce*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1967, coll. 701-750.

Torrell J. P., *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, in "Revue Thomiste", 101, 2001, pp. 167-202

———, «*Dieu conduit toutes choses vers leur fin*». *Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin*, in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, a cura di Aertsen J. A. and Pickavé M., Berlin-New York, De Gruyter, 2002, pp. 561–594

Trottmann C., *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École française de Rome, 1995

Van der Meersch J., "Grace", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VI (1913), coll. 1554-1687

Vanneste A., *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*, in “Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 50, 1974, 4, pp. 181–214

Vanni Rovighi S., *Le “disputazioni de li filosofanti”*, in *Studi di filosofia medievale. I. Da Sant’Agostino al XII secolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, pp. 245-259

Verdone E., *I “philosophantes” e il superamento del limite. Alcune ipotesi*, in “Schede Medievali”, LII, 2014, pp. 397-406

Von Balthasar H. U., *Verità di Dio*, Milano, Jaca Book, 2002 (ed. orig. Einsiedeln 1985)

Von Den Brincken A. D., *Mappe del Medio Evo: mappe del cielo e della terra*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni e rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 31-50

Von Moos P., *Le secret de la prédestination*, in “Micrologus” 14, 2006, pp. 9-40

Weaver R. H., *Divine Grace and Human Agency. A Study of The Semi-pelagian Controversy*, Macon-Georgia, Mercer university press, 1998

Wei J., *Divine simplicity and predestination in the second half of the twelfth century*, in “Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales”, 73, 2006, 1, pp. 37-68

Weijers O., *Terminologie des universités au XIII siècle*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987

———, *La disputatio à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols, 1995

———, *La disputatio dans les Facultés des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2002

———, *Queritur utrum. Recherches sur la disputatio dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009

Wippel J. F., *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval philosophy. Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. by Rudavsky T., Dordrecht, D. Reidel, 1985, pp. 213-241

SITOGRAFIA

- Dartmouth Dante Project: <http://dante.dartmouth.edu/>
- <http://magistersententiarum.com>
- *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970-1984:
http://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca