

József Nagy

Dante „templare”

Introduzione

Il discorso sul Dante „templare” – sia in chiave esoterica che in quella anti-esoterica – è stato già ampiamente esposto da numerosi autori. Nel presente studio si cercherà di rivelare se un’analisi critica degli approcci esoterici possa chiarire alcuni aspetti della teoria teologico-politica dantesca (in stretta connessione con la concezione etica e religiosa). A prima vista può sembrare inutile tale impresa, giacchè nel volume intitolato *L’idea deforme* (anagramma di „Fedeli d’amore”) quasi tutte le problematiche relazionate al tema dell’esoterismo erano state pienamente affrontate. Evidentemente però è necessario fare distinzione tra i diversi tipi di interpretazioni esoteriche: è ciò che fanno pure gli autori de *L’idea deforme*, giudicando sostanzialmente in senso positivo – come si vedrà più in avanti – le interpretazioni di Giovanni Pascoli e di Bruno Cerchio (cui opere in realtà fanno parte degli approcci *ermetici*). Questi ultimi, inoltre Robert L. John, Luigi Valli, Eugène Aroux, Gabriele Rossetti e René Guénon, delle disquisizioni dei quali cercherò di accentuare l’eventuale rilevanza teorico-politica, si approssimano all’opera di Dante secondo dei metodi abbastanza diversi, e quindi la loro supposta dimensione politica sarà pure differente in carattere e in profondità. È pure importante tener presente che tra i maggiori dantisti Charles S. Singleton (e – seguendo le sue tracce – John Freccero e Gian Roberto Sarolli) in alcune analisi proprie hanno introdotto degli elementi esoterici ed ermetici: Singleton tra l’altro ha effettuato delle ricerche sulla simbologia numerica dantesca.

Umberto Eco è stato capace di collocare adeguatamente al

· Ringrazio il Prof. Géza Sallay, il Prof. János Kelemen e il Prof. Dávid Falvay per il loro generoso aiuto. Il presente studio è stato realizzato nell’ambito del programma di ricerca OTKA PD 75797.

proprio posto le interpretazioni esoteriche. „Da un lato abbiamo Dante, e il Medioevo tutto, che sostengono che la poesia è anche e soprattutto poesia dell'intelligenza, del doppio senso, dell'emblema, dell'acrostico, dell'intrigo spesso enigmistico. Al centro una critica romantica e idealistica che ha cercato di assolvere Dante dai suoi peccati di intelligenza teologica giustificandolo attraverso un florilegio di belle immagini, spigolando lampi di poesia in mezzo a un aborrito ciarpame allegorico [...]. E infine una critica contemporanea, ben più sensibile a quelli che erano i valori simbolici e concettuali del poeta medievale, capace di accettare con gusto la sfida di un'epoca in cui la figura retorica era un momento, e tra i più alti, della strategia poetica. *Come schiacciati in questa lotta di giganti, [si trovano] gli adepti del velame, tra cui personaggi come Pascoli, di non piccolo ingegno*”.¹

In relazione all'analisi delle interpretazioni esoteriche di Dante una domanda ineluttabile è questa: per quale ragione sono sorte queste in un numero così elevato, rispetto ad altri autori (per es. Shakespeare)? Alberto Asor Rosa tenta di dare una risposta nel modo seguente. Si può affermare che „i testi danteschi [...] contengono *in sé* una possibilità, più elevata che qualsiasi altro testo letterario conosciuto, di una pluralità pressoché sterminata di sensi. La *Commedia* [...] è l'opera letteraria che, *in assoluto*, contempla nella sua struttura la presenza maggiore di strati diversi di discorso, in gran parte [...] intenzionali e ben controllati da parte dell'autore. [...] [B]isogna partire dal presupposto che Dante *ha voluto* la sua opera così”.² Il testo dantesco è come se si offrisse per un numero vastissimo di interpretazioni – e tra queste pure a quelle esoteriche. La chiave di lettura della *Commedia*, esposta da Dante nel *Convivio* e nell'*Epistola XIII*, dal punto di vista degli autori esoterici aveva probabilmente un'importanza secondaria rispetto al famoso luogo

1 U. Eco, Introduzione, in *L'idea deforme – Interpretazioni esoteriche di Dante* (a cura di Maria Pia Pozzato), Bompiani, Milano 1989, p.36, corsivi miei, J.N.

2 A. Asor Rosa, Postfazione, in *L'idea deforme*, ed. cit., p.299, corsivi nell'originale.

della stessa *Commedia* (ignorato dal razionalismo moderno³), che rappresentava simultaneamente una seduzione ed una sfida spirituale:

O voi ch'avete li 'ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto 'l velame de li versi strani.

(*Inferno* IX, 61-63)⁴

Per quanto riguarda „la dottrina che s'asconde /sotto 'l velame“ la spiegazione analitica di Asor Rosa risulta di essere rivelatrice: si tratta di una „dichiarazione assolutamente esplicita e letterale di allegorismo“; la concezione figurale della *Commedia*, elaborata da Erich Auerbach „prescinde dal fatto che Dante aveva una visione più dottrinarica e più medievale [...] del rapporto tra *segno* e *sensò*“, e in base a ciò il messaggio di Dante è essenzialmente che „c'è un «velo» di parole, sotto il quale «si nasconde» un «sapere», una «verità», che vanno colti *in sé e per sé*“.⁵ Completando queste riflessioni pure con l'analisi del nesso „versi strani“ (ossia „versi estremamente complessi“), Asor Rosa enuncia la seguente ipotesi: „nell'inquadramento generale dell'opera, di natura inequivocabilmente allegorica [...], Dante poeta oscilla tra un minimo e un massimo di esplicitazione del discorso allegorico“, ossia in alcuni casi „il *medium* espressivo tra lettera e senso è più racciato e diretto, in altri si allunga e si articola talvolta a dismisura“.⁶ Un'altra questione dalla quale è impossibile prescindere è la seguente: la *Commedia* ha dei significati *molteplici*, o *infiniti*? Condivido pienamente la posizione di Asor Rosa, secondo la quale Dante concepiva „un numero probabilmente molto elevato, ma

3 cfr. Asor Rosa, *op. cit.*, p.301.

