

IL CANTO DEL BUON GOVERNO

VIII DEL PARADISO

*Solea creder lo mondo in suo periclo
che la bella Ciprigna il folle amore
raggiasse, volta nel terzo epiciclo;
per che non pur a lei facean onore
di sacrificio e di votivo grido
le genti antiche ne l'antico errore;
ma Dione onoravano e Cupido,
questa per madre sua, questo per figlio;
e dicean ch'el sedette in grembo a Dido;
e da costei ond'io principio piglio
pigliavan il vocabol de la stella
che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio.*

L'inizio avvia alla visione cosmologica, che costituisce la struttura generale e sostanziale del canto.

Già il mondo pagano attribuiva all'amore dei sensi origine astrale e divina e credeva che la bella Ciprigna, cantata da Lucrezio come «hominumque divomque voluptas» e da Catullo come propiziatrice alle nozze, irradiasse influssi amorosi, volta nello epiciclo del terzo cielo, vagheggiata dal sole, fonte di vita, sia alla sera quando, come Vespero, ne segue il tramonto, sia al mattino quando lo precede quale Lucifero e promette l'inizio del giorno. A tale forza della natura, personificata dalla dea dell'amore, le genti antiche rendevano onore di sacrifici e di grida votive e sancivano così, con riti religiosi, il rapporto sacrale, che veniva a costituirsi intorno al principio dell'amore, che anima di sé l'universo, tra uomini e divinità, tra terra e cielo.

Il richiamo al mito pagano di Venere ed all'errore degli antichi implica, senza svilupparlo, il raffronto tra le opposte concezioni dell'amore proprie del Paganesimo e del Cristianesimo, per segnare il superamento dell'antico errore in una visione teologica, che interpreta ottimisticamente il rapporto tra cielo ed uomini. La teoria pagana dell'amore, sintetizzata nel mito di Venere, è presente alla fantasia di Dante e concorre a creare, per l'abituale compenetrazione tra mito pagano e rivelazione cristiana, l'immagine astrologica e teologica della dantesca Venere

celeste: le immagini che si riferiscono al pianeta (che d'amar conforta) sono sempre colorate di vaghezza ed infuse di dolcezza sorridente e tenera, secondo un sentimento poetico che si adegua al motivo dell'amore: — *che la bella Ciprigna il folle amore raggiasse — la stella che il sol vagheggia or da coppa or da ciglio.*

Il primo sorriso di cielo sulla spiaggia del Purgatorio, «fuor dell'aura morta», è offerto dalla lucentissima stella di Venere, la quale illumina ed abbellisce, col suo sorriso, tutto l'oriente:

*Lo bel pianeta che d'amar conforta
faceva tutto rider l'oriente
velando i Pesci, ch'erano in sua scorta.*

(Purgatorio, I, vv. 19-21)

All'aurora dell'esperienza psicologica, mistica e poetica relativa allo stato di espiazione e di speranza delle anime del Purgatorio, l'astro dell'amore preannunzia il miracolo solare di un giorno di redenzione; e come il miracolo della redenzione è promosso dall'amore, così è opera di amore il miracolo della creazione, che si attua all'alba dell'universo.

Il senso di freschezza del mattino primaverile, l'attesa del miracolo, l'incanto astrale, assurgono ad espressione intensa d'inno, che celebra l'opera delle mani dell'Altissimo, nell'attimo in cui dà vita al creato:

*Temp'era dal principio del mattino
e 'l sol montava 'n su con quelle stelle
ch'eran con lui quando l'Amor divino
mosse dapprima quelle cose belle.*

(Inferno, I, vv. 37-40)

L'amore divino è la radice delle cose, l'origine prima della loro vita: i cieli si muovono spinti dal suo impulso: Dio-Amore si effonde in vita e muove l'universo di cui è centro e motore: amando crea l'universo e lo muove riamato. I cieli sono spinti del desiderio di Lui. Alla vista del punto incluso nel centro dei nove cerchi, lassù nell'Empireo, Beatrice esclama:

*Da quel punto
depende il cielo e tutta la natura.
Mira quel cerchio che più li è congiunto;
e sappi che il suo muovere è sì tosto
per l'affocato amore ond'elli è punto.*

(Paradiso, XXVIII, vv. 41-45)

L'Empireo, o cielo quieto, in cui dimora la Mente Divina, è il supremo edificio del mondo, nel quale tutto il mondo s'inchiude.

*La natura del mondo, che quieta
il mezzo e tutto l'altro intorno move,
quinci comincia come da sua mèta.
E questo cielo non ha altro dove
che la mente divina in che s'accende
l'amor che il volge e la virtù ch'ei piove.*

(Paradiso, XXVII, vv. 106-111)

Da qui derivano i nove cieli in cui si attua, moltiplicata in virtù specifiche, l'unità indifferenziata di Dio: gli Angeli motori o Intelligenze celesti muovono, per forza d'amore e d'intelletto, le sfere cui presiedono:


*Lo moto e la virtù de' santi giri,
come dal fabbro l'arte del martello,
da' beati motor convien che spiri;
e 'l ciel cui tanti lumi fanno bello
de la mente profonda che lui volge
prende l'immagine e fassene suggello.
E come l'alma dentro a vostra polve
per differenti membra e conformate
a diverse potenze si risolve,
così l'intelligenza sua bontate
moltiplicata per le stelle spiega,
girando sè sovra sua unitate.
Virtù diversa fa diversa lega
col prezioso corpo ch'ell'avviva,
nel qual, si come vita in voi, si lega.
Per la natura lieta onde deriva,
la virtù mista per lo corpo luce
come letizia per pupilla viva.*

(Paradiso, II, vv. 127-144)

Nel vasto ordine della cosmologia dantesca, il cielo di Venere ha il compito di infondere negli uomini la virtù d'amore.

Tale particolare virtù è contenuta nell'epiciclo della sfera, secondo la vecchia concezione tolemaica, fatta propria da Dante e così spiegata: « dico ancora che quanto il cielo è più presso al cerchio equatore, tanto è più nobile per comparazione alli suoi poli; perocchè ha più movimento e più attualitate e più vita e più forma, e più tocca di quello che è sopra sè, e per conseguente è più virtuoso... E in sul dosso di questo cerchio nel cielo di Ve-

nere, del quale al presente si tratta, è una speretta che per sè medesima in esso cielo si volge; lo cerchio della quale gli Astrologi chiamano *epiciclo*. E siccome la grande spera due poli volge, così questa piccola: e così ha questa piccola lo cerchio equatore e così è più nobile quanto è più presso di quello: ed in su l'arco, ovvero dosso di questo cerchio, è fissa la lucentissima stella di Venere. E avvegnachè detto sia essere dieci cieli, secondo la stretta verità questo numero non li comprende tutti; chè questo, di cui è fatta menzione, cioè l'*epiciclo*, nel quale è fissa la stella, è uno cielo per sè, ovvero spera; e non ha una essenza con quello che 'l porta, avvegnachè più sia connaturale ad esso che agli altri, e con esso è chiamato uno cielo, e dinominansi l'uno e l'altro dalla stella». (*Conv.* II, 4,2).



Ancora, nel Convivio, così sono indicati i « movitori del cielo » ed è spiegata la natura della sua influenza sugli uomini: « Poichè è mostrato nel presente capitolo qual'è questo terzo cielo e come in sè medesimo è disposto, resta a dimostrare chi sono questi che il muovono. E' adunque da sapere primamente che i movitori di quello sono le sostanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiama Angeli... ».

La gerarchia, che specificamente presiede ed anima di sè il cielo di Venere, fa parte di un ordine teologico di gerarchie angeliche. Tale ordine, indicato nel Convivio, subirà poi delle modifiche nella strutturazione dei cieli del Poema, sulla scorta dell'opera « *De caelesti hjerarchia* », attribuita a S. Dionigi l'Aeropagita, della quale Dante ebbe notizia evidentemente dopo la composizione del Convivio: « Questo nostro Salvatore con la sua bocca disse che il Padre gli potea dare molte legioni d'angeli... perocchè la sua Sposa e Secretaria Santa Chiesa dice, crede e predica quelle nobilissime creature quasi innumerabili: e partele per tre Gerarchie... E ciascuna Gerarchia ha tre Ordini: sicchè nove Ordini di creature spirituali la Chiesa tiene e afferma. Lo primo è quello degli Angeli; lo secondo degli Arcangeli; lo terzo de' Troni; e questi tre Ordini fanno la prima Gerarchia: non prima quanto a nobiltà, non quanto a creazione, ma prima quanto a nostro salire a loro altezza.

Poi sono le Dominazioni ¹; appresso le Virtudi; poi li Princi-

1 L'ordine delle Gerarchie angeliche subi, nel Poema, delle modifiche notevoli sotto l'influenza dell'opera dello pseudo-Dionigi, come

pati; e questi fanno la seconda Gerarchia. Sopra questi sono le Potestati e li Cherubini, e soprattutto sono li Serafini; e questi fanno la terza Gerarchia. Ed è potissima ragione della loro speculazione, e il numero in che sono le Gerarchie e quello in che sono gli Ordini. Chè, conciossiachè la Maestà Divina sia in tre Persone, che hanno una Sustanza, di loro si puote triplicemente contemplare. Ché si può contemplare la Potenza somma del Padre, la quale mira la prima Gerarchia, cioè quella che è prima per nobiltade, e che ultima noi annoveriamo. E puotesi contemplare la somma Sapienza del Figliuolo; e questa mira la seconda Gerarchia. E puotesi contemplare la somma e ferventissima Carità dello Spirito Santo; e questa mira la terza Gerarchia, la quale più propinqua a noi porge delli doni ch'essa riceve. E conciossiacosachè ciascuna Persona nella Divina Trinità triplicemente si possa considerare, sono in ciascuna *Gerarchia* tre *Ordini* che diversamente contemplano... «Li Numeri, gli Ordini, le Gerarchie narano li cieli mobili, che sono nove; e 'l decimo annunzia essa unitade e stabilitade di Dio. E però dice il Salmista: i cieli narano la gloria di Dio e l'opere delle sue mani annunzia lo firmamento». Per che ragionevole è credere che li movitori del cielo della Luna siano dell'Ordine degli Angeli; e quelli di Mercurio siano gli Arcangeli; e quelli di Venere siano li Troni (nella Divina Commedia i Principati), li quali, naturati dell'amore del Santo Spirito, fanno la loro operazione connaturale ad esso, cioè lo movimento di quello cielo pieno d'amore. Dal quale prende la forma del detto cielo uno ardore virtuoso, per lo quale le anime di

è detto esplicitamente nel canto XXVIII del Paradiso:

*E Dionisio con tanto disio
a contemplar questi ordini si mise
che li nomò e distinse com'io.*

(vv. 129, 132)

L'ordine delle Gerarchie, indicato nel suddetto Canto e seguito nel Poema, è il seguente: Serafini, Cherubini, Troni (I Ternaro); Dominazioni, Virtù, Potestà (II Ternaro); Principati, Arcangeli, Angeli (III Ternaro). La Gerarchia che muove il terzo cielo, nel Convivio, è detta Troni, invece, nel Poema, Principati.

