

LEZIONE DEL CENTRO SCALIGERO DEGLI STUDI DANTESCHI

CANTO IV DEL PARADISO: SPIEGAZIONE E COMMENTO

08/02/2021

Il canto ha un carattere prevalentemente dottrinale, secondo quanto avevano elaborato la cultura e la teologia del tempo, e si divide in due parti, costituite a loro volta da ulteriori suddivisioni: nella prima parte Beatrice dà spiegazioni a Dante sui due dubbi che gli legge nel pensiero (cioè quello sulla verità della dottrina di Platone, che nel *Timeo* affermava che la sede delle anime sono le stelle, e quello sul merito delle anime che hanno mancato ai voti per violenza subita); nella seconda parte Dante ringrazia Beatrice per i chiarimenti avuti, glorificando Dio, Verità Assoluta, da cui solo possiamo avere la spiegazione dei nostri dubbi, e formula una nuova domanda a cui Beatrice risponderà nel canto successivo. Canto, quindi, prevalentemente dottrinale, ma che negli ultimi 25 versi (118-142) ha alcuni tratti di carattere poetico, precisamente di poesia amorosa.

L'apertura del canto vede il poeta preso da due dubbi che ugualmente insistono sulla sua coscienza di cristiano. Ed egli, che non può decidere la precedenza dell'uno sull'altro, si sente nella condizione di un uomo che, dotato di libero arbitrio, morrebbe piuttosto di fame prima di risolversi per uno dei due cibi che parimenti l'attraggono. Sarebbe anche, la sua, la situazione di un agnello, conteso in ugual misura da due lupi feroci o, ancora, di un cane da caccia che, al cospetto di due daini, non sa su quale slanciarsi per primo (vv.1-9)¹. Notiamo, in questa prima parte, i numerosi *enjambements* (vv. 1-2: *moventi/d'un modo*; vv. 4/5: *brame/di fieri lupi*) che descrivono bene l'ansia e l'indecisione di fronte a una scelta tra cose ugualmente stimolanti. Le tre similitudini sembrerebbero prese dalla vita quotidiana, generate dall'invenzione di Dante. In realtà, sono tratte da testi teologici e classici, confermando così la caratteristica dottrinale e culturale di questo canto della terza cantica. A parte la parabola dell'asino di Buridano, che il poeta non poteva conoscere perché Giovanni Buridano insegnò all'Università di Parigi solo dopo la morte di Dante – fu rettore la prima volta nel 1328 e continuò la sua attività fino al 1358 – è opportuno ricordare un passo del *De coelis* di Aristotele (II, 295), dove si parla della terra che sta ferma al centro dell'universo perché attratta da forze contrarie ma uguali; tale situazione di equilibrio è paragonata a quella di un uomo che abbia tanta fame quanta sete e si astenga dal soddisfare l'uno e l'altro bisogno. Anche Tommaso d'Aquino utilizza un simile esempio in una disputa intorno al libero arbitrio, credendo però di poter risolvere il dilemma: secondo lui, anche nel caso di due oggetti parimenti appetibili, l'uomo potrebbe sempre operare una scelta considerando l'uno dei due sotto un aspetto più favorevole. Dante conosce questo genere di similitudini per averle riscontrate negli scrittori antichi: sia Ovidio, nel V delle *Metamorfosi*, sia Seneca, nel *Thyeste*, parlano

¹ G. Di Pino, Canto IV, in Centro Scaligero Degli Studi Danteschi, *Lectura Dantis Scaligeri: Paradiso*, Firenze, 1968, p. 98.

