

AUTOCONOSCENZA E CONTEMPLAZIONE DI DIO NELLA *DIVINA COMMEDIA*

In questo saggio invitiamo a riflettere sulla dinamica, secondo la quale, l'essere umano giunge ad una quanto più profonda conoscenza di sé, attraverso la graduale e progressiva conoscenza dell'essere, inteso come unimolteplicità ontologica ed antropologica. L'essere umano, tramite il pensiero, conosce l'essere ed, altresì, conosce se medesimo nelle sue varie dimensioni. Alla conoscenza si affianca l'esperienza vitale, ossia l'esistenza, carica di elementi affettivi. La conoscenza dell'essere e l'autoconoscenza si alleano e si unificano nell'orizzonte della conoscenza di Dio, che è Principio di tutte le cose; l'essere umano "abita" l'essere: il Principio dell'essere e dell'uomo è il medesimo, cioè Dio.

Questo percorso, secondo il quale l'autoconoscenza umana si realizza attraverso la conoscenza dell'essere in vista di un Principio, richiede una riflessione di stampo filosofico; nel presente contributo, enunceremo questa riflessione all'interno di un esame del percorso dantesco nella *Divina Commedia*, percorso interpretato su basi filosofiche, ossia a partire dalla grande tradizione metafisica occidentale.

Ci prefiggiamo, quindi, di indicare quel cammino unitario, attraverso il quale, nell'orizzonte della conoscenza del Principio Primo di tutte le cose, ossia Dio, è possibile integrare, nell'autoconoscenza, le diverse dimensioni dell'essere umano, e nella metafisica, i diversi livelli del reale.

Di qui, speriamo di offrire all'odierna ricerca delle scienze umane, un'occasione per riflettere sull'attualità della Filosofia e della nostra tradizione filosofica occidentale.

1. Conoscersi nel Divino

Platone nell'*Alcibiade Maggiore* evidenzia come l'essere umano, per raggiungere un'autentica conoscenza di se medesimo, debba cercare il

Divino che è nella sua anima. La conoscenza adeguata dell'oggetto specifico porta a conoscere ciò che è meglio per quell'oggetto e dunque può portare a migliorare quell'oggetto medesimo. Ciò vale anche per la nostra anima: conoscere se stessi, cioè la nostra anima, porta a conoscere ciò che è meglio per l'anima e dunque consente, altresì, il miglioramento di noi stessi. La conoscenza dell'anima risulta centrale, in quanto è l'anima il nucleo fontale dell'identità dinamica dell'essere umano. L'anima è il centro decisionale e consapevole, da essa dipende la gestione ed il controllo di tutto ciò che concerne le attività umane e le realtà che dipendono dagli atti umani: realtà spirituali, fisico corporee, storico temporali; realtà che possono essere più o meno interiori, più o meno esteriori, realtà sovente simboliche. La totalità di ciò che riguarda l'uomo e che all'uomo appartiene, ossia la virtù, la condotta, la salute fisica, la stessa gestione delle ricchezze e dei beni esteriori, dipendono dalla conoscenza fondamentale che l'anima possiede di se stessa, quale identità fondamentale dell'essere umano in quanto essere pensante e consapevole.

Ora, osserva Platone, come si raggiunge la conoscenza più profonda e fondamentale dell'anima? Dove bisogna indirizzare la ricerca di tale conoscenza? Di qui il paragone con l'occhio, l'organo sensibile più nobile, secondo la civiltà greca, che è civiltà della visione, del Sole e della luce che fa essere le cose e le rende visibili, le fa apparire alla nostra coscienza tramite la visione, atto sensibile che cresce su se stesso facendosi pensiero e visione intelligibile, contemplazione vivente. L'uomo non è semplicemente visione e vita, è una vita autentica, che si coglie come contemplazione, come contemplazione vivente.

La conoscenza dell'anima, interiore e spirituale, è paragonabile alla conoscenza che l'occhio può avere di se medesimo: l'occhio osserva tutte le cose, ma come può osservare se medesimo, se vuole vedere come egli è? L'occhio può vedere se stesso in due modi: attraverso uno specchio, oppure, guardando un altro occhio, un'altra pupilla. Quest'esempio è centrale, in quanto opera una similitudine tra due realtà differenti ontologicamente, quella della sensazione visiva e quella della conoscenza intellettuale: queste due realtà sono differenti, eppure simili, allorché la prima, quella sensibile, diviene funzionale alla seconda, quella intellettuale, che utilizza quella come strumento per comprendere se medesima, come esemplificazione semplice finalizzata ad una comprensione di qualcosa di più alto ed acuto.

Ora la visione di se medesimo, operata dall'occhio attraverso lo specchio, risulterà tanto migliore quanto più lo specchio sarà chiaro e terso; la visione di se stesso, operata attraverso un altro occhio, dal canto suo, potrà avvenire solo se l'occhio si concentra sulla pupilla dell'altro occhio, cioè sul suo centro, sulla sua parte più nobile e su *nient'altro* che quella pupilla. Se l'occhio non si concentrerà nella visione della pupilla, non riuscirà a vedere mai se stesso. In modo similare, l'Anima per conoscere se medesima, nel suo centro essenziale e originario, deve guardare dentro se medesima la parte più nobile, più divina, la parte in cui nasce la sapienza, la conoscenza ed il pensiero. Questa parte più nobile dell'anima è il nostro nucleo Divino, è il Divino che è in noi: conoscere se medesimi è conoscere nel Divino che è in noi, quel Divino originario da cui derivano la conoscenza, il pensiero, la sapienza e la virtù:

Ma allora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, deve guardare nell'anima e soprattutto in quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza, e in altro in cui questa assomigli?¹

E poco sotto:

Ebbene, questa parte è simile al dio, e chi la contempla e conosce tutto ciò che è divino, dio e il pensiero, giunge a conoscere anche se stesso il più possibile².