La teoria dello pseudo-Dionigi fu seguita, com'è noto, da S. Tommaso (*Summa Theologica*, 106, I) e sostanzialmente accettata anche dal IV Concilio lateranense. Cfr. E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris 1953, pp. 130, 140, 253; ed ancora B. NARDI, *Dante e la Cultura medievale*, Bari 1949, pp. 309, 335.

quaggiù si accendono ad amare, secondo la loro disposizione.

E perchè gli antichi s'accorsono che quel cielo era quaggiù cagione d'amore, dissono Amore essere figliuolo di Venere siccome testimonia Virgilio nel primo dell'*Eneida* ».

« ... Questi movitori muovono, solo *intendendo*, la circolazione in quello soggetto proprio che ciascuno muove. La forma nobilissima del cielo, che ha in sè principio di questa natura passiva, gira toccata da virtù motrice che questo intende: e dico toccata, non corporalmente, per tatto di virtù, lo quale si dirizza in quello. E questi movitori sono quelli, alli quali s'intende di parlare, ed a cui io fo mia domanda:

*Voi che intendendo il terzo ciel movete
udite il ragonar ch'è nel mio core.*

(Conv., II, 6).

Il verso, con cui ha inizio la prima canzone del *Convivio*, mentre costituisce la premessa dottrinarica e l'argomento cosmologico del canto VIII, indica la condizione dei Beati nel cielo di Venere; suggerisce inoltre a Dante, nella profondità di quel cielo, l'espediente delicato e trepido di una presentazione ancora anonima, attraverso il richiamo gentile al ricordo di affettuosa confidenza e dimestichezza giovanile, sul terreno di una comune simpatia per una distinzione di cultura e di gusti intellettuali; prepara, mediante il richiamo affettuoso a cari ricordi terreni, legati ad esperienze d'arte e di pensiero sul tema filosofico e poetico dell'amore, il riconoscimento dei due giovani, già legati da profonda amicizia e da profondi vincoli di stima e di gratitudine:

*Noi ci volgiam coi Principi celesti
d'un giro e d'un girare e d'una sete,
ai quali tu del mondo già dicesti:
« Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete »;*

Come Casella sulla spiaggia del Purgatorio, il cui cielo è irradiato dal sorriso del pianeta d'amore, offre un motivo di cari ricordi terreni, legati alla comunanza di gusti musicali e poetici proprio mediante il richiamo alla seconda canzone del *Convivio*, che il musico fiorentino aveva rivestito di dolci note,

*Se nuova legge non ti toglie
memoria o uso all'amoroso canto,
che mi solea quetar tutte mie voglie,*

di ciò ti piaccia consolare alquanto
 l'anima mia, che, con la mia persona
 venendo qui, è affannata tanto!
 « Amor che nella mente mi ragiona »,
 cominciò elli allor sì dolcemente
 che la dolcezza ancor dentro mi sona.

(Purgatorio, II, vv. 106-114)

così qui, nel Paradiso, entro il cielo che vive l'intensa vita d'amore degli Angeli e dei Beati, il richiamo alla prima canzone dice più che ogni altra notizia d'un incontro d'ideali e d'un rapporto affettivo, che aveva, tra l'altro, come oggetto la poesia. Poesia, quella indicata, che per la sua significazione e per gli sviluppi che ne ebbe, si collega con la teoria dell'amore e con la condizione dei Beati, che qui refulgono perchè vinti dal lume della stella.

Se è vero infatti che il *Convivio* volle adombrare l'avvento d'un nuovo amore, quello per la Donna Gentile, la Filosofia, inteso a far dimenticare, superandolo, quello per Beatrice, prima che questa risorgesse nella gloria della sua funzione teologica, è anche vero che la canzone rivolta al settimo dei cori angelici, alle Intelligenze, che muovono, per via intellettuale e con amore, il terzo Cielo, avvia allo svolgimento della teoria angelica dell'amore entro l'ampia cornice della cosmologia dantesca.

L'unità di Dio si frange nella molteplicità dei cieli, i quali irradiano la loro luce sulla terra e trasmettono, tramite gli Angeli motori, le virtù informatrici, che desumono da Dio. Le intelligenze celesti, i Cori angelici vivono di amore intellettuale, intendono ed amano Dio, hanno sete di Lui.

L'amore intellettuale di Dio è il modo essenziale della vita degli Angeli e si comunica come forza motrice psicofisica alle sfere celesti, le quali sono mosse di moto circolare, e la cui velocità corrisponde all'intensità dell'amore e della visione.

Ogni coro angelico attua, in un suo particolare modo, la luce che promana da Dio, trasformata in virtù formativa, in Provvidenza, e la trasmette, come influsso particolare, su gli uomini, i quali, all'atto della nascita, risentono variamente dell'influsso dei cieli e traggono quindi, secondo la preminenza della impressione, la loro caratteristica inclinazione: c'è chi nasce con tendenza a fare il guerriero, chi il filosofo, chi il sacerdote e chi l'uomo di governo.

Il coro angelico, che anima il terzo cielo (i Troni del *Convivio*, i Principati della *Commedia*) trasmette agli uomini l'incli-

nazione all'amore, la quale, per la perfezione dell'origine divina dei cieli e dell'anima umana razionale, è naturalmente buona. ²

Solo l'interferenza della carne, con il suo appetito sensuale, nella piena disponibilità del volere (libero arbitrio), può farla deviare verso *malo obietto*.

Le anime degli uomini, dominate dal cielo di Venere, una

2 Nel canto VIII sono evidenti tracce d'influenze platoniche e neo-platoniche del resto presenti anche nel Convivio ed in tutto il Paradiso.

Già l'apertura del Canto manifesta la convinzione, che Dante ebbe e derivò da S. Agostino e Boezio, che gli Angeli adempiono funzioni similari a quelle attribuite dagli antichi agli Dei ed alle Dee e gli uni e le altre corrispondono, in certo senso, alle Idee platoniche. « Di queste creature (angeliche), siccome delli cieli, diversi diversamente hanno sentito, avvegnacchè la verità sia trovata... Altri furono, siccome Plato, uomo eccellentissimo, che puosono non solamente tante intelligenze, quanti son li movimenti dei cieli, ma eziandio quante sono le spezie delle cose;... e chiamale Plato *Idee*, che tanto è a dire, quanto forme e nature universali. Li Gentili li chiamarono Dei e Dee; avvegnacchè non così filosoficamente intendessero quelle, come Plato; e adoravano le loro immagini etc... » (*Convivio*, II, 5):

*La circular natura
ch'è suggello alla cera mortal*
(Paradiso, VIII)

ed ancora:

*Ciò che non muore e ciò che può morire
non è se non splendor di quell'idea
che partorisce amando il nostro Sire.*
(Par. XIII, vv. 51 e sgg.)

*Surge ai mortali per diverse foci
la lucerna del mondo, ma da quella
che quattro cerchi giugne con tre croci,
Con miglior corso e con migliore stella
esce congiunta, e la mondana cera
più a suo modo tempera e suggella.*
(Par. I, 37-42)

I suddetti versi suggeriscono richiami e riferimenti alla tradizione letteraria della poesia e liturgia solare, sempre di origine platonica, nel M. E. — Per tale argomento rimando all'opera di E. Garin, *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze 1958, pp. 190-215 — Alla stessa opera rimando per la questione delle influenze di Platone su Boezio, quest'ultimo chiaramente presente, come rilevasi dal *Convivio*, alla mente

volta purificate, si ritrovano poste nella stella la cui luce aveva influenzato, sopra le altre, la loro vita terrena:

*Cunizza fui chiamata, e qui refulgo
perche mi vinse il lume d'esta stella.*

(Paradiso, IX, vv. 32-33)

In ogni caso, pertanto, gli uomini, peccatori o virtuosi già sulla terra, nella lotta tra il bene e il male vivono, nell'unità cosmologica, il rapporto intellettuale permanente con gli Angeli e con Dio. Le anime dei Beati, che avevano già vissuto inconsapevolmente nel mondo questo rapporto con i cieli, ritrovano nel Paradiso la loro naturale sede e partecipano di quell'ampio respiro divino, che anima la vita dell'universo, ponendosi, senza annullare la dimensione individuale della propria personalità, in quella incommensurabile della infinità di Dio: creature armonizzate ormai con la vita del Creatore tramite gli Angeli.

Appare così chiaro il modo di essere e l'organizzazione della vita intellettuale dei beati nel cielo di Venere. Essa si esprime come moto intellettuale armonizzato con quello della gerarchia dei Principati, che vi presiedono, in una medesima tensione intellettuale che li spinge, per natural desiderio, verso Dio:

*Noi ci volgiam coi Principi celesti
d'un giro e d'un girare e d'una sete.*

di Dante ed alla sua coscienza, nella formulazione della dottrina politica e specialmente del rapporto ordine politico — ordine universale, che sostanzia di sé il Canto VIII del Paradiso. In proposito è interessante il riferimento, che vi si fa, ai commenti paralleli di Guglielmo di Conches a Calcidio (comm. al *Timeo* di Platone) ed a Boezio (III lib. del *De Cons.*)

Per quanto riguarda il Platonismo in Dante cfr. Gilson e Nardi opp. citt.; ed ancora B. ANDRIANI, *La forma del Paradiso dantesco*, 1961, pp. 97-124 — Per l'argomento del Platonismo in S. Tommaso, che più direttamente operò su Dante, v. R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague 1956.