di una tigre che si trova fra due vitelli e non sa su quale avventarsi: rinuncerà infine all'attacco tenendosi la fame. Questo inizio sembra effettivamente adattarsi a un esercizio scolastico in cui tutte le possibilità teoriche vadano esemplificate². Preso nel tormento delle sue perplessità il mistico pellegrino tace come si conviene – per necessità e non per merito o colpa – a un uomo libero che non possa determinarsi a una scelta (vv. 10-18). Beatrice legge sul volto di Dante in forma più manifesta di quanto possano dire le parole l'intenso desiderio di uscire da quella sospensione. Si accorge che le due volontà si bilanciano in lui in misura da impedirgli di “spirar” fuori, di renderle insomma, manifeste con parole. Ciò facendo, Beatrice si comporta come il profeta Daniele che riuscì a interpretare il sogno di cui Nabuccodonosor si era dimenticato placando così il dispetto del re che, irato contro i sapienti di Babilonia a cui si era rivolto, aveva deciso di farli uccidere tutti. Come dunque sa Beatrice, Dante è tormentato da due questioni: la prima riguarda il merito delle anime che hanno mancato ai voti non per loro colpa; la seconda questione sorge dalla constatazione che le anime sembrano avere la loro effettiva stanza nel *Cielo della Luna*, confermando in tal modo l'opinione di Platone secondo il quale gli spiriti, prima di incarnarsi, avevano la loro dimora nelle stelle e a queste ritornavano dopo la morte dei corpi (vv. 19-24). Questi i dubbi: soppesandone il *rischio*, la guida scopre nel secondo più *fiele*, un'insidia maggiore, cioè, per la fede del pellegrino (vv. 25-27). Se intesa alla lettera la dottrina platonica urta contro il dogma secondo il quale l'anima è creata direttamente da Dio e da Lui infusa nel corpo. Ecco dunque il *felle*, il veleno dell'argomento. Beatrice spiega che, a cominciare dalla Vergine o da Mosè legislatore o dal Serafino più alto e più partecipe della luce divina fino agli spiriti veduti nel Cielo della Luna, tutte le creature beate hanno il loro seggio nell'*Empireo* e tutte godono di una beatitudine che non è condizionata al tempo, bensì al loro ardore di carità (vv. 28-39). Le anime appaiono distribuite nei vari cieli non perché a esse sia data in sorte eterna l'una o l'altra sfera, ma per porgere a Dante un'immagine sensibile del loro differente grado di beatitudine: e ciò al fine di rendere accessibile all'intelletto umano – che intende solo per *sensibilia et phantasmata* – una realtà di ordine spirituale. Allo stesso modo la sacra scrittura si giova di termini fisici per raffigurare Dio e le sue celesti operazioni o per presentare le intelligenze angeliche quali gli Arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele, guaritore quest'ultimo della cecità che affliggeva il vecchio profeta Tobia (vv. 40-48)³. Ancora si notano *enjambements* (vv. 10-11 *dipinto/m'era nel viso*; vv. 16-17 *ti tira/uno e altro disio*; vv. 17-18 *tua cura/sé stessa lega*; vv. 26-27 *pria/tratterò*; vv. 37-38 *sortita/sia questa spera*; vv. 43-44 *condescende/a vostra facultate*) che sottolineano l'emozione di Beatrice per la solennità della spiegazione, e inoltre il neologismo “india” del verso 28 e la perifrasi *l'altro che Tobia rifece sano* (v. 48). A proposito della dottrina del Timeo, bisogna precisare per una maggior comprensione del testo dantesco, che Platone sostiene che il Demiurgo, dopo aver formato l'universo, “*lo divide in tante anime quanti sono gli astri e ne distribuì una a ciascuno. E quando [le anime] fossero di necessità piantate nei corpi*” nascerebbero in esse sensazioni e passioni. A volerci affidare al giudizio degli esperti in filosofia medievale non si tratterebbe di influenza diretta. Quel che Dante asserisce del Timeo, sia in *Paradiso IV* che nel *Convivio* (IV, 21) fa supporre che lo avesse

² G. Gunthert, *Paradiso IV: un canto autoriflessivo*, “Tenzzone”, 2 (2001), pp. 191-192.

³ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., pp. 99-103.

conosciuto attraverso uno scritto di Alberto Magno, *De natura et origine animae* (II, 7)⁴. Nel dialogo Platone, fra l'altro, fa sostenere a Timeo che le anime dimorano nelle stelle prima di essere assegnate a un corpo e scendere nella vita terrena, e infine, dopo la morte, fanno ritorno alla loro stella di origine. Si tratta della questione che "più ha di felle", una teoria eretica condannata dalla Chiesa nel Concilio di Costantinopoli nel 540. Essa contrasta con un principio fondamentale, quello che le anime umane sono create *ex-novo* di volta in volta da Dio, e solo quando il corpo umano è formato nel ventre materno⁵. Forse, aggiunge il poeta, l'interpretazione da dare al passo di Platone è un'altra e tale da meritare più seria considerazione. Se l'antico filosofo intende dire che all'influenza delle stelle si debbano attribuire (*tornare*) i meriti e i demeriti delle umane inclinazioni, forse egli coglie alquanto nel vero⁶. In effetti, l'astrologia è un aspetto importante della cultura medievale ed è una presenza significativa nell'opera di Dante. Basti pensare agli innumerevoli riferimenti astronomico-astrologici sparsi nel poema. Ma se gli astri hanno un'influenza importante sulle vite delle persone nel loro momento iniziale, sta però poi agli uomini agire liberamente, scegliere in piena libertà cosa vogliono fare della loro vita. Va dunque respinto ogni determinismo astrologico, come se le stelle determinassero meccanicamente le azioni degli uomini e gli eventi del mondo⁷. Ma tale dottrina delle influenze degli astri, intesa con intenzione diversa da quella che potrebbe essere data dal pensiero platonico, traviò (*torse*) le menti terrene sì da indurle a identificare le divinità con gli astri (il *pericolo* a cui si accennerà all'inizio del canto ottavo) (vv. 61-63)⁸. Difficile scorgere, nella storia della riflessione dantesca, il punto in cui insorge una più larga ammissione del pensiero platonico e in particolare dell'intelligenza celeste di Platone. Verosimilmente questo momento coincide con quello della maggior maturità del poeta: il momento cioè in cui egli, collocando la materia del Paradiso entro la intelaiatura aristotelica, intravede nei cieli una carica di pensosità umana che non solo Aristotele, ma neppure San Tommaso poteva suggerirgli. Forse, a questo punto, egli scopre - come dirà nell'*Epistola XIII*, 84 - che Platone si esprime per metafore e che per "luce intellettuale" vede ciò che non può rendere col senso letterale. La dottrina platonica torna ancora nella seconda *Egloga a Giovanni del Virgilio*. Configurando realtà tutte possibili, Alfesibeo dice che di tutto ciò egli non stupisce come non stupisce "*quod mentes hominum... ad astra ferantur, / unde fuere, novae cum corpora nostra subirent*". Così per bocca di Alfesibeo (cioè del medico certaldese Fiducio dei Milotti) troviamo un'eco in forma non più dubitativa (forse... forse) del concetto platonico rievocato nel quarto canto del Paradiso. Quello che gli studi non possono definitivamente accertare è la sollecitazione che da Platone ha ricevuto la poesia di Dante. Perché Platone a un certo momento si capisce che non è tanto un tema speculativo, quanto un'intuizione spirituale e psicologica: una indicazione di altezza oltremondana che non esclude lo sguardo consapevole dell'uomo⁹. Il secondo dubbio è tutto prevedibile e spiegabile entro i consueti schemi della dialettica tomistica (vv. 64-72); non intacca la sostanza del dogma e per questo non lo può distogliere dai principi della sua guida. Se

⁴ G. Gunthert, *Paradiso IV*, cit., p. 195.

⁵ G. Ledda, *Paradiso, IV*, in *Lectura Dantis Scaligera*, 2009-2015, Roma; Padova, 2016, p. 121.

⁶ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., p. 105.

⁷ G. Ledda, *I segni del Paradiso*, in *Esperimenti Danteschi: Paradiso 2010*, Genova; Milano 2010, pp. 48-49.

⁸ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., 1968, p. 105.