Dio è, per noi stessi, come lo specchio più terso è per l'occhio: come l'occhio vede al meglio se medesimo attraverso quello specchio che è più chiaro e terso, così l'anima conosce al meglio se medesima se si rivolge a considerare il Divino in noi, cioè la sua parte più nobile.

Perciò, guardando al dio e, tra le cose umane, alla virtù dell'anima, ci serviremo dello specchio più bello, e così potremo vedere e conoscere noi stessi il più possibile³.

¹ PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 133 B, 5-7. Gli scritti di Platone sono citati da: PLATONE, *Tutti gli Scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.

² PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 133 C, 3-4.

³ PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 133 C, 9-10.

L'autentica comprensione della parte più nobile di se medesima porta l'anima all'autoconoscenza, alla conoscenza di se medesima, dalla quale deriva la virtù e la felicità: l'ignoranza di se medesimi porta al vizio e all'infelicità. La vera libertà, inoltre, si accompagna alla conoscenza di se stessi ed alla virtù, corrisponde ad un agire illuminato dalla virtù e dalla conoscenza di noi stessi, ossia dalla conoscenza del Divino che è in noi.

La conoscenza di sé consente all'essere umano di comprendere se stesso e ciò che gli appartiene, di ciò che è più essenziale e di ciò che è meno essenziale, di ciò che è principale e di ciò che è derivato. Le virtù medesime derivano dalla conoscenza di se stessi e del divino che è in noi, giacché il divino è il massimamente virtuoso, e riescono ad indirizzare verso il bene tutto ciò che ruota attorno all'essenza pensante e consapevole dell'essere umano, in una sempre più ricca capacità decisionale, in un sempre più consapevole e retto senso di responsabilità. È la virtù la autentica via per la felicità, per un quanto più duraturo possesso del Bene; la virtù, realtà poliedrica che dirige l'agire umano, deriva essenzialmente dalla conoscenza di se medesimi, dal Dio che è dentro di noi, ossia dalla conoscenza della parte più nobile dell'anima, che è contemplazione ed azione. La conoscenza di noi stessi e la vera virtù, illuminando l'agire umano, realizzano quella che è l'autentica libertà, sempre indirizzata verso il Bene:

Non devi, allora, procurare a te stesso e alla Città né la libertà, né il potere di fare ciò che ti pare, bensì giustizia e temperanza [...] Difatti, comportandovi secondo giustizia e temperanza, tu e la Città agirete in modo gradito al dio⁴.

Nel *Timeo* il Demiurgo, Divino Artefice e più perfetto degli esseri intelligibili, a motivo della propria Bontà Divina, giacché il Bene si diffonde per perfezione e pienezza di essere, realizza da una materia primordiale un *cosmos* ordinato ed armonioso. Il Demiurgo costituisce questo cosmo a propria immagine⁵; per realizzarlo a propria immagine,

⁴ PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 133 C 9 - D 2.

⁵ Scrive Platone in *Timeo*, 29 E, 2-3: «Egli era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a lui».

il Demiurgo deve conoscere se medesimo: la divina e suprema conoscenza di se medesimo permette, dunque, al più perfetto degli esseri intelligibili di “immaginarsi”, di immaginarsi in un cosmo bellissimo, che è un vero essere vivente, dotato di un corpo cosmico, che è governato dall’Anima Cosmica, che ha il controllo di tutto il sensibile. Se il cosmo sensibile è un vivente, infatti, dovrà avere, in quanto vivente, un’anima ed un corpo, il corpo è il corpo cosmico dei pianeti e degli astri, l’Anima è la suprema Anima Cosmica. In un vivente l’anima è superiore al corpo, in quanto è principio di vita e di automovimento, pertanto, in quanto superiore, ad essa spetta il controllo dell’intero vivente. L’Anima cosmica è “creata”⁶ prima del corpo cosmico e ne ha il pieno controllo, ispirandosi al Divino medesimo da cui proviene. La fondazione metafisica dell’anima cosmica, quale intermedia e intrinsecamente mista tra Divisibile ed Indivisibile, manifesta e spiega l’intrinseca tendenza dell’Anima ad ispirarsi sempre al Divino da cui proviene⁷. Il Demiurgo medesimo guarda se stesso e coordina la

⁶ Per il pensiero di Platone è opportuno parlare di semicreazionismo, non già di creazionismo, in quanto quest’ultimo concerne la creazione dal nulla, mentre il semicreazionismo platonico presuppone una *chora* primordiale.

⁷ Platone, così in *Timeo*, 34 B - 36 D, espone la fondazione metafisica dell’Anima cosmica, quale entità capace di rivolgersi al sensibile, governandolo quale corpo cosmico, e di indirizzarsi al mondo intelligibile, quale mondo dei fondamenti supremi dell’essere e dell’essere medesimo dell’anima cosmica. La realtà viene, primariamente, divisa in due grandi dimensioni, ossia l’Indivisibile e il Divisibile: il primo rappresenta il vero essere, immutabile, intelligibile e perfetto; il secondo rappresenta il mondo del divenire, misto di essere e non essere, derivato e congenere al sensibile. Sia l’Indivisibile che il Divisibile risultano comprensibili, nella loro interezza, attraverso tre generi universali, onnipervasivi le due dimensioni: l’identico, l’Essere ed il Diverso. Ogni realtà, infatti, sia di genere indivisibile che divisibile, è, è se medesima e, in quanto se medesima, è differente dalle altre realtà. Questo conferma l’adagio del *Sofista*, concernente il parricidio di Parmenide: ogni cosa è se medesima ed infinite volte non è, in quanto si distingue da ogni altra cosa. Ogni realtà che è si mostra tesa tra *identità* e *differenza* (Cfr. *Sofista*, 256 E - 258D). Quindi, nell’Essere Indivisibile abbiamo il genere dell’Identico, dell’Essere e del Diverso indivisibili; nell’essere Divisibile abbiamo i generi dell’Identico, dell’Essere e del Diverso divisibili. Di qui la prima mescolanza, ai fini della formazione mista ed intermedia dell’Anima Cosmica: l’Identico divisibile, si mescola con l’Identico Indivisibile e si ottiene l’Identico Misto; l’Essere Divisibile viene mescolato con l’Essere Indivisibile, ottenendo l’Identico Misto; il Diverso Divisibile si mescola con il Diverso Indi-

sua operazione di costituzione del cosmo, prendendo come modello il mondo intelligibile, giacché un prodotto bello e buono può nascere solo in relazione ad un modello eterno, divino e perfetto:

Ma se questo mondo è bello e l'Artefice è buono, è evidente che Egli ha guardato all'esemplare eterno; e se, invece, l'Artefice non è tale, ciò che non è neppure permesso a qualcuno di dire, ha guardato all'esemplare generato. Ma è evidente a tutti che Egli guardò all'esemplare eterno: infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause⁸.