Sul tema degli angeli e dei cieli vedi: S. Tommaso, *S.C.G.*, 11, II e III (*De Substantiis separatis*), *Liber sententiarum*. S. Tommaso è al centro della vasta questione medievale che riguarda gli angeli ed i cieli e che interessò anche, accanto a S. Agostino ed allo pseudo-Dionigi, S. Girolamo, S. Bonaventura, S. Alberto Magno, S. Basilio ed i Concili.

Mentre l'andamento musicale dei versi esprime esteticamente l'interiore accordo di movimento e l'effusione soddisfatta di anime beate perchè placate in questa raggiunta armonia con l'universo, d'altra parte si pone in particolare rilievo il fondamentale rapporto concettuale, la corrispondenza logica e poetica tra la prima terzina del canto e questa, suggerita da parole di eguale significato: *volta, giro, girare, sete*. Lì è l'irrazionale, cieco, passivo volgersi di Venere, irradiante i disastrosi effetti del folle amore, causa delle mille vicende tragiche, di cui è vasta risonanza nel secondo cerchio dell'Inferno, tra le anime tratte dalla bufera, qui è il volgersi attivo e sincrono dei Principati e delle anime che accolsero il raggio pacificante di un amore capace di consentire con la vita dell'universo. In codesta visione cosmologica, indicata dai versi suddetti, l'universo fisico e metafisico, nella sua sostanza razionale, appare tutto pervaso da un soffio d'amore. Dio si effonde, mediante l'opera amorosa della creazione, come attività quotidiana di Provvidenza e tutte le creature reagiscono a questo impulso sostanziale dell'amore divino per effetto del quale si muovono e vivono e tendono a Lui. La vita dell'universo è amore.

Il rapporto con i cieli, come ha dato il sigillo all'attività terrena delle anime, così caratterizza la loro umanità ultraterrena e conferisce ai loro sentimenti e al loro linguaggio, alla loro condotta, toni e modi corrispondenti, in una consonanza che si trasferisce nell'espressione poetica: fioriscono immagini di bellezza ed atteggiamenti d'amorosa premura, di caldo affetto, entro il tono generale di disposizione caritativa, che sta a base dell'ambiente psicologico del Paradiso.

Il Poeta non si accorge di essere salito nel cielo di Venere; gliene fa fede però l'accresciuta bellezza di Beatrice:

*Io non m'accorsi del salire in ella
ma d'esservi entro mi fe' assai fede
la donna mia ch'ì vidi far più bella.*

La trasmutazione del viso e degli occhi di Beatrice, del suo sorriso in forme di bellezza e di beatitudine progressivamente più alte, nel volo attraverso la gloria del Paradiso, segna la graduale ascesa del Poeta verso valori paradisiaci sempre più profondi, in uno sviluppo ascensionale, che culmina nella penetrazione del mistero di Dio, nella visione immediata di Lui, luce, bellezza e amore; sta ad indicare, in un preannuncio di angelico amore, l'elevazione intellettuale e morale di Dante verso le altezze sublimi del-

la Verità: volo verticale, altamente poetico, nella sua suggestione di miracolo e di umana amorosa trepidazione, verso la Sapienza. La tensione ha un obiettivo terminale nell'accordo definitivo con l'Amor primo, col primo Fattore. L'atteggiamento di Beatrice, che riprende esteticamente e psicologicamente, per uno di quei meravigliosi richiami ai motivi in germe della Vita Nuova, quello della donna-angelo, attua, con la suggestione del sorriso, espressione di amorosa bellezza, l'azione di richiamo allusivo alle gioie paradisiache.

Codesto atteggiamento mistico-estetico celebra l'incontro dell'uomo col divino, in un'atmosfera di elevazione mistica e d'intensa affettività, arricchendo di un caratteristico aspetto la poetica del Paradiso.

L'accordo psicologico e cosmologico di natura intellettuale, l'unità mistica dei Beati con Dio suggeriscono la stupenda visione delle anime, che appaiono e vivono la loro vita individuale nel cielo, connaturate con esso eppur distinte, come faville in foco e come voce che si distingue dall'altra voce nell'armonia unitaria dei cori terreni:

*E come in fiamma favilla si vede,
e come in voce voce si discerne,
quand'una è ferma e l'altra va e riede;
vid'io in essa luce altre lucerne
muoversi in giro più e men correnti,
al modo, credo, di lor viste eterne.*

La distinzione è data dalla diversa capacità d'intendere, di vedere la

*... luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
ed intendente te ami e arridi!*

(Paradiso, XXXIII, vv. 124-126)

onde è diversa l'intensità della luce, in cui sensibilmente si manifesta il grado di beatitudine delle anime, secondo l'essenza della vita del Paradiso e diversa infine la velocità del moto. La vitalità delle anime si esprime in foco d'amore, che s'accende alla luce dello Spirito Santo: la carità le muove e le condiziona.

Al rapido muoversi delle anime, con la celerità dei venti, verso Dante e Beatrice, corrisponde la disposizione di affettiva prontezza a soddisfare i desideri dell'ospite di Paradiso, espres-

sa appunto da Carlo Martello, che si stacca dagli altri, si fa più presso e così comincia a dire:

*Tutti sem presti
al tuo piacer, perchè di noi ti gioi.
E sem sì pien d'amor, che, per piacerti,
non fa men dolce un poco di quiete.*

A questo punto il Pézard³ richiama immagini e sentimenti espressi nella descrizione dell'Inferno, in cui è punito il folle amore, secondo un parallelismo caro a molti studiosi di Dante, ma che dà luogo a meticolose ricerche, che, spesso, hanno dell'esagerato e dell'artificioso. Qualche corrispondenza avvertiamo anche noi nella condotta di Francesca e Paolo: in quell'accostarsi al Poeta in nome dell'amore che li lega o per causa dell'amore che li sospinge al bene nonchè nell'immagine della sospensione del moto per piacere al pellegrino, che li vuole interrogare:

*Di quel che udire e che parlar vi piace
noi udiremo e parleremo a Vui,
mentre che 'l vento, come fa, si tace.*

(Inferno, V, vv. 94-96)

*E sem sì pien d'amor che per piacerti
non fa men dolce un poco di quiete.*

(Paradiso, VIII, vv. 38-39)

Questi parallelismi relativi a situazioni morali e psicologiche molto diverse, non sempre arricchiscono il significato poetico, come avviene invece quando si tratta di richiami ad immagini e situazioni corrispondenti, attraverso i quali si agevola l'approfondimento interpretativo del canto. Se è vero infatti che le anime dei due cognati furono vinte dal lume della stessa stella, che impresse fortemente di sua virtù lo spirito di Carlo Martello e di Cunizza da Romano, è anche vero, per contrario, che quelle vivono ormai solo della folle e tragica passione, colorata d'umana

³ A. PÉZARD, *Il Canto VIII del Paradiso*, in *Lecture dantesche*, Sansoni, Firenze.

gentilezza, ma non conoscono, come costoro, la carità che li sospinge verso gli altri:

*Di fredda nube non disceser venti,
o visibili o non, tanto festini,
che non paressero impediti e lenti
a chi avesse quei lumi divini,
veduti a noi venir, lasciando il giro
pria cominciato in li alti Serafini.
E dentro a quei che più innanzi apparìo
sonava « Osanna » sì, che unque poi
di riudir non fui senza disiro.
Indì si fece l'un più presso a noi
e solo incominciò: Tutti sem presti
al tuo piacer, perchè di noi ti gioi.*

All'apparir di Dante nel loro cielo, questi beati, senza bisogno d'alcun grido di richiamo, lasciano spontaneamente la gioconda danza circolare, il festoso moto vitale iniziato nell'Empireo, promosso dal cielo « che più ama e che più sape »... e « tutto quanto rape l'altro universo », per andare incontro al Poeta pellegrino, nel mentre dal fondo delle luci più avanzate si sprigiona l'osanna, in note paradisiache d'ineffabile, insaziata dolcezza musicale. La poesia ha già creato la caratteristica atmosfera poetica e morale del Paradiso, dove lo spirito di carità suggerisce atteggiamenti di pronta affettuosità, sorrisi di luce, moti di danze armoniose, musiche dolcissime, in una vibrazione che tradisce allusioni ad incredibili accordi spirituali, ad interiori ritmi poetici, espressi in parola o sottintesi in un silenzio ricco d'ineffabili risonanze.

Uno degli spiriti lascia la schiera di vivi splendori, si fa più presso e parla egli solo, in quel supremo silenzio di mistico amore: le sue parole sembrano esplodere dentro un incontenibile ardore di pronta carità, che reclama e sollecita la soddisfazione e la gioia dell'anima sorella.

Il rapido intervento, l'improvviso inno di gloria, l'immediato atteggiamento di disposizione premurosa, provocano una corrispondente reazione affettiva nel pellegrino, che arde a sua volta di sete di verità:

*Deh! Chi siete? fue
la voce mia di grande affetto impressa.*

A tali parole, quasi per l'incontro di due correnti cariche di

energia affettiva, la fiamma del beato s'accende subito di maggior luce, disfavilla, per la gioia che si assomma alla sua solita beatitudine:

*E quanta e quale vid'io lei far piue
per allegrezza nova che s'accrebbe,
quand'io parlai, all'allegrezze sue!*

La terzina esprime uno stupore meraviglioso proprio di chi assiste ad un improvviso, inaspettato miracolo di luce, ad un subito intensificarsi di splendore, ad un potenziamento esplosivo di gioia. Si avverte un impeto esclamativo, misto ad uno slancio di fresca emotività, nella immagine « dell'allegrezza nova che s'accrebbe all'allegrezze sue »; viene evocata, per suggestione, l'emozione psicologica dell'ascesa, al primo contatto con la trionfale, dilagante luminosità dei cieli, cantata nel primo del Paradiso:

*E di subito parve giorno a giorno
essere aggiunto, come quei che puote
avesse il ciel d'un altro sole adorno.*

(Paradiso, I, vv. 61-63)

Tra due immagini paradisiache, di cui l'una è quella indicata e l'altra è quella assai nota e suggestiva della letizia che raggia intorno all'anima e la nasconde, « quasi animal di sua seta fasciato », s'inserisce, e ne viene quasi suggellato, il mistero della breve vicenda terrena, della giovinezza fugace di un Principe e del male che avrebbe evitato, mediante la sua pronta liberalità, se non fosse stata precocemente troncata. ⁴