⁹ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., 1968, pp. 108-109.

per *argomento* si intende – come già intesero l’Ottimo, il Buti e il Landino – “prova” e dimostrazione” tutta la frase significherà che “chi rimane dubbioso e perplesso riguardo a una determinata manifestazione della giustizia divina, dimostra già di credere in linea di principio all’infallibilità di quella giustizia”. Se “argomento” significa “stimolo che persuade alla fede”, vale la spiegazione che propone l’Albini e cioè: “l’apparente ingiustizia di talune divine disposizioni è motivo a credere, non a discredere; in quanto mostra che c’è un mistero a cui l’uomo non penetra, ci sono cause e ragioni che solo nella causa prima risultan chiare”. Trattandosi di verità accessibili all’intelletto umano Beatrice si accinge a spiegarle (vv. 73-81). Se violenza si ha quando colui che la riceve e la patisce non contribuisce al violentatore, le anime del primo cielo non ebbero, in tale violenza, una vera scusa: avrebbero dovuto tornare al monastero dal quale erano state strappate. La volontà, infatti, non si comprime, a meno che non lo voglia essa stessa, come la fiamma che è, per natura, indomabile: non cessa di essere, anche se mille volte si tenti di costringerla. Si potrebbe rammentare l’immagine del “fuoco vivo”, indocile di quiete, che chiude, nel primo canto, la teoria dell’istinto. Il discorso di Beatrice tende a distinguere la volontà relativa (cioè quella che in parte *conferisce a quel che sforza*) dalla volontà assoluta o “intera”. Relativa è stata la volontà degli spiriti del primo cielo; assoluta, invece, quella di San Lorenzo, costante nel martirio (*grada*) o di Muzio Scevola il quale arse la mano che, per errore, aveva colpito invece che Porsenna, il segretario di lui. Se Piccarda e le altre anime della sfera della luna avessero avuto questa volontà “intera”, appena cessato l’atto della violenza, avrebbero dovuto riprendere la via scelta. Ma la volontà assoluta è cosa ben rara. Comunque, questa distinzione, se correttamente intesa, può sgombrare la mente dalla molestia del dubbio (vv. 82-90)¹⁰. Dante, quindi dice che le anime sono nell’Empireo ma scendono nei vari cieli. Questo canto, infatti, svolge quella funzione strutturale decisiva per la comprensione dell’intera cantica, che è svolta nell’*Inferno* dal *canto XI* e nel *Purgatorio* dal *XVII*. Ma nel *Paradiso* tale funzione è ancora più importante e urgente, tanto che Dante anticipa al massimo la spiegazione presentandola subito fin dal primo cielo¹¹. Leggendo la spiegazione di questa struttura viene in mente l’episodio del *XIV canto della Gerusalemme liberata* (76: *Ma in breve foglio io ve ‘l darò distinto/sì che nessun error fia che v’aggiri*) in cui Carlo e Ubaldo ricevono dal Mago d’Ascalona il mezzo per orientarsi nel labirinto di Armida. Il motivo del personaggio “numinoso” che disegna l’itinerario e suggerisce le azioni da compiere trae origine dalla classicità in barba al predominio dei generi e le molte variazioni e possibilità di traduzione cui dà luogo testimoniano l’esuberanza metamorfica della materia. Il motivo del “breve foglio” compare tradotto in tre luoghi: l’XI dell’*Inferno*, il XVII del *Purgatorio* e il IV del *Paradiso*, canti in cui viene tracciata la mappa topografico-morale a beneficio di Dante personaggio e del lettore, momenti in cui il racconto configura il presente ma, al contempo, si fa anticipazione e, in parte, riassunto; prospettiva futura e, in parte, disegno dei passi compiuti. Giunto alla composizione del *Paradiso* Dante è costretto a porsi il problema della sua rappresentazione. Questo problema è risolto nel quarto canto¹². Da rilevare in questi versi le similitudini dei vv. 83-84 (*come tenne Lorenzo*

¹⁰ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., pp. 110-112.