Aristotele concepisce il Divino come la sostanza più eccellente, in un essere che *pollakos legethai*, ma in riferimento ad un senso primario che è quello della sostanza, e Dio medesimo è la sostanza più eccellente, la suprema forma di essere e di realtà. Tutte le altre realtà e l'universo intero a Dio aspirano come alla suprema causa finale, un motore immobile che muove senza essere mosso, giacché il suo essere è puramente in atto, è pura perfezione che non abbisogna di nulla oltre se medesimo. Ora questa eminente sostanza non può giacere inerte, ma è vita divina, la vita più eccellente e nobile che coincide col pensiero, il quale pensa la realtà più eccellente e divina, cioè se medesimo: Dio è, pertanto, *noesis noeseos*, pensiero di pensiero.

L'argomentazione di Aristotele, nel libro Lambda, 9 della *Metafisica*, è assai articolata e molto indicativa. L'Intelligenza è la più divina delle cose che a noi si manifestano, si impone a noi la comprensione della sua condizione. Cosa pensa l'Intelligenza divina? Se non pensasse nulla sarebbe dormiente e non divina; se, invece, pensasse dipendentemente da cose superiori, allora sarebbe in potenza rispetto ad esse e non sarebbe perfettamente in atto: in tal modo, non sarebbe la sostanza più eccellente. Il suo essere consiste nell'atto dell'intendere che

visibile e si ottiene il Diverso Misto. Abbiamo, quindi, tre nuovi generi *intermedi* tra Indivisibile e Divisibile: l'*Identico Misto*, l'*Essere Misto* ed il *Diverso Misto*. A tal punto, segue una ulteriore mescolanza, che giunge alla nascita dell'*Anima Cosmica come Intermedia*: l'Identico Misto, l'Essere Misto e il Diverso Misto vengono fusi tra loro, portando così alla genesi di quell'Anima Cosmica, capace sia di rivolgersi alla realtà sensibile del corpo cosmico che deve gestire e governare, sia di indirizzarsi al mondo intelligibile, quale punto di riferimento a cui ispirarsi.

⁸ PLATONE, *Timeo*, 29 A 2-5.

è atto più eccellente; qual è dunque il contenuto di tale intellezione? È se stessa, oppure qualcosa di diverso da Lei?

Aristotele giunge ad affermare che l'Intelligenza divina deve pensare se medesima e nient'altro di diverso da lei, né singolo né molteplice. Se pensasse qualcosa di diverso da lei, infatti, risulterebbe in potenza di intelligibile ed il suo oggetto costituirebbe il suo atto e le sarebbe superiore: l'intelligibile sarebbe superiore all'Intelligenza divina e questa non sarebbe la realtà più eccellente. Ma questo non può essere, giacché l'Intelligenza divina è la realtà più eccellente.

Pertanto l'Intelligenza divina deve pensare solo se medesima, che è la realtà più eccellente, è pensiero di pensiero. Il pensiero e l'oggetto di pensiero nelle realtà immateriali coincidono e, nell'intelligenza divina il pensiero e l'oggetto del pensiero coincidono, oltre ogni alterità. Inoltre, il pensiero di se medesima, ad opera dell'Intelligenza divina, concerne una assoluta e perfetta unità, oltre ogni composizione. Infatti, se l'intelligenza pensasse diversi contenuti sarebbe composta e passerebbe da un contenuto attuale ad un altro contenuto attuale, risultando potenziale e mutevole rispetto a questi contenuti. Ma l'Intelligenza divina è immutabile e pensa se medesima per l'eternità.

A questa condizione, osserva Aristotele, si avvicina l'intelligenza umana quando pensa il suo Bene supremo che è tutto indivisibile: pensando l'indivisibile quale suo bene supremo, l'intelligenza umana si rende quanto più simile al dio:

E così come l'intelligenza umana – intelligenza, almeno che non pensa dei composti – si comporta in qualche momento (infatti, essa non ha il suo bene in questa o quella parte, ma ha il suo bene supremo in ciò che è un tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti): ebbene, in questo stesso modo si comporta l'Intelligenza divina, pensando se medesima per tutta l'eternità⁹.

Questa condizione concerne la dimensione teoretica, del contemplare, ma possiede un risvolto etico nella virtù dianoetica della sofia, della sapienza suprema, virtù dianoetica per eccellenza, esercitando la

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 9, 1075 a 8-10, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Appendice bibliografica di Roberto Radice, Rusconi, Milano 1998.

quale l'essere umano realizza pienamente se stesso come essere razionale. Il supremo orizzonte per l'uomo è Dio, un Dio che pensa se stesso; l'essere pensante dell'uomo si esercita nel pensare in atto le specie intelligibili, ma non si esaurisce in esso, rivolgendosi ad un essere supremo che pensa se medesimo.