⁴ Carlo Martello fu il primogenito di Carlo II d'Angiò e di Maria d'Ungheria e pertanto erede al trono d'Ungheria, di Provenza e di Sicilia. Sposò presto la bella Clemenza, figliola di re Rodolfo d'Asburgo. La giovane sposa gli era stata destinata, in seguito ad accordi politici, fin quasi dalla culla ed era stata inviata, ancor decenne, alla corte di Napoli, perchè ivi crescesse accanto al suo futuro consorte. Di questa discesa in Italia della regale bambina, accolta con onoranze festose nelle varie città d'Italia, restano testimonianze e ricordi nelle Cronache medievali, così come viene ricordata la gentilezza d'aspetto e l'umana liberalità del giovane principe, dimostrata concretamente in occasione del suo vicariato nel Regno di Napoli, durante l'assenza del padre. Dante si legò d'amicizia a Carlo in occasione della permanenza di Lui a

Le parole di Carlo Martello, poichè di lui si tratta, hanno un tono solenne di reticenza oracolare, quale si avverte nelle parole di Cacciaguida, ed insieme il delicato riservo, la sintesi allusiva della Pia e di Piccarda; e se non velano un dramma della vita terrena suggeriscono una fugace onda di malinconia non tanto per il breve tempo della vita, quanto per il limitato corso del bene operare e per il male che ne seguì:

*Così fatta mi disse: «Il mondo m'ebbe
giù poco tempo; e se più fosse stato,
molto sarà di mal, che non sarebbe.
La mia letizia mi ti tien celato
che mi raggia dintorno e mi nasconde
quasi animal di sua seta fasciato.*

L'immagine riconduce, dopo il fugace accenno ad un motivo terreno, alla atmosfera dell'estasi mistica, al tono generale d'esaltazione devota, che caratterizza il Paradiso, al motivo della luce, che è irradiazione di beatitudine, manifestazione sensibile di uno stato soprannaturale d'intellettuale amore, linguaggio espressivo d'anime che vivono, nell'ebbrezza della visione intellettuale, l'unione con Dio. La plenitudine di gioia che ne deriva, s'irradia e si diffonde attorno, sensibilmente, in luce, che, nell'eccezionale situazione del novo miracolo della presenza dell'inaspettato visitatore, per effetto di un arricchimento della vita interiore, d'un sovrabbondante dono di grazia, s'intensifica fino al punto da na-

Firenze, nel 1295, quando andò incontro al padre che ritornava dalla Francia, secondo il racconto di G. VILLANI (*Croniche*, I, 7), nel 1294 secondo altri storiografi. Nell'agosto 1295 moriva di peste a Napoli, lasciando generale rimpianto in Italia, che aveva riposto in lui ogni sua speranza, « *in quo requiescebat tota spes Italicorum* », come scrisse, nel 1376 Luigi da Piacenza. La fama di cui godette Carlo Martello, la sua amorevolezza nei rapporti con gli amici e con i sudditi offrirono a Dante la possibilità di figurarsi nel giovane principe amico l'ideale del buon governo, la personificazione della virtù regale dell'amore. Per quanto sopra rimando alle notizie che si trovano nelle due belle *Lecturae del C. VIII* di Luigi Rocca e di Vittorio VATURI, i quali, a loro volta, riportano notizie desunte da M. SCHIPA, *Carlo Martello*, in « Archivio storico per le Province Napoletane », 1889-1890, vol. XIV, e da F. TORRACA, *Il Regno di Sicilia nelle opere di Dante*. Cfr. anche: N. ZINGARELLI, *Dante*, in *Storia Letteraria d'Italia*, Milano, Vallardi, e R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922.

scondere in sè fin l'ultime parvenze di forme corporee. Dirà altrove il Poeta, per bocca di Salomone:

*« per che s'accrescerà ciò che ne dona
di gratuito lume il sommo bene,
lume ch'a lui veder ne condiziona;
onde la vision crescer convene,
crescer l'ardor che di quella s'accende,
crescer lo raggio che da esso vene.*

(Paradiso, XIV, vv. 46, 51)

Codesta vita di luce e di beatitudine rende le anime più che in terra somiglianti al loro Fattore, a Dio:

*« Luce intellettual piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore.*

(Paradiso, XXX, vv. 40, 42)

Il motivo della luce non è freddo artificio poetico, che riesce a trovare vitalità artistica soltanto nella connessione con immagini o similitudini di terrestrità, come si vuole ancora da molti interpreti della poesia dantesca, ma è il linguaggio tradizionale e proprio della mistica unitiva, la manifestazione sensibile dell'estasi religiosa, quale si desume dagli *Acta Sanctorum* e dai trattati medievali, nonché dall'arte figurativa e dalle pagine dei poeti.⁵ La parola nasce dall'interno di quella luce, attinge da lontananze misteriose un tono di ieratica solennità e di alta e insieme dolce comprensione, suggerendo immagini e motivi d'intonazione biblica e liturgica.

*Assai m'amasti, ed avesti ben onde;
chè s'io fossi giù stato, io ti mostrava
di mio amor più oltre che le fronde.*

⁵ Sull'espressione della luce nell'estasi vedi: S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, S. BONAVENTURA, *Itinerarium*, e, per tutto l'argomento, il trattato del GÖRRES, *La mistica unitiva*, t. I.

Per il motivo poetico della luce rimando ad A. GUZZO, *Il Cristianesimo nel Paradiso di Dante*, in «Gnosis», 1921, ed ora in *Studi di arte religiosa*; G. GETTO, *Poesia e teologia nella D.C.*, in *Aspetti della Poesia di Dante*, Firenze 1947; M. APOLLONIO, *Dante*, 1951; G. INZITARI, *La poesia del trascendente e l'unità poetica della D.C.*, Vibo Valentia 1959.

L'accento sintetico al rapporto d'amicizia, al frutto di bene che sarebbe derivato al Poeta da una più lunga vita del Principe buono, conclude la presentazione entro una terminologia d'amore (*m'amasti - di mio amor*), che mantiene il discorso entro lo svolgimento del tema fondamentale del canto; la nota personale e terrena, che si colorerebbe di acuta passionalità, specialmente ove si vedesse un'allusione, in senso negativo, alla responsabilità del re Roberto nell'ultima condanna di Dante, ⁶ facendo vibrare la sensibile corda dell'esilio, si confonde, invece, nel sovrastante motivo generale, politico e cosmologico, cui è indirizzato tutto il discorso di Carlo Martello e si scioglie nel suindicato tono di ieratica regalità, con cui esso è pronunciato e che manterrà fino alla fine.

L'interesse del problema generale urge e sollecita il trapasso dall'annotazione privata alla più ampia e dispiegata narrazione della vicenda regale, che, tra visioni geografiche rese fresche da motivi fluviali, si concreta, con attenzione affettiva, elevata da un trascendente senso di dignità, nella immagine di una regalità splendente («fulgiemi già in fronte la corona») o dei bei regni che avevano sperimentato o attendevano la sua liberalé signoria: ⁷

*Quella sinistra riva che si lava
di Rodano, poi ch'è misto con Sorga,
per suo signore a tempo m'aspettava;
e quel corno d'Ausonia che s'imborga
di Bari, di Gaeta e di Catona,
da ove Tronto e Verde in mare sgorga.
Fulgiemi già in fronte la corona
di quella terra che 'l Danubio riga
poi che le ripe tedesche abbandona.
E la bella Trinacria, che caliga
tra Pachino e Peloro, sopra 'l golfo
che riceve da Euro maggior briga,
Non per Tifeo ma per nascente solfo,*

⁶ Si riferisce alla condanna del 1315, infittagli ad opera del vicario di Re Roberto, Ranieri di Zaccaria d'Orvieto e che fu la più crudele perchè comprendeva nel bando anche i figli del Poeta.

⁷ Carlo Martello, come erede della madre, era stato già incoronato Re d'Ungheria ed in quanto primogenito di Carlo II era erede al trono di Provenza e di Napoli. La frase «per suo signore a tempo m'aspettava» conferma la fama di sovrano saggio e pietoso, che lo accompagnava, e che ne faceva desiderare la Signoria.

*attesi avrebbe li suoi regi ancora,
nati per me di Carlo e di Ridolfo,*

L'enumerazione dei regni dà l'avvio al tema del buon governo, già implicito nelle premesse astro-teologiche della prima parte del canto e nell'evocazione della figura del figlio di Carlo II d'Angiò, che, nel breve periodo in cui aveva retto il Regno di Puglia, si era acquistato larga rinomanza di Principe saggio e liberale. La bella Sicilia, sottratta al dominio degli Angioini a caudel malgoverno di Carlo I, offre lo spunto: il motivo è già presente nell'accento fremente d'indignazione e d'amarrezza con cui sottolinea e bolla a sangue la causa della rivolta dei Vespri:

*se mala signoria, che sempre accora
li popoli soggetti, non avesse
mosso Palermo a gridar: «Mora, mora!».*

Mai vicenda politica fu espressa in poesia con tanta forza di sintesi e compiutezza di visione: la terzina, oltre che vivacità drammatica ed efficacia rappresentativa, esprime, in tono di sublime solennità, un giudizio storico definitivo, una norma interpretativa della vita civile e della psicologia sociale dei popoli: la frase amara, «mala signoria», si raccorda con quella dolente, che sa di partecipazione cordiale ed affettuosa, «accora li popoli soggetti», mediante l'avverbio «sempre», che non ammette eccezioni agli effetti psicologici del malgoverno. Da qui la rivolta popolare intesa come conseguenza inevitabile della «mala signoria» ed il grido di morte:

mosse Palermo a gridar: «Mora, mora!».

L'amara riprovazione si estende dalla regione siciliana perduta a quella di Puglia che soffre. La causa è la medesima: genericamente, la «mala signoria» nell'una, specificatamente, nell'altra, l'avarizia e cioè l'oppressione fiscale, esercitata attraverso gli ufficiali catalani. Il male sociale è lo stesso: lì ha trovato la sua risoluzione violenta nella rivolta, qui è ancora in una condizione di sopportabilità. E bisogna provvedere prima che divenga insostenibile:

*«E se mio frate questo antivedesse,
l'avaia povertà di Catalogna
già fuggiria, perchè non li offendesse;
chè veramente provvedere bisogna
per lui, o per altrui, si ch'a sua barca
carcata più di carco non si pogna.*

L'ultimo verso produce un senso greve di sovraccarico quasi per effetto di una cieca ed ostinata volontà di aggiungere peso a chi non può oltre sopportarne.