¹¹ G. Ledda, *Paradiso, IV*, cit., p. 134.

¹² F. Bucci, *L’ombra del beato regno: lettura di Paradiso IV*, *Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, 8(2011), pp. 69-71.

in su la grada, e fece Muzio alla sua man severo). Il dialogo dottrinale sarebbe concluso. Senonché Piccarda, parlando di Costanza, aveva affermato che questa era rimasta fedele al voto contratto con Dio. È questa una nuova difficoltà che il pellegrino non potrebbe superare da solo (vv. 91-105). Il fatto che Costanza sia rimasta fedele ai voti nell'intimità del suo cuore sembra contraddire al principio della volontà assoluta esposto da Beatrice. Ma tale discrepanza si risolve pensando che il volere "intero" in quel caso non ha per nulla consentito alla violenza; vi ha consentito, invece, la volontà relativa la quale, per evitare un male peggiore, ha scelto quello minore cedendo in tal modo alla violenza. È il caso di Almeone, figlio dell'augure Anfiarao, il quale, richiesto dal padre morente di vendicarlo, uccise la madre Erifile, cagione di quella morte. E ciò fa pensare, conclude Beatrice, che quando per sfuggire a un pericolo facciamo ciò che non si dovrebbe, alla violenza altrui partecipa anche la nostra volontà e tale partecipazione costituisce un peccato che non trova giustificazione (vv. 106-114)¹³. La terzina dei versi 115-117 apre un tema decisamente lirico, tanto più suggestivo quanto più sviluppa – dopo tanti versi di concentrazione concettuale – immagini ariose e di movimento. Quell'ondeggiare da solo sollecita un'idea di cose vaste e mosse. La metafora del movimento, riferita alla pienezza dell'eloquenza di Beatrice, si dilunga nei versi seguenti, dove il poeta si confessa inondato da quel santo parlare (vv. 118-123). Più che il concetto in sé resta in mente del passo quello squillo di religioso amore (*O amanza del primo amante, o diva...*) che assimila la cadenza del verso alle più commosse apostrofi del dialogo paradisiaco (*O Beatrice dolce guida e cara!... XXIII, 34; o donna in cui la mia speranza vige... XXXI, 79*). Qui colpisce particolarmente l'intensità del reciproco *amanza-amante* che sembra un sospiro del poeta non già alla verità rivelata quanto a "quel sol che pria gli scaldò il petto". Non grava il lettore la nuova postulazione del pellegrino e quel suo ragionare degli appetiti conoscitivi (vv. 124-132). La mente umana non posa, nel suo anelito di conoscenza, fin tanto che non è illuminata da quel Vero fuori del quale non è possibile alcuna verità. Nella verità trovata l'intelletto si riposa come la fiera nella sua tana. È l'ultimo grandeggiante pensiero del canto la visione dell'animo umano cui Dio ha impresso, per la buona sete della conoscenza, uno slancio incontenibile, una forza viva e naturale che lo porta a salire, di colle in colle, fino alla vetta suprema¹⁴. Ed ecco, in conclusione del canto, la manifestazione del nuovo dubbio che spinge il lettore di *collo in collo* e, anche testualmente, di canto in canto. Infatti, il dubbio manifestato troverà risposta solo nel canto successivo. Si tratta della questione se e come sia possibile agli uomini soddisfare ai voti mancati in un modo appropriato e sufficiente secondo la giustizia divina, rappresentata con la classica immagine della bilancia. L'ulteriore domanda di Dante personaggio suscita un nuovo aumento dello splendore divino negli occhi di Beatrice tanto da provocare un nuovo scacco per la vista del pellegrino e su questo abbagliamento si chiude il canto, analogamente a come si era chiuso quello precedente (vv. 139-142)¹⁵.

¹³ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., pp. 112-114.

¹⁴ G. Di Pino, *Canto IV*, cit., p. 115-117.

¹⁵ G. Ledda, *Paradiso, IV*, cit., p. 138-139.