La sapienza, differentemente dalla saggezza, la quale si rivolge alle scelte dell'uomo e alle realtà mutevoli, è indirizzata alle realtà divine ed immutabili che sono oltre l'uomo, si rivolge a Dio e ai supremi principi; in tal modo, possiede massima dignità quale scienza teoretica del Divino ed è fine a se stessa. Questa scienza rende l'uomo beato e felice nella misura più perfetta che sia possibile per un uomo. Quanto più l'essere umano desidera la perfetta felicità, tanto più dovrà dedicarsi alla sapienza ed alla contemplazione delle realtà divine a lui superiori:

Di conseguenza è chiaro che la più perfetta delle scienze sarà la sapienza. Pertanto bisogna che il sapiente non conosca soltanto le conseguenze che derivano dai principi, ma che anche sui principi possenga la verità. Cosicché la sapienza sarà intelletto e scienza: scienza delle realtà che più sono degne di pregio coronata dall'intelligenza dei supremi principi¹⁰.

E poco sotto:

Pertanto dalle cose che si son dette è chiaro che la sapienza è sia la scienza che intelligenza delle realtà che per loro natura sono massimamente degne di pregio. Per questo ad Anassagora e a Talete e agli uomini di questo genere si dà l'appellativo di sapienti ma non di saggi, quando li si vede ignorare i loro interessi, e si dice che conoscono verità straordinarie, meravigliose, difficili e divine ma prive di utilità, perché non sono i beni umani che ricercano¹¹.

Plotino, a fondamento dell'Anima cosmica, dalla quale derivano le singole anime individuali dell'uomo, pone proprio il *Nous*, seconda ipostasi della realtà; il *Nous* è mondo intelligibile che coglie se medesimo, in un supremo atto teoretico di autocontemplazione quale divina unimolteplicità ideale. Il *Nous*, essendo la suprema forma di unimolte-

¹⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141 a 13-20, traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999, vol. II.

¹¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141 b 3-4.

plicità nella realtà, coglie se medesimo e questa divina forma di auto-coglimento rappresenta la suprema realizzazione dell'unità nella molteplicità, un'unità intelligibile che è vita e pensiero divini. L'*Henosis* o unificazione dell'anima razionale con l'Uno, è mediata dal ricongiungimento con il *Nous*, origine prossima dell'anima e presente nella sua parte più nobile¹².

Proclo, nel teorema 184 della *Elementatio theologica*, evidenzia come la autoconoscenza dell'uomo si enuclea nella conoscenza delle proprie radici metafisiche: infatti, se l'uomo deve conoscere adeguatamente se medesimo, deve conoscere i fondamenti metafisici del suo proprio essere e del suo pensare; questi fondamenti coincidono con i supremi fondamenti universali dell'essere e del pensare. L'ideale socratico della *Gnothi seauton* si rivela pienamente nella sua valenza metafisica oltre che antropologico esistenziale¹³.

Proclo rappresenta un filosofo centrale per l'Occidente, soprattutto a motivo della impostazione triadico-metafisica del reale, come dinamica inerente il rapporto di derivazione da una *moné*, principio in sé, al *pròodos* processione del principiato e all'*epistrofé*, quale ritorno del principiato al principio. La processione derivazione dal principio non è deriva rovinosa, bensì prospettiva di senso che inquadra l'essere del principiato nell'orizzonte del ritorno al principio come logica profonda del reale, come dinamica che rende intelligibili le dinamiche di una realtà che acquisisce significato fondamentale nella relazione col principio, un principio estatico, ossia donativo e pieno di bontà.

In sintesi, ci preme sottolineare un particolare: l'essere umano, nei suoi sogni, desideri, orizzonti, cadute, nei suoi confronti, talvolta duri ed amari, con la realtà storico sensibile, che possono, però, a volte risultare dolcissimi e inaspettati, tende ad acquisire una sempre più matura esperienza e conoscenza di se stesso, questa conoscenza di sé incontra il divino, il quale, per natura sapiente e buono, rende l'essere umano, quale essere pensante, capace di involarsi verso l'Assoluto e di assimilarsi ad esso:

¹² Cfr. M. L. GATTI, *Plotino e la Metafisica della contemplazione*, Cooperativa Universitaria Studio e Lavoro, Milano 1982.

¹³ Cfr. PROCLO, *Elementatio Theologica*, a cura di Chiara Faraggiana di Sarzana, introduzione di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1985.

La potenza dell'ala, tende per sua natura a sollevare in alto ciò che è pesante, sollevandolo là dove abita la stirpe degli Dei, e in certo senso partecipa del divino più di tutte le cose che riguardano il corpo. E il Divino è ciò che è bello, sapiente e buono, e tutto ciò che è di questo tipo. Appunto da queste cose le ali dell'anima vengono nutrite e accresciute in grado supremo; invece, dalla bruttezza, dalla malvagità e da tutti i contrari negativi esse vengono guastate e mandate in rovina¹⁴.

La capacità umana di raggiungere il Divino, la realtà Vera che sola può appagare i desideri e le aspirazioni più nobili dell'Intelligenza, ci è espressa anche in Dante; e questa capacità dapprima sembra un sogno, una forma apollinea, ma via via, allorché affronta le cangianti forme del reale, si inverte, ama e soffre, in questo si Cristifica e tende a conoscersi in un orizzonte più alto, quello nel quale coglie se medesima, nella sua ultima e piena verità, inscritta nella vita intratrinitaria stessa, nell'*ultima salute*. Dante esprime l'intera esistenza umana, che integralmente si conosce e tale autoconoscenza incontra il Divino stesso, il Principio di tutto ciò che è, quel Principio «che solo amore e luce ha per confine».

Questa dinamica, che unisce l'esperienza di vita umana ed il divino, costituisce, quindi, uno dei nuclei teoretici della filosofia occidentale, tornando a più riprese nel corso della storia del pensiero e delle Idee: presente in Platone, in Aristotele, in Plotino, in Proclo ed, altresì, come tenteremo di mostrare, nella *Divina Commedia* di Dante, proprio ai vertici del viaggio ultramondano.