*La sua natura, che di larga parca
discese, avria mestier di tal milizia
che non curasse di mettere in arca.*

Si è detto che un duplice sentimento d'ira e di sdegno ⁸ suggerì la deformazione storica della figura di Re Roberto, da molti elogiato come re di magnifica e generosa ospitalità, nonché di squisita erudizione: l'ira del Poeta per il favore e la protezione da Lui concessi ai Neri di Firenze e per la conseguente terza condanna ad opera del suo Vicario Ranieri di Zaccaria d'Orvieto; lo sdegno di Carlo Martello per i maneggi che portarono alla usurpazione dei diritti alla successione del Regno di Napoli ai danni di Carlo Roberto, figlio di Carlo Martello. ⁹ Ma la fama d'avarizia relativa a Re Roberto, basata sulla testimonianza di Dante, trova eco e conferma anche in opere di cronisti e poeti del tempo, ¹⁰ mentre la convinzione circa gli intrighi per la successione al Regno di Napoli ha il suo fondamento nei precedenti accordi tra Carlo II e Bonifacio VIII, in seguito ai quali fu conferito a Roberto, nel 1296, il diritto di primogenitura, e nel documento con cui Clemente V respinse la protesta di Carlo Roberto, a successione avvenuta.

⁸ V. in merito la citata *Lettura* del Canto VIII di L. Rocca.

⁹ V. L. Rocca e V. Vaturi, op. cit..

¹⁰ Re Roberto pare fosse in realtà più povero che avaro; ma la fama di avarizia era molto diffusa nel Trecento e Dante ne ebbe certo notizia. Si sogliono riferire, a comprova, i versi di Cino da Pistoia tratti dalla ballata *I Reali di Napoli nella rotta di Montecatini*:

*Perdonami reina di tristizia
ch'a tal millanto non do fede alcuna,
che il re Roberto, fonte d'avarizia,
per non scemar del colmo della Bruna
passerà esta fortuna;*

G. Villani, *Croniche*, XII, 10: «... se non che poi che cominciò ad invecchiare l'avarizia il guastava». Cfr. L. Rocca, op. cit..

Quali che possano essere state le interferenze e le influenze di motivi personali nella genesi del Canto VIII, è certo che l'argomento di esso e l'interesse umano, che ne sostiene il tessuto logico e poetico, lo sollevano a più elevate regioni fino ad attingere motivi ideali di vasta risonanza. Infatti dalla nota di avarizia al fratello Roberto e sia pure attraverso legamenti logici di puro valore didascalico, indispensabili o meno al suo sviluppo strutturale, il Canto si eleva, anche nel tono espressivo, verso il motivo universale delle vocazioni ed attinge il tema generale del buon governo, presente e vivo nella coscienza di Dante e nel pathos che anima tutta la poesia della Commedia.

Le ultime parole di Carlo Martello: « la sua natura che di larga parca discese », presentandosi in immediata contraddizione con un principio generale della fisica aristotelico-tomistica, ¹¹ non può non promuovere nella mente di Dante il dubbio e la conseguente richiesta di spiegazione:

*Fatto m'hai lieto e così mi fa chiaro,
poi che, parlando, a dubitar m'hai mosso,
com'essere può di dolce seme amaro.*

La risposta è già sinteticamente contenuta in una terzina che segue e che traduce S. Tommaso:

*Natura generata il suo cammino
simil farebbe sempre a' generanti,
se non vincesse il proveder divino.*

L'ordine sociale esige che, nel campo dello spirito e delle umane inclinazioni, si rompa la rigida legge della successione ereditaria, che vuole che nel generato si riproduca, in un rapporto di somiglianza, la forma del generante. In questo senso interviene la Provvidenza Divina, che salva, con la creazione diretta dell'anima, il principio dell'individualità e della libertà e, con l'azione secondaria dei cieli (influsso astrologico), quello dell'autonomia delle inclinazioni, delle attitudini professionali e della responsabilità sociale.

I cieli non agiscono secondo un determinismo di natura mec-

¹¹ S. TOMMASO, *Summa th.*, II, II, q. CLXXI, 6: « in rebus naturalibus, forma generati est similitudo quaedam formae generantis ».

canica o naturalistica, come credevano gli antichi, bensì come cause seconde, come attività di amorose intelligenze create, angeli motori, in cui si attua immediatamente, differenziandosi, la natura unitaria di Dio:

*Questa natura (gli angeli) si oltre s'ingrada
in numero che mai non fu loquela
nè concetto mortal che tanto vada:*

*La prima luce che tutta la raia
per tanti modi in essa si recepe
quanti son li splendori a chi s'appaia.*

*Onde, però che all'atto che concepe
segue l'affetto, d'amar la dolcezza
diversamente in essa ferve e tepe.*

*Vedi l'eccelso omai e la larghezza
dell'eterno valor, poscia che tanti
speculi fatti s'ha in che si spezza,
uno manendo in sè come davanti.*

(Paradiso, XXIX, vv. 130-145)

La luce intellettuale di Dio si spezza in molteplici intelligenze, che lo intendono secondo le loro capacità intellettuali e lo amano d'intensità pari alla visione. L'amor primo s'effonde moltiplicandosi in altri amori:

S'aperse in novi amor l'eterno Amore.

(Paradiso, XXIX, v. 18)

Gli angeli, pertanto, che sono i movitori dei cieli, muovono le sfere di moto che corrisponde all'intensità della loro visione e del loro amore. «L'amor che move il sole e l'altre stelle», li muove con il desiderio di sè:

*Quando la rota che tu sempiterni
desiderato, a sè mi fece atteso*

(Paradiso, I, vv. 76-77)

Una duplice corrente d'amore pervade l'universo: quella che dal Creatore scende verso le creature e si esplica come virtù attiva, creatrice, e quella che dalle creature sale verso Dio e si manifesta come desiderio di Lui:

*Questi ordini di su tutti s'ammirano
e di giù vincono sì, che verso Dio
tutti tirati sono, e tutti tirano.*

(Paradiso, XXVIII, vv. 127-129)

Le creature più eccellenti traggono luce da Dio per trasmetterla alle creature inferiori, onde la virtù del Creatore scende per gradi intellettuali fino a comunicarsi, tramite i cieli inferiori, ed irradiarsi sulla terra:

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

(Paradiso, II, vv. 121-123)

Da codesta visione trae significato e si illumina l'ultima parte del canto VIII, che i più considerano come dottrina e che noi invece sentiamo pervasa dello stesso respiro di vita cosmica e d'animazione mistica e poetica, che circola nel complesso della visione paradisiaca.

*Lo ben che tutto il regno che tu scandi
volge e contenta, fa esser virtute
sua provedenza in questi corpi grandi.
E non pur le nature provvedute
sono in la mente, ch'è da sè perfetta,
ma esse insieme con la lor salute:
Per che quantunque quest'arco saetta,
disposto cade a proveduto fine
sì come cosa in suo segno diretta.
Se ciò non fosse, il ciel che tu cammine
producerebbe sì li suoi effetti,
che non sarebbero arti, ma ruine;
E ciò esser non può, se li 'ntelletti
che muovon queste stelle non son manchi,
e manco il primo, che non li ha perfetti.*

Dio, Sommo bene, che muove i cieli per forza di desiderio e li appaga della sua visione, fa sì che la sua provvidenza si attui in essi come virtù capace d'influire sugli uomini. Le creature traggono da tale influsso un carattere naturale, una disposizione attiva, un'inclinazione particolare per sè stessa buona, e quindi idonea ad inserirsi in un ordine razionale di fini universali provvidenzialmente disposto da Dio. L'ordine sociale, designato dalla Provvidenza Divina, secondo una visione razionale del bene terreno dell'uomo, è il fine cui tende la naturale inclinazione dei singoli uomini: nella realizzazione di que-

sto fine è la loro salvezza e la loro felicità sulla terra. Lo stato sociale è lo stato di perfezione terrena dell'uomo:

*Or di': sarebbe il peggio
per l'uomo in terra, se non fosse cive? »
« Sì », rispuos'io;*

Esso importa necessariamente una collaborazione dei singoli, per via di funzioni diverse, alla organizzazione civile:

*E può elli esser, se giù non si vive
diversamente per diversi officii?*

Se le funzioni dei singoli sono diverse, diverse necessariamente devono essere anche le loro inclinazioni o attitudini professionali:

*Dunque esser diverse
convien di vostri effetti le radici:
per ch'un nasce Solone e altro Serse,
altro Melchisedéché e altro quello
che, volando per l'aere, il figlio perse.*

A ciò tende il provvidenziale influsso dei cieli:

*La circular natura, ch'è suggello
alla cera mortal, fa ben sua arte,
ma non distingue l'un da l'altro ostello
Quinci addivien ch'Esau si diparte
per seme da Iacòb; e vien Quirino
da sì vil padre, che si rende a Marte.*

Mediante trapassi freddamente didascalici va sviluppandosi, solenne, il motivo delle vocazioni. Il canto acquista, pur nella misurata cadenza dei versi e nel ritmo sentenzioso, un sostanziale slancio umano, che assurge a visione universale e trascendente, ricca di vibrazioni psicologiche, del motivo sociale. Il concetto della natura e della nobiltà dell'influenza del cielo di Venere era già stato formulato nel Convivio: « Dal quale (moto del cielo) prende la forma del detto cielo un ardore virtuoso, per lo quale le anime di quaggiù si accendono ad amare secondo la loro disposizione », (II, 6); ed ancora: « la quale (stella) per le nobiltà dei suoi movitori è di tanta virtude che nelle nostre anime e nelle nostre cose ha grandissima podestà ». (II, 7,5).