L'esistenza umana, pertanto, risulta un cammino verso Dio, un vero e proprio *Itinerarium mentis in Deum*, come sottolineava il Teologo francescano san Bonaventura da Bagnoregio, il quale articola *ad Unum*, cioè *in Deum*, l'intero percorso della creatura razionale: un percorso conoscitivo, etico, esistenziale ed anche di fede, giacché le virtù cardinali si inverano e si compiono nelle virtù teologali, in quel mirabile cesello teoretico, rappresentato dall'avvicinarsi del capitolo terzo e del capitolo quarto dell'*Itinerarium* bonaventuriano.

Scrive san Bonaventura:

¹⁴ PLATONE, *Fedro*, 246 D 5-7.

Occorre, dunque, rivestire la nostra anima delle tre virtù teologali con le quali viene purificata, illuminata e perfezionata, in modo che l'immagine divina si riformi e divenga conforme alla celeste Gerusalemme e membro della chiesa Militante, che è figlia, secondo l'Apostolo, della Gerusalemme celeste. Dice infatti: La Gerusalemme, che è lassù, è libera ed è la madre nostra. Dunque, l'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato e ispirato, cioè via, verità e vita, accogliendolo, nella fede in Cristo, come Parola increata, accogliendo lui che è Parola e splendore del Padre, riacquista l'udito e la vista spirituali; l'udito per percepire il richiamo di Cristo, e la vista per contemplare i raggi della sua luce¹⁵.

2. Il Fiore dell'Infinito: la candida rosa e la nostra effige

L'Autoconoscenza in Dio, Primo Principio di tutto l'essere, costituisce il nucleo esiziale di tutto l'itinerario dantesco. Dante, infatti, attraversa le «vite spirituali ad una ad una» verso «l'Ultima salute» che è Dio, integrando, in una visione che progressivamente diviene d'insieme, l'estremo male con il Sommo bene attraverso un'esperienza interiore che abita il vasto mare dell'essere. Le parole, che inaugurano la terza cantica, sono, a nostro avviso, assai illuminanti:

La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più e meno altrove.
Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là su discende;
perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire¹⁶.

¹⁵ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, cap. IV, 3. I testi bonaventuriani sono tratti da: BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, introduzione Letterio Mauro, traduzione Silvana Martignoni e Orlando Todisco, Città Nuova, Roma 2006.

¹⁶ *Paradiso*, I, vv. 1-9. I testi danteschi sono ripresi da: DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, Inferno, Purgatorio, Paradiso*, con pagine critiche a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Le Monnier, Firenze 1995.

Dante per salire a Dio deve compiere una via lunga, una sorta di “seconda navigazione” platonica, attraverso la quale la via che ascende verso l’alto è la medesima che scende verso il basso, giacché la scienza del bene è anche scienza del male; pertanto, l’ascesa dantesca non è immediata, né ingenua, né unidirezionale, bensì sinottica e integrante, mediata dalla esperienza e dalla conoscenza del male nella sua radicalità.

L’iniziale incontro con Virgilio rimarca proprio questo:

«A te conven tenere altro viaggio»
rispuose, poi che lagrimar mi vide,
«se vuo’ campar d’esto loco selvaggio[»]¹⁷.

Dante, infatti, all’inizio del suo cammino, sebbene tenti di percorrere l’ascesa verso il colle illuminato, vestito «già de’ raggi del pianeta», ossia del Sole simbolo del Bene, è respinto dalla forza maggiore delle tre terrificanti fiere: una lince maculata, un leone e una lupa, «carca ne la sua magrezza», le quali rappresentano tre tra i maggiori peccati dell’umanità, ossia la lussuria, la superbia e la cupidigia. Si impone, così, al poeta un percorso meno diretto e immediato, che si insinua negli scomodi anfratti del male, viscosi ed oscuri, labirinti inestricabili al di fuori della paziente opera della ragione che comprende in vista dei Principi, appellandosi alla base sicura di una tradizione rappresentata proprio da quel Virgilio, la cui autorità è sia lume razionale sia forza di un cuore che si rinfranca, nella reminiscenza di un rapporto positivo col mondo, un Virgilio che non può che apparire come base sicura nell’esplorazione dell’oscurità incognita. Dove porterà questo tentativo, che sembra disperato quanto alle altezze? Giungerà a Dio, in una purificazione catartica e progressiva, che si rivela trasfigurazione e trasumanazione. La disperazione è il volto oscuro del possibile, che sempre interpella la libertà umana, tesa tra il senso creativo e i condizionamenti vincolanti. Non sempre l’orizzonte è tersa luminosità, ma chiaroscurale combinarsi di luce e tenebra, non sempre giustapposte o armonizzate, ma, altresì, in conflitto: faticoso risulta il compimento della potenzialità nell’atto. Si aggroviglia e contorce la coda di Minosse, come lingua che sempre sofferenza dice, una parola, di intensità

¹⁷ *Inferno*, I, vv. 91-93.

cangiante, beffarda modula il suo suono, condanna ad una condizione vincolante, ma la comprensione del suo senso è liberatoria, ci illumina e ci libera: la scienza del bene, infatti, è anche scienza del male.

L'esperienza del male e del peccato, quale allontanamento dal Principio, sino all'«infima lacuna», ghiacciata desolazione, come le fredde membra dei morti, è amaro passo della comprensione delle dinamiche dell'autoconoscenza, che, in quanto tale, è tesa al Primo Principio. Questo è la fonte della comprensione del senso, una comprensione, la quale, guidando l'agire, lo rende sempre più consapevole e libero. Ma la comprensione del senso non è gnosi immediata o risoluzione ingenua, bensì, insinuandosi nelle oscurità del male, si rivela autentica verità su sé medesimi, retta dalla speranza consapevole che abbraccia l'amore per la vita. L'abissale oscurità diviene visione della forma, laddove il peccato multiforme viene compreso dalla ragione, che ne rivela la verità profonda quale allontanamento da quel principio, al quale si torna con speranza certa:

«Spene», diss'io, «è un attender certo
de la gloria futura, il quale produce
grazia divina e precedente merto[»]¹⁸.

Il «Quindi uscimmo a riveder le stelle», verso che conclude la cantica infernale, è rivendicazione di un fine invitto dentro l'animo umano, che non vacilla neppure di fronte alla più potente delle macchine infernali: Lucifero; quelle stelle, che guidano i naviganti nella notte, simboleggiano spesso in Dante le virtù cardinali e teologali, virtù che realizzano l'essere umano in massimo grado e che si rinnovano dinamicamente nel corso del cammino che porta l'uomo alla contemplazione beatifica di Dio. Queste appaiono, quali virtù cardinali, nella spiaggia purgatoriale e baluginano, quali virtù teologali, nella Valletta dei Principi, spazio di negligenza compunta e pentita. In tal guisa, ritornano sideralmente illuminanti le parole di san Bonaventura da Bagnoregio, il quale nell'*Itinerarium mentis in Deum*, articola la dinamica unitaria delle virtù secondo il rapporto tra fede e ragione: la fede rinnova e com-

¹⁸ *Paradiso*, XXV, vv. 67-69.

pie la ragione e la innalza, *trasumanandola*, verso la contemplazione beatifica di Dio quale pienezza dell'Essere e Sommo Bene.

L'*imago Dei*, attraverso il rinvigorirsi progressivo delle virtù, che da cardinali si inverano nelle teologali, diviene dinamicamente consapevole di se medesima, in una dinamica che raccoglie in unità ciò che è molteplice, manifestando, nella forma di immagine umana, quell'archetipo divino che la origina: Dio si rivela all'uomo nel vivo dell'autoconoscenza. Le tre facoltà umane della memoria, dell'intelligenza e della volontà, si integrano vicendevolmente nell'unica persona umana, così come le tre persone della Trinità sono una quanto all'essenza: un'unica persona in tre facoltà; un unico Dio in Tre Persone:

Considerando l'ordine, l'origine e i rapporti tra queste potenze siamo condotti alla stessa beatissima Trinità. – Infatti, dalla memoria nasce l'intelligenza, che ne è figlia, poiché allora noi conosciamo quando l'immagine della cosa, che è nella memoria, si riflette nell'acume dell'intelletto, diventando pensiero; dalla memoria e dall'intelligenza spira l'amore come vincolo dell'una e dell'altra¹⁹.

Riflettendo sulle sue molteplici operazioni, l'anima umana si scopre essere immagine della Trinità, un'immagine che si rinnova e rinasce attraverso la stessa grazia, che risana l'antica immagine deturpata dal peccato di Adamo²⁰. Cristo, infatti, è la scala che salva l'uomo caduto nella fossa del peccato, dalla quale da solo l'essere umano non può salvarsi.

Ritornando in sé stessa, la mente diventa consapevole del suo vero essere, comprendendo come essa ami se stessa, e non potrebbe amare se stessa, se non avesse previamente conoscenza di se stessa, e non potrebbe avere conoscenza di se medesima, se non avesse memoria di sé. Memoria, intelligenza e volontà, pertanto, riflettono le persone trinitarie, e sono caratterizzate, nelle loro operazioni e nella loro possibilità, dalla presenza fondamentale di Dio, quale principio. Nel caso della memoria, la presentificazione degli stati del tempo, passato, presente e futuro, attesta il fatto che l'invisibile presente dell'eternità, attraverso la memoria, si estende in tutti i tempi. Inoltre la memoria, essendo il-

¹⁹ BONAVENTURA, *Itinerarium della mente in Dio*, cap. III, 5.

²⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, cap. IV.

luminata dalla luce eterna di Dio, può conservare il ricordo delle verità immutabili, delle forme semplici e dei principi ed assiomi di tutte le scienze che sono eterni.

Nel caso dell'Intelletto, le sue operazioni prevedono l'illuminazione della luce immutabile e superiore del Verbo. L'intelletto come operazione, comprende il significato dei termini, delle proposizioni e delle conclusioni, in un legame logico che si radica non sulle invenzioni dell'intelletto, né nella sua limitatezza, bensì sulle leggi eterne degli esemplari concernenti la mente stessa di Dio. Il fondamento degli atti dell'intelletto e della sua costitutiva vocazione veritativa, risiede nel Verbo divino.

La comprensione ad esempio di un termine e di una definizione implica e rinvia a termini sempre maggiori ed universali, sino a principi supremi e generalissimi, quali ad esempio l'ente per sé. Tutto il giudizio sulla realtà e la comprensione medesima di ogni ente si radica sull'ente per sé, attuale, perfetto, assoluto completo, puro, primo ed incondizionato: riconoscere un ente difettoso e negativo richiede la previa conoscenza dell'ente perfetto e positivo. In definitiva, la scienza del Bene è anche scienza del male, la conoscenza della virtù e quella del vizio costituiscono una medesima conoscenza fondata sul Sommo Bene. La conoscenza di Dio è necessaria per la comprensione della creatura in quanto tale: nell'ente eterno, che racchiude in sé tutti i trascendentali, quali il Vero, il Bene, l'Uno, sono comprese le ragioni di tutte le cose.

Le stesse necessità logiche, che legano le premesse alle conclusioni, non appartengono all'esistenza materiale delle cose, né all'invenzione della nostra mente, bensì alla necessità degli esemplari divini; il nostro intelletto finito è illuminato dalla luce eterna del Verbo.

Le stesse operazioni della volontà si basano su Dio quale Sommo Bene. Il consiglio della volontà, il quale ricerca ciò che è meglio, presuppone il Sommo Bene, quale apice gerarchico di comprensione degli altri beni: quanto più una realtà si avvicina al Sommo Bene, quanto più dal consiglio verrà considerata buona. Il giudizio medesimo della volontà non è soggettivo o relativo, ma ancorato ad una legge oggettiva e stabile, cogente e vincolante, che il giudizio medesimo, quanto al proprio atto, considera come superiore e fondamentale.