La perfezione dei cieli, derivata dalla perfezione del suo Creatore, è principio della perfezione del vivere umano e quindi anche della bontà del consorzio civile. La legge naturale sta a fondamento degli ordinamenti politici. Leggiamo nella *Monarchia*: « et illud quod natura ordinavit de iure servatur ». (I, 7). Qui nel canto VIII:

*E se 'l mondo laggiù ponesse mente
al fondamento che natura pone,
seguendo lui, avria buona la gente.*

La legge naturale vuole che, per la pace universale, indispensabile alla perfezione terrena dell'uomo, vi sia un unico regno, un solo re, una sola legge per tutti gli uomini: « humanum genus tunc optime se habet quando ab unico principe tamquam ab unico motu, in suis motoribus e motibus reguletur ». (*Mon.*, I, 9). « Ergo optime se habet humanum genus, quum vestigia coeli, in quantum natura permittit, imitatur ». (*Mon.*, I, 9).

La legge naturale vuole che l'unico reggitore dei popoli abbia la naturale disposizione buona a governare; e ciò anche perchè solo chi è virtuoso può disporre gli altri al bene: « Qui potest esse optime dispositus ad regendum, optime alios disponere potest ». (*Mon.* I, 13).

In questa citata ottima disposizione al governo è contenuto, in nuce, il motivo del canto presente, in cui viene ad essere superato non solo il determinismo astrologico del *Convivio*, ma anche il concetto medievale di monarchia ereditaria: se è indispensabile al Principe la naturale inclinazione al governo come fondamento della virtù regale, e se tale inclinazione non è trasmissibile per eredità, si pone il problema dell'avvicendamento dei reggitori e della loro scelta indipendentemente dalle origini sociali e familiari di essi.

Ed è provvidenza che la virtù dei cieli non guardi casato e dispensi variamente le tendenze professionali: la società, da questo ricambio di uomini e di uffici, dal rinnovamento delle funzioni, riceve la sua vitalità ed insieme la sua armonizzazione.

Il malgoverno è l'effetto delle vocazioni sbagliate o meglio della torsione violenta, per appetiti ignobili, della inclinazione buona con il conseguente avvio artificioso ad uffici non rispondenti alle attitudini naturali:

*Sempre natura, se fortuna trova
discorde a sè, com'ogni altra semente*

*fuor di sua region, fa mala prova.
E se il mondo là giù ponesse mente
al fondamento che natura pone
seguendo lui avria buona la gente.*

La conclusione è amara ed ha un attimo di violenza espressiva nel verbo «torcete», per sigillarsi nella visione pacata e mesta, solenne e vigorosamente incisa, d'una società fuori strada:

*Ma voi torcete a la religione
tal che fia nato a cignersi la spada,
e fate re di tal ch'è da sermone:
onde la traccia vostra è fuor di strada.*

A questo punto sorge la questione, già posta e risolta nel passato, come mai Carlo Martello, di cui non si hanno notizie che sia stato un vinto d'amore, nel senso comune della parola, sia posto qui, nel cielo di Venere, accanto ai grandi amatori, quali Folchetto da Marsiglia, Raab, Cunizza da Romano.

Egli non ostenta l'individuale impronta della stella di Venere sulla sua indole, come fa Cunizza, la quale, per un sostanziale impulso di carità, vuol richiamare l'attenzione verso il miracolo della misericordia e della grazia, verso il mistero incomensurabile del peccato e della redenzione:

*Cunizza fui chiamata e qui refulgo
perchè mi vinse il lume d'esta stella.
Ma lietamente a me medesima indulgo
la cagion di mia sorte, e non mi noia;
che parria forse forte al vostro vulgo.*

(Par. IX)

La parola di Carlo è l'espressione individuale, con significato corale, di uno stato paradisiaco o di un impersonale giudizio, che, nascendo dall'alto della trascendente visione di Dio, investe il problema umano del buon governo e dell'assetto sociale.

L'addentellato personale è nel riferimento al Regno ed alla Famiglia, nell'accenno vago e fugace alla sua breve azione terrena di re saggio e buono, all'interruzione di un'attività benefica, di un fecondo programma di governo, di un'attesa successione di buoni principi nati da lui:

*Il mondo m'ebbe
giù poco tempo; e se più fosse stato*

molto sarà di mal che non sarebbe.

*E la bella Trinacria, che caliga
tra Pachino e Peloro, sopra 'l golfo
che riceve da Euro maggior briga,
non per Tifeo ma per nascente solfo,
attesi avrebbe li suoi regi ancora
nati per me di Carlo e di Ridolfo,
se mala signoria...*

Si hanno concrete notizie dell'ottima prova di buon governo da lui data quando sostituì il padre, per breve tempo, nel regno di Puglia¹².

Sicchè egli qui assurge a simbolo dell'ottimo Principe, di cui la virtù fondamentale non è nè la giustizia nè la prudenza, ma l'amore: l'amore per li popoli soggetti, principio e fondamento di *buona signoria*.

La premessa è nel cap. IX, l. I, del trattato dove Dante dimostra che il segreto della felicità politica o naturale dei popoli è riposto nella forma di una monarchia universale, di uno stato sovranazionale, in cui gli animi del re e dei cittadini siano governati e retti dall'amore.

L'ideale del «*Rex propter gentem*» ha come fondamento la virtù della *charitas seu recta dilectio* e questa è convalidata dalla

¹² Si indicano come manifestazioni di illuminata saggezza e liberalità le seguenti iniziative:

a) la costituzione di Melfi del 15 agosto 1290, che prevedeva la nomina dei magistrati mediante suffragio popolare;

b) le leggi suntuarie e i capitoli di Melfi;

c) il modo come trattò Nicola Dell'Isola, esponente di parte guelfa in Aquila, in occasione di una rivolta popolare provocata dalla forzata consegna come ostaggio, al Capitano Di Sangro, del figliolo di Nicola. Carlo Martello, piuttosto che punire, volle rendersi conto di persona, andò sul posto, riscontrò le vere ragioni di carattere umano della rivolta e perdonò al Dell'Isola.

Annota il Vaturi: «le discordie continuarono; ne seguirono processi e condanne, per cui molti cittadini vennero esiliati e privati dei loro beni, fino a che non riebbero dalla clemenza di Carlo patria ed averi. Si fatto Principe veramente rappresentava il tipo perfetto del governo pieno di amore». Op. cit., p. 37.

citata esclamazione di Boezio: « hanc rationem suspirabat Boëtius dicens:

*O felix hominum genus
si vestros animos amor
quo coelum regitur, regat.*

(Mon. I)

Nel sogno di una perfetta società, che si schiude sulla base del concetto dell'*amor intellectualis*, che regola i cieli e da questi spande sulla terra la disposizione al buon governo, trovasi il principio logico e poetico d'unificazione del canto.

Questo resta evidentemente piuttosto sordo se guardato da un punto di vista diverso e cioè da quello della passione umana e dell'immanente terzietà. Da tale punto di vista si spiegano le perplessità di molti critici e i contrasti circa l'interpretazione e la valutazione del canto ed in special modo dell'ultima parte di esso. Questa ora è considerata come una digressione¹³, ora è guardata come conclusione puramente dottrina in cui si spegne l'emozione affettiva del motivo personale. In merito il Pèzard, dopo aver posto in rilievo l'efficacia poetica ed affettiva della prima parte del canto fino alla nota a re Roberto, conclude: « Fin qui il discorso di Carlo è rimasto nei limiti dei ricordi, affetti, deplorazioni personali e familiari anche se ambisce ad assurgere a visioni più ampie; la seconda parte del discorso sarà invece tutta dottrinale. Tra le due parti una pausa che riprende il tema affettivo delle prime effusioni d'amicizia chiudendo così il primo discorso come in un circolo »¹⁴. Il Barbi vede espresso, nel motivo delle vocazioni, « un pensiero del mondo più che un pensiero di Dio » e sottolinea l'esigenza dell'interpretazione antimistica di questo canto.¹⁵ Nel suo saggio precedente, il Croce,¹⁶ secondo il suo temperamento, dimostra di non aver sentito altro nel Canto che « la malinconia della magnifica e benefica regalità spezzata prima che ottenuta ed il resto cataloga nella poesia della oratoria. L'Apollonio individua invece un entusiasmo cosmografi-

¹³ TOMMASEO: « Questa digressione è un onore ed una nuova testimonianza di affetto resa a Carlo Martello dal Poeta ».

¹⁴ A. PÉZARD, op. cit., p. 137.

¹⁵ M. BARBI, *Razionalismo e misticismo in Dante*, in « Studi Danteschi », vol. XXI, 1937.

¹⁶ B. CROCE, *La poesia di Dante*, p. 131.

co di terra scoperta ed una dolcezza di ricordi fiorentini con uno spunto di omaggio rinascimentale alla dignità regale. ¹⁷

Da qui il convincimento che sul giudizio di molti critici, non escluso il Momigliano, ha pesato e pesa il metodo interpretativo di ricercare le fonti dell'ispirazione nei ricordi evidenti e nelle suggestioni immediate della vita vissuta e sentire la poesia soltanto nei casi in cui quella è presente e viva con la sua emozione biografica. Con tale metodo i brani di poesia, che possono collegarsi ai motivi individuali dell'esperienza terrena, si caricano di emozione molto più facilmente di quanto non avvenga dei motivi mistici e paradisiaci, che appaiono più distaccati dall'umana passione del Poeta. Nel caso specifico, il racconto del Villani ¹⁸ contribuì ad accentuare il motivo della amicizia e della regale maestà. A ciò si deve attribuire il fatto che vari critici non riescono a vedere fusa e connessa l'ultima parte del canto con il resto ¹⁹.

A nostro avviso l'ultima parte del canto non solo è strettamente ed intimamente connessa con il resto, ma trae dalla profonda consonanza concettuale e sentimentale con la visione dello universo e con il dolorante problema del rinnovamento religioso e sociale dell'umanità risonanze, altrimenti non percepibili, di alta e solenne poesia.

Il problema dell'influenza dei cieli sugli uomini e della conseguente inclinazione e vocazione di essi è tutt'uno con quello del buon governo e della sofferenza dei popoli a causa del disordine politico e sociale. La « mala signoria, che sempre accora li popoli soggetti », è effetto immediato del « seme amaro », che solo perchè proviene da « dolce seme », viene spesso assunto, per diritto di eredità, alle supreme responsabilità del reggimento civile.