Ma niente è superiore alla mente umana se non Colui che l'ha creata, cioè Dio; in tal modo, la mente nel deliberare, conosce sé mede-

sima quale soggetto dell'atto deliberativo, ed assieme Dio stesso, quale principio e legge suprema del giudizio. Il desiderio, altra espressione della volontà, si rivolge all'oggetto che più lo attira: ciò che massimamente attira, massimamente è amato; massimamente amata è la felicità, ossia il possesso del Sommo Bene. Questo messaggio, chiaramente, ci ricorda il noto passo del *Simposio* platonico:

Infatti – disse –, è appunto per il possesso delle cose buone che sono felici quelli che sono felici, e non c'è più bisogno di fare questa ulteriore domanda: Chi vuole essere felice, a che scopo vuole essere felice? Perché la risposta ha ormai raggiunto il suo fine²¹.

E sotto:

In breve – disse – l'amore è tendenza a essere in possesso del bene per sempre²².

Tornando al percorso dantesco nello specifico, si può meglio comprendere come questo concerna sia la conoscenza del male nella sua radicalità secondo principi, sia il progredire della razionalità, nel concreto attuarsi delle virtù, le quali accompagnano la risalita dell'essere umano al Principio Primo, cioè a Dio. In questa salita le molteplici esperienze conoscitive ed esistenziali concorrono a realizzare una visione d'insieme legata al principio primo: una conoscenza sinottica del bene e del male, che è ad un tempo conoscenza dei livelli della realtà, nonché conoscenza dell'essere umano nel suo insieme e, assieme, autoconoscenza. La conoscenza dei molteplici aspetti dell'essere e dell'uomo, tende ad unificarsi e compiersi, attraverso una visione sempre più sinottica, nell'autoconoscenza. Ciò che permette la comprensione dell'intera realtà e garantisce il compimento del viaggio dantesco nella visione beatifica, si rivela essere il nucleo stesso dell'autoconoscenza umana, ossia della comprensione ultima che l'essere umano ha della propria Verità. Il tema attualissimo dell'integrazione, che è tema perenne, risulta nel percorso dantesco centrale; il senso della integrazione concerne la relazione delle molteplici esperienze del poeta all'interno della dinamica

²¹ PLATONE, *Simposio*, 205 A, 1-4.

²² PLATONE, *Simposio*, 206 A, 9-10.

della conoscenza di se medesimi, ossia della conoscenza di un sé che è unimolteplice, uno e molti.

Queste le parole “conclusive” di Dante, che compiono ed illuminano l'intero percorso:

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te, ami e arridi!
Quella circolazion, che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi pareva pinta *de la nostra effige*;
per che 'l mio *viso in lei tutto era messo*²³.

Questo percorso integra diverse esperienze in unità, esperienze molteplici che convergono in un vertice rappresentato dalla comprensione del fondamento dell'essere e dalla autoconoscenza autentica che l'uomo ha di sé. Manifestazione di questa unificazione integrante è l'incontro, nell'Empireo, con l'ultima guida, san Bernardo di Chiaravalle, il Socrate cristiano, l'emblema medievale di quella autoconoscenza profonda che porta a Cristo:

Uno intendea, e altro mi rispose:
credea veder Beatrice, e vidi un sene
vestito con le genti gloriose.
Diffuso era per li occhi e per le gene
di benigna letizia, in atto pio
quale a tenero padre si convene²⁴.

La stessa esperienza del formarsi della candida rosa dei beati concerne un atto di raccoglimento, un chinarsi del poeta verso quel fiume di luce che procede da Dio, e a Dio *epistropicamente* ritorna. E Il tema del raccoglimento ritorna, proprio nel canto XXXIII che abbiamo testé citato, circa la contemplazione della vita intratrinitaria, allorché Dante, come abbiamo visto, ci dice proprio che il suo «viso in lei tutto era messo»:

²³ *Paradiso*, XXXIII, vv. 124-132.

²⁴ *Paradiso*, XXXI, vv. 58-63.

Non è fantin che s' subito rua
 col colto verso il latte, se si svegli
 molto tardato da l'usanza sua,
 come fec'io, per far migliori spegli
 ancor de li occhi, chinandomi a l'onda
 che si deriva perché vi s'immegli.
 E s' come di lei bevve la gronda
 de le palpebre mie, così mi parve
 di sua lunghezza divenuta tonda²⁵.

Il fiume luminoso rappresenta la derivazione di tutte le cose dal primo Principio che è Dio, questa derivazione, lungi dall'essere mera deriva, è una meravigliosa dinamica di senso, che si compie e si enuclea nel ritorno al principio, emblema del quale è il formarsi della candida rosa dei beati, la quale è *reditus* a Dio, un *reditus* contemplante e beatifico. Assistiamo ad una Chiesa Trionfante che il Risorto, attraversando la Passione, sposò, amò ed ama incondizionatamente, da sempre e per sempre. È una storia che si invera nell'eternità, è una storia che si scopre come eternità e se ne meraviglia... e se ne innamora, e questo amore è per sempre, perché è inesauribile, lo è perennemente e per ogni dove.

Il vero senso dell'essere è il procedere da Dio, di modo che questo procedere diventa coscienza, intelletto e desiderio e contempla, godendo, «la gloria di colui che tutto move»: il *lumen gratiae* si trasfigura in *lumen gloriae*, condivisione dell'amore assoluto di Dio. Questo amore, nella vita intratrinitaria, possiede sommamente l'essere, possiede sommo intendimento, e da tale intendimento e da tale essere spira un amore che indica la massima qualità del rapporto con l'essere²⁶. Un essere perfetto e stabile si mostra consapevole di sé, *noesis noeseos*, ma, altresì, non è indifferente al mondo, ma se ne preoccupa, lo pensa e lo ama da sempre, da prima che fosse creato. In questa creazione concregono vari fattori e si fanno vertice nella coscienza del Vero e del Bene: la meraviglia, dalla quale nasce la filosofia, diviene gloria, ossia contemplazione beatifica di Dio e partecipazione alla sua gloria, cioè alla sua vita e alla conoscenza che Egli ha di sé medesimo. Questa consapevolezza è chiamata a confe-

²⁵ *Paradiso*, XXX, vv. 82-90.