Il caso di re Roberto, avaro, nato da padre liberale (Carlo II) ²⁰, rappresenta l'esemplificazione in cui si individua un sistema errato

17 M. APOLLONIO, *Dante*, I, p. 66.

18 *Croniche*, VII, 95, VIII, 13.

19 L. Rocca, op. cit., p. 31.

20 La questione è controversa per effetto dei contraddittori cenni presenti nella stessa *Commedia*. Accetto l'interpretazione tradizionale che attribuisce l'aggettivo « larga » a Carlo II: nella mente di Dante nel momento in cui componeva questo Canto, era fisso un altissimo ideale, che veniva ad infrangere la legge della successione. In questa tensione intellettuale, nella quale era impegnata anche tutta la sua coscienza, poterono facilmente sfuggire contraddizioni nascenti con altri riferimenti a Carlo II, nello stesso Poema.

delle scelte politiche, che è in contraddizione con la legge di natura e con l'ordine universale. La conseguenza pratica è la sofferenza angosciosa dei popoli e quindi l'esplosione della rivolta sanguinosa: « trasse Palermo a gridar Mora, mora! ». Nel complesso, la conseguenza dell'errato sistema è il disordine sociale di un mondo senza pace.

Non ci troviamo di fronte ad un'occasionale disquisizione dottrinale, digressiva, fine a se stessa, d'indole squisitamente scolastica, come vogliono alcuni, ma ad un'apertura intellettuale, morale e fantastica del problema verso il motivo e l'ideale della pace e dell'ordine civile. Non è chi non veda quanto questo motivo affondi le sue radici nel dramma umano del Poeta, si alimenti dei fremiti e del tormento della sua dolorante coscienza di esule politico, di pensoso cittadino del mondo, di cristiano operante e responsabile, sulla base d'una esperienza negativa ed amara degli umani espedienti. Le pagine del *Convivio*, della *Monarchia* e della *Commedia* grondano lacrime, gemono d'accorata insofferenza, fremono di rivolta e di sdegno ogniqualvolta accolgono il motivo del male sociale: si tratti della spirale di odi e di vendette partigiane entro le mura cittadine, « tra quei che un muro ed una fossa serra » o delle inquiete discordie d'Italia, il giardin dell'Imperio, terra senza pace e senza legge, « nave senza nocchiero in gran tempesta », o si tratti del conflitto tra Papato ed Impero, tra Guelfi e Ghibellini, della dannosa confusione dei poteri, dello scadimento dell'alta missione di pace e di giustizia delle due supreme Autorità ad interessi privati, di casato o di gruppo, onde persino i Beati del cielo trascolorano di vergogna:

... se io mi trascoloro,
non ti meravigliar, chè dicend'io,
vedrai trascolorar tutti costoro.

(Paradiso, XXVII, vv. 19-21)

*Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
de' nostri successor parte sedesse,
parte da l'altra del popol cristiano;
nè che le chiavi che mi fuor concesse
divenisser signaculo in vessillo,
che contr'a battezzati combattesse;
nè ch'io fossi figura di sigillo
a privilegi venduti e mendaci,
ond'io sovente arrosso e disfavillo.*

(ivi, vv. 46-54)

La stessa individuale esperienza dell'esilio è vista come una conseguenza del generale disordine politico, dell'assenza e carenza dell'autorità imperiale in Italia: la piccola, crudele piaga personale è effetto del male sociale e questo a sua volta è prodotto del male morale, del decadimento generale dell'umanità. Il dramma individuale del Poeta assurge a dramma dell'umanità: la visione del male, che affligge il mondo, spazia in orizzonti senza confini, tocca le radici della vita spirituale, si atteggia a conflitto tra bene e male. Il canto diviene epico ed il pianto del Poeta vela di malinconia e di sconforto la rappresentazione dell'umanità ruinata in basso loco, preda della sfrenata cupidigia e della trista malizia.

Da codesto pathos psicologico sorge il lamento di Marco Lombardo sulla visione di una umanità redenta, ma successivamente sopraffatta dal peccato ed indotta a male usare della libertà:

*Lo mondo è ben così tutto deserto
d'ogni virtude, come tu mi sone,
e di malizia gravido e coverto;*

(Purgatorio, XVI, vv. 58-60)

*Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?
Nullo, però che il pastor che procede,
rugumar può, ma non ha l'unghie fesse;
perchè la gente, che sua guida vede
pur a quel ben fedire ond'ella è ghiotta,
di quel si pasce, e più oltre non chiede.
Ben puoi veder che la mala condotta
è la cagion che il mondo ha fatto reo,
e non natura che 'n voi sia corrotta.*

(ivi, vv. 96-105)

Da lo stesso pathos nasce e si distende in più pure espressioni di amarezza, nella più tersa atmosfera morale del Paradiso, il lamento di Beatrice:

*Oh cupidigia che i mortali affonde
si sotto te, che nessuno ha podere
di trarre gli occhi fuor delle tue onde!
Ben fiorisce degli uomini il volere;
ma la pioggia continua converte
in bozzacchioni le susine vere.
Fede ed innocenzia son reperte
solo ne' parvoletti; poi ciascuna*

pria fugge che le guance sian coperte.

*Tu, perchè non ti facci meraviglia,
pensa che 'n terra non è chi governi;
onde si svia l'umana famiglia.*

(Paradiso, XXVII, vv. 121, 129; 139-141)

Il lamento di Beatrice, su, nel Paradiso, vicino al trono di Dio, non può restare negativo e pessimistico: esso si apre alla certezza di una preannuncio profetico:

*Ma prima che gennaio tutto si sverni
per la centesma ch'è laggiù negletta,
raggeran sì questi cerchi superni,
che la fortuna che tanto s'aspetta,
le poppe volgerà u' son le prore,
si che la classe correrà diretta;
e vero frutto verrà dopo il fiore.*

(Ivi, vv. 142, 148)

La conclusione della *Monarchia* aveva proposto una soluzione logica e conseguente, anche se considerata utopistica, del problema politico e del dramma sociale della pace; ma aveva lasciato aperto quello della libertà individuale e dell'uguaglianza dei diritti.

Il principato universale, basato sulla legge di natura e sull'ordine morale, non solo uccide la cupidigia del monarca, che, per tutto possedere non ha più cosa desiderare, ma attua un'unica legge generale ed afferma la giustizia. Inoltre disposto da Dio a procurare il bene terreno degli uomini, come preparazione e predisposizione alla immortale felicità, è tutto dominato da questa fondamentale e trascendentale esigenza di bene ed orientato verso il senso nobilissimo di un alto servizio sociale. Non il Monarca è fondamento del diritto, ma Dio; non lo Stato ne è l'oggetto, ma i singoli uomini; non la potenza del regnum o la saldezza del potere o la gloria del casato è la finalità cui è rivolta l'opera del principe, ma la felicità dei cittadini: l'attuazione della giustizia, intesa nel suo significato più puro, della concordia, considerata come armonia spontanea di volontà e gioconda effusione d'amore ²¹,

²¹ « Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum ». (*Mon.*, I, 16).

della pace come effetto della giustizia. E' questo l'ideale dell'*humana civilitas*: esplicazione piena ed integrale della potenza intellettuale. In termini moderni è il trionfo della ragione illuminata dalla fede. (*Mon.* I, 3,4 e III, 16).

Affermata, con atteggiamento rivoluzionario rispetto al medioevo, l'indipendenza dei due supremi poteri, Papato e Impero, Dante fissa, in forme che possono ritenersi definitive, ²² le norme che devono regolare i rapporti tra le due maggiori autorità della terra: coordinazione d'intenti e di opere nella piena autonomia dei poteri e delle attività, che trovano il loro punto d'unificazione solo in Dio e nella sua legge. Il Principe deve al Papa la reverenza che il figlio primogenito deve al padre, che gli elargisce il dono della sua illuminata saggezza e della divina grazia: « illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab illo praefectus est, qui est spiritualium et temporalium gubernator » ²³.

²² I sociologi cattolici contemporanei, in base all'esperienza storica negativa, nel mondo moderno, della frattura tra Chiesa e Stato, tra fede e ragione, tra etica e politica, e alle conseguenze disastrose della mancanza di un afflato cristiano nello spirito delle leggi e specialmente in quelle di carattere più spiccatamente sociale, riguardanti il mondo del lavoro, tentano di ricomporre il dissidio, proponendo soluzioni, che riproducono molto da vicino il principio dantesco. J. Maritain, in un volume divenuto ormai notissimo, dopo aver distinto i due piani dell'attività sociale, conclude: « Io ho da fare con due piani diversi, con due oggetti diversi, con due beni comuni diversi l'uno spirituale, l'altro temporale. Sono diversi ma l'uno è da sé subordinato all'altro; da sé il temporale vuole essere vivificato dallo spirituale; il bene comune della civiltà domanda da sé di riferirsi al bene comune della vita eterna, che è Dio stesso ». (*Umanesimo integrale*, 1946, pp. 228, 229). Thomas S. Eliot, il fine critico interprete di Dante ed il poeta che rivisse liricamente, ne *L'assassinio nella Cattedrale*, il dramma della lacerazione dei rapporti tra Papato e Stato nella storia d'Inghilterra, così si esprime: « Il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato interessa ogni paese cristiano ossia ogni possibile forma di società cristiana ». « Occorre tuttavia rendersi conto che anche in una società cristiana organizzata nel modo più perfetto che sia immaginabile su questa terra, la conquista massima sarebbe la creazione di un'armonia fra la nostra vita temporale e la spirituale: ad una identificazione vera e propria non si arriverebbe mai ». (*L'idea di una società cristiana*, 1960, p. 57).

²³ Dante, *Mon.*, III, 17, 18. In merito e cioè circa l'interpretazione del passo riportato e la questione della « Potestas indirecta in tempo-

In questo ideale di monarchia, concepita come suprema magistratura laica, intesa come strumento di attuazione della felicità popolare, l'azione politica va esplicata come servizio ai fini del bene e della pace, i poteri del Principe trovano la loro condizione e limitazione non solo nella legge morale e naturale, ma anche nella pace e nella felicità terrena di tutti gli uomini. Vi è in germe il principio moderno della sovranità popolare, il cui concetto si troverà sviluppato nel pensiero di Marsilio da Padova. Assai bene in merito F. Battaglia: « L'autore che più giova ad individuare il passaggio dal medioevo all'età moderna è Dante, in quanto in un quadro tradizionale sono germi moderni. L'Impero è natura e ragione. Si comprova « per philosophica documenta »; è ragione, che senza escludere la grazia epperò la Chiesa, anzi illuminato dalla grazia e rispettoso delle spirituali esigenze della Chiesa, infrena la volontà. In questo senso emerge un principio laico, che Marsilio da Padova svolgerà con tutta la coerenza possibile fino a scuotere le basi della visione della vita propria dei secoli di mezzo » 24.