²⁶ Cfr. C. SINGLETON, *Viaggio a Beatrice*, Il Mulino, Bologna 1968.

rire senso e bellezza ad ogni limite creaturale, indirizzando questo limite verso l'infinito: «Dove è morte la tua vittoria?» (1Cor 15,55)

Conoscendosi in Dio, l'essere umano si scopre immortale, si scopre risorgente nel Risorto, in un giorno che non muore mai. Non è solamente la luce ad illuminare la tenebra, ma è la tenebra stessa gravida di luce, come dell'albore aurorale è gravido il grembo della terra che geme nel nascere del Sole assistita dalle ultime stelle della notte. Il passo concernente il trionfo di Cristo e l'Apoteosi di Maria²⁷, nonché l'inizio della preghiera che san Bernardo rivolge alla Vergine sono rivelativi proprio della umiltà con la quale Dio, spogliando se stesso, assunse la condizione umana per salvarla.

E in quella «circolazion così concetta, circospetta» dalla visione di Dante, l'*imago Dei* trova il Suo Archetipo divino: Memoria che si distende eternizzando il tempo, portando all'essere ciò che tende al non essere, intelletto che è Verbo e Volontà che si scopre amore, capace di diffondersi per ogni dove. L'Essere, il Vero ed il Bene si enucleano nella vita intratrinitaria, e l'essere umano vi si abbandona, proprio lassù, al di là delle stelle:

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgea il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle²⁸.

Questo esiziale compiersi dell'autoconoscenza nella contemplazione della vita intratrinitaria ben si sposa con le parole di san Bonaventura:

Vedi, dunque, come l'anima sia vicina a Dio, come la memoria con le sue operazioni ci conduca alla sua eternità, l'intelligenza alla sua verità, la volontà alla sua somma bontà²⁹.

E poco sotto:

queste tre potenza – cioè la mente che genera, il pensiero e l'amore – corrispondono nell'anima alla memoria, all'intelligenza e alla

²⁷ Cfr. *Paradiso*, XXIII, vv. 1-39.

²⁸ *Paradiso*, XXXIII, vv. 142-146.

²⁹ BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, cap. III, 4.

volontà, le quali sono consustanziali, coeguali e coeve, compenetrantisi scambievolmente. Se dunque è perfetto spirito, Dio ha memoria, intelligenza e volontà, ha sia il Verbo generato che l'amore spirato, i quali necessariamente si distinguono, poiché l'uno è prodotto dall'altro non essenzialmente, non accidentalmente, ma personalmente. Quando dunque considera se stessa, la mente, attraverso se stessa come per mezzo di uno specchio, si eleva alla contemplazione della beata Trinità: del Padre, del Verbo e dell'Amore, tre Persone coeterne, coeguali e consustanziali, in modo che ciascuna delle tre è in ciascuna delle altre, ma una non è l'altra, e tutte e tre formano un solo Dio³⁰.

3. Conclusione

Gli atti umani sono un donarsi nella vita, un donare la vita; questo dono è liberare la vita, lasciarla scorrere, ed, altresì, contemplarla nel senso e nella direzione del suo procedere. Libertà è assieme controllo, consapevolezza e liberazione: un lasciar parlare la vita ed ascoltarla, navigando sempre più agilmente ed abilmente – *habitus* – tra i gorgi, i meandri, le risacche, ed i più fluidi flussi. In questo scambio tra noi ed il fiume della vita che scorre, sorgono paesaggi e orizzonti sempre nuovi, si vestono delle cangianti luci del giorno, dei boschi variopinti a seconda delle stagioni, ma sempre unici, irripetibili³¹. Un'armonia tra acuto e grave è la sua musica, uno scambio continuo: domandare e rispondere, corrispondere. Questo connubio di atti ed eventi, momenti del tempo, attese e ricordi, memorie ed esperienze, accompagna la riflessione sul senso ultimo e profondo di questo percorso, che si inverte e matura nel tempo, il quale si unifica e si compie, nei modi della riflessione, nell'eternità. Questo scambio tra noi e l'essere, si rivela vita, perfezionamento consapevole che ci chiama ad una sempre più matura sensibilità, capace di accordare evento e riflessione, nel movimento del senso che è interrogazione e forma, domanda e risposta. Il senso dell'esistere non si chiude nella rigida riflessione, intesa come rigida ripetitività "iperriflessiva", né si perde nell'insignificanza del mero scorrere cieco

³⁰ BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, cap. III, 5.

³¹ Cfr. R. L. PERRIELLO, *Acqua passata Gloria futura. I fiumi nella Divina Commedia*, Prefazione di Stéphane Oppes, Aracne, Roma 2020.

ed ottuso, un farsi vivere dagli eventi, ma è consapevole investimento semantico, matura attivazione di risorse, valori ed esperienze; in questo spazio dialogico tra noi e l'essere, nell'essere del tempo, pare scoccare dentro di noi una scintilla, d'improvviso, una luce inestinguibile tra noi e l'eternità:

Infatti queste due verità si colgono necessariamente insieme e insieme si impara il falso e il vero che concerne tutta quanta la realtà, dopo un'applicazione totale e dopo molto tempo, come ho detto all'inizio: sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione della realtà, per chi compia il massimo sforzo possibile alla capacità umana³².

Nella candida rosa ritroviamo, in un destino futuro fattosi eternità, tutto il passato, la storia e, in definitiva, noi stessi, in uno scambio di luce ed amore tra noi e quel Dio, che supera e precede ogni nostra capacità, ogni nostra dimensione, in quanto ne è origine sorgiva e creatrice, e, nel momento in cui le supera, le invera:

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle³³.

Ricardo Lucio PERRIELLO*

³² PLATONE, *Lettera VII*, 344 B 1 - C 1.

³³ *Paradiso*, XXXIII, vv. 142-146.

* Professore Associato di Storia della filosofia antica e moderna presso il Pontificio Istituto Teologico Leoniano di Anagni (ricardolucio@alice.it).