Il trattato non esaurisce il problema del buon governo, che si pone, oltre che in termini di virtù e di giustizia, anche in termini di libertà e d'amore.

L'esigenza di una libertà concreta e sostanziale suscita un problema di fondo: quello del conferimento dei poteri al Principe, sia pure come interpretazione della volontà divina e quello, connesso, dell'attribuzione dei singoli uffici politici.

L'amore importa non solo un problema di rapporti tra Impero e Stati particolari, tra cittadini e Stato, ma anche una caratteristica concezione delle istituzioni politiche in ordine ad una finalità di servizio sociale. Il sentimento della cristiana fratellanza costituisce il fondamento dell'ordine civile.

Vero è che nella *Monarchia* esistono le premesse di un prin-

ralibus», cfr.: B. NARDI, *Intorno ad una nuova interpretazione della « Monarchia »* in *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, Roma 1960 e G. VINAY, *Interpretazione della « Monarchia » di Dante*, Firenze 1962.

24 F. BATTAGLIA, *Il pensiero politico medievale*, in *Questioni di storia medievale*, pp. 522-523. Dello stesso cfr.: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Firenze 1928; *Impero, Chiesa e Stati particolari in Dante*, Bologna 1944. Per un'ampia indagine sul pensiero politico medievale rimando alla fondamentale opera di R. W. - A. J. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, trad. L. Firpo, Bari 1956.

cipio di sovranità popolare: una volta affermato che la *potestas* proviene da Dio al *regnum* senza la mediazione del *sacerdotium*, sottratta al papa la capacità d'interpretare la volontà divina e di conferire i poteri politici all'Imperatore, si dovrebbe dedurre, per logica, il trasferimento della suddetta capacità al popolo, come organo attraverso il quale la volontà divina si manifesta. Ma questa deduzione non è espressa; anzi sembra negata dal fatto che Dante pone la Democrazia accanto all'Oligarchia ed alla Tirannide, nel gruppo delle *politiae obliquae* in contrapposizione all'*Imperium*, che impersona l'ideale della *politia recta*.

L'esigenza stessa di virtù nel Principe, l'ottima disposizione a governare, è vista nella *Monarchia* nel suo principio assoluto di moralità e direi nella sua funzione esemplare d'indurre gli altri a ben fare: «*alios optime disponere*». Perde quindi la sua potenziale carica rivoluzionaria in una chiusura immediata di prospettive, tende ad esaurirsi nel quadro tradizionale della successione ereditaria, in una possibilità di scelta entro l'ambito della famiglia imperiale o al massimo in un'iniziativa di particolari Collegi.

Il canto VIII del Paradiso completa e perfeziona la visione politica di Dante svelando un aspetto tra i più profondi e complessi della psicologia dei popoli e del segreto della vita sociale. Esso proietta, entro una dimensione universale d'illuminazione teologica, il problema della sociale convivenza, della concordia civile e rompe, con l'impeto dell'intuizione mistica e poetica, gli ultimi vincoli tradizionali, che impediscono il sorgere e il manifestarsi, nella luminosa anima dell'Alighieri, di una coscienza giuridica, promossa dall'esigenza della piena sovranità popolare.

Infatti se l'uomo destinato a governare il mondo, a ricoprire uffici pubblici, dev'essere a ciò ottimamente disposto per inclinazione naturale ed influsso celeste, e se tale influsso si esercita indipendentemente dal casato e dall'origine sociale, ciò vuol dire che dal seno della grande famiglia umana, e non da limitati gruppi di famiglie di regnanti, vanno tratti di volta in volta i reggitori dei popoli:

... e vien Quirino
da sì vil padre che si rende a Marte.

La modernità del pensiero politico di Dante è sì nell'aver affermato il principio dell'autonomia del potere civile, ma anche

e soprattutto nell'aver infranto il principio della successione ereditaria e del privilegio di casta a favore di una libera elezione, sulla base dell'unica discriminante ragionevole: l'attitudine professionale. S'apre, nella poesia del canto VIII, la visione della meravigliosa primavera delle vocazioni sociali, principio e base dell'ordine civile, promossa dall'amor di Dio, che attraverso il rotare di più mondi, si trasfonde sulla terra e dissemina germi di vita nuova: l'uguaglianza dei diritti come conseguenza dell'abolizione del privilegio dinastico; la capacità giuridica del popolo — non indicata, ma supposta con ferrea logica — di esprimere dal suo seno i più adatti al governo del mondo ed ai civili uffici:

*La circular natura ch'è suggello
alla cera mortal fa ben sua arte
ma non distingue l'un da l'altro ostello.*

La fede nell'ordine sociale, spentasi al declino della speranza umana del Poeta, nella visione di un mondo coperto ed oppresso da malizia, rifiorisce come speranza divina nelle altezze luminose del Paradiso, acquista da quelle altezze ampiezza di visione cosmica, rifluisce sulla terra, tramite l'ispirata poesia, come voce ammonitrice, solenne, proveniente dalle profondità abissali del Consiglio divino.

Il Poeta attinge da Dio e dall'ordine del suo universo, che riporta l'orma dell'eterno valore, la formula onde risolvere ottimisticamente il dramma del male sociale e dell'ingiustizia civile, laddove la sua esperienza umana si era conclusa negativamente in una pessimistica visione del mondo. La fede lo salva non solo dalla disperazione morale, ma anche dalla disperazione politica. L'uomo risolve il problema della sua vita spirituale ed insieme trova la risposta al tormentoso interrogativo dell'assetto statale in una proiezione cosmologica, una volta ritrovata la sua relazione con Dio, una volta ricollocato al suo posto nell'ordine razionale dell'universo creato. Staccato da quest'ordine è la dannazione infernale ed il caos sociale. La consonanza e coerenza di vita tra la creatura, il creato ed il Creatore, tra uomo e Dio, tra cielo e terra, è l'elemento risolutivo d'ogni umano dramma e d'ogni umano interrogativo, compreso quello politico. Dai cieli piove luce sulla terra; essa sola è capace di vincere le tenebre dello errore e il veleno della carne. Tutto è polvere ed ombra, che non sia illuminato dal raggio della divina sapienza. La creatura deve

saperla intendere e volerla moralmente attuare. Il presente contrasto tra bene e male, verità ed errore si atteggia a grandioso chiaroscuro morale e poetico, a gioco d'ombra e di luce che ha la potenza espressiva dell'epos ispirato dal contrastante sentimento del tempo e dell'eterno, del peccato e della grazia:

*Lume non è, se non vien dal sereno
che non si turba mai; anzi è tenèbra,
o ombra della carne, o suo veleno.*

(Paradiso, XIX, vv. 64-66)

Non digressione pertanto nè poesia antimistica l'ultima parte del canto, ma parte integrante di un'armonica composizione, di una strutturazione dottrina-gigantesca e viva, che trova il suo centro di unificazione, non nel tema dell'amicizia o nel sentimento della regale dignità e malinconia, bensì nel sentimento del trascendente²⁵. La storia affettiva della vita terrena di Carlo Martello, beato del terzo cielo non è quella, limitata ed esteriore, che si può desumere dalle cronache medievali, ma quella che gli ha comunicato il cuore di Dante; la sua fisionomia è quella che gli ha conferito il Poeta nel suo sogno paradisiaco, in cui sono placate e trasfigurate, senza annullarsi, le grandi passioni terrene e vive ora la speranza, mistica e civile insieme, di un rinnovamento della società sotto l'influsso dell'armonia dei cieli. Vive il sogno di sincronia cosmica in cui si attua la legge dell'amore e si soddisfa il naturale desiderio di felicità, sicchè tutti i motivi terreni e le vicende umane sono guardate da codesto livello della trascendenza, in cui sono sciolte le asprezze e le discordanze del «mondan romore», delle passioni clamorose e contingenti e si canta l'umanità *sub specie aeternitatis*.

Ordine cosmico e ordine sociale corrispondono nell'ampio sfondo dell'ordine sostanziale dell'universo spirituale. Il tutto in una visione d'armonia sostanziale e totale, promossa, sostenuta ed animata dalla Divinità.

Il gran respiro di Dio pervade la visione delle cose come il potente soffio della creazione: l'amor suo vi spira dentro e tutto illumina ed ordina *secundum se*.

²⁵ Rimando alla tesi da me sostenuta a proposito della poesia della Divina Commedia, nello studio, già ricordato, *La poesia del trascendente ecc.*

Il principio d'unificazione logica e poetica del canto è, come già abbiamo detto, nel sentimento dell'*amor intellectualis* che governa l'universo. Da esso nasce il senso di concordia, di pace e di armonia, che anima l'atteggiamento sensibile dei beati, il loro moto, al par di faville in foco o di voci in coro, in un ritmo sincrono coi Cieli, soddisfatti del Bene «che tutto il regno volge e contenta». Tal senso eccita altresì l'atteggiamento interiore di pronta liberalità e di cordiale premura; suggerisce l'amarezza per la *mala signoria*; promuove il sogno di libere scelte, in una società perfetta, l'esigenza di pace universale e di fraterna concordia tra gli uomini. Il sogno di concordia umana fiorisce in mezzo a quello più ampio d'armonia cosmica. Siamo ancora nella atmosfera poetica dell'epos ispirato dal sentimento dell'Eterno e del Divino, che anima di sè e spiega la vita della creatura. Il Poeta medievale rifiuta di sentirsi monade e non sa la disperazione di un'esistenza dispersa nel cieco disaccordo del mondo; egli ama sentirsi una nota del gran poema sinfonico, che Dio scrisse e scrive ogni giorno, provvidenzialmente, con le opere delle sue mani, sotto l'ispirazione d'Amore, che ditta dentro, nel cuore di Dio prima che in quello dell'uomo, e conferisce vita e bellezza all'universo creato.

GIUSEPPE INZITARI