4 Per le citazioni dalla *Divina Commedia* (e da altre opere dantesche, con l'eccezione della *Monarchia*, del *Convivio* e delle *Epistole*) ho utilizzato la seguente edizione: Dante, *Divina Commedia*, in Dante, *Tutte le opere* (a cura di Giovanni Fallani, Nicola Maggi e Silvio Zennaro), Newton Compton, Roma [1993] 2005, d'ora in poi *DTO*.

5 Asor Rosa, *op. cit.*, p.302.

6 *op. cit.*, p.303.

definito di significati, coerentemente alla sua visione poetica e [...] religiosa del mondo”.⁷

I paradossi delle interpretazioni esoteriche sono state in gran parte rivelate dagli autori de *L'idea deforme*. Completando la loro critica, è importante tener d'occhio che alcuni rappresentanti della seconda generazione degli esoterici (quella dopo Rossetti), per es. Valli, hanno messo inadeguatamente allo stesso piano Rossetti, Foscolo e Pascoli.⁸ oltre alla non-appartenenza di Pascoli all'ambito rossettiano, è altrettanto da sottolineare che Foscolo – il primo dantista in senso scientifico – non può essere messo in relazione né con l'esoterismo, né con l'ermetismo.

1. *Temi teologico-politici nell'interpretazione esoterica di Robert L. John*

1.1. *La teologia del peccato originale nella teoria dantesca*

Ne *L'idea deforme* il libro dal titolo *Dante templare* è accennato esclusivamente in relazione al fatto che l'autore, John (nonostante le critiche contro Valli che saranno presentate più in avanti) „riconosce in Luigi Valli uno dei propri precursori”,⁹ ma non è analizzato a parte. A mio parere una ricostruzione critica delle tesi principali di John – senza l'obbligo di accettarle – può contribuire ad una più adeguata comprensione della teoria teologico-politica di Dante, innanzitutto perchè l'autore utilizza molti dati filologico-storici di fondamentale importanza.

John, nell'ambito dell'analisi della teologia del peccato originale nella concenzione di Dante, facendo riferimento tra l'altro a Giovanni del Virgilio (dotto latinista, amico di Dante), a Giovanni Villani (cronista fiorentino), a Cino da Pistoia – attraverso le testimonianze secondarie di Petrarca e di Boccaccio –, e a Giovanni

⁷ *op. cit.*, p.304.

⁸ cfr. Pozzato, „Luigi Valli e la setta dei „Fedeli d'amore””, in *L'idea deforme*, ed. cit., p. 153.

⁹ Pozzato, *op. cit.*, p.152.

Bertoldi da Serravalle (vescovo di Fermo, partecipante al Concilio di Costanza [1414-1418], traduttore in latino e commentatore della *Commedia*), prende sul serio l'ipotesi sugli studi di Dante svolti alla Sorbona di Parigi, cominciati – per ispirazione di Brunetto Latini, Sigieri da Brabante e Fra Remigio dei Girolami – nel 1294 e interrotti nel 1295 a causa della notizia della morte del principe Carlo Martello d'Angiò (Re titolare d'Ungheria).¹⁰ La formazione parigina di Dante „dette una profonda base teologica alla sua dottrina della beatitudine [...], collegandola strettamente con la dottrina teologica del peccato originale e della grazia”, che ha un rilievo particolare in primo luogo perchè per Dante l'Impero e la Chiesa – oltre a condurre l'umanità rispettivamente al paradiso terrestre e a quello celeste – sono anche degli „essenziali rimedi contro le conseguenze del peccato originale”.¹¹

Dante presuppone la necessità di una lotta personale e continua contro la triplice concupiscenza derivata dal peccato originale, definita nella Prima Epistola di San Giovanni come „«concupiscenza degli occhi, concupiscenza della carne e superbia della vita»”; secondo la formulazione di John, „è dunque dall'avidità, dalla bramosia dei sensi e dalla sete del dominio che scaturisce, come da una fonte infernale, la totalità dei peccati, dei vizi e dei delitti”, aggiungendo che queste concupiscenze erano già indicate dal profeta Geremia nella descrizione della „Città santa, simbolo dell'anima umana, assediata dalle tre fiere”,¹² dal leone, dal lupo e dalla pantera, simboli delle tre concupiscenze. Dante nella propria persona è „l'allegoria dell'umanità incatenata dalle conseguenze del peccato originale”; è un'innovazione del poeta fiorentino il pensiero secondo il quale „*la Chiesa e l'Imperium*, in quanto forme istituzionali della

10 cfr. R. L. John, *Dante templare. Una nuova interpretazione della Commedia* (trad. in italiano di Willy Schwarz), [Springer-Verlag, Wien 1946] Hoepli, Milano 1987, pp. 47-50. Serravalle addirittura afferma che Dante a Parigi „abbia esposto un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo”; *op. cit.*, p.50.

11 *op. cit.*, pp.50-51.

12 *op. cit.*, p.53.

società, siano [insieme dei] rimedi voluti da Dio contro gli effetti punitivi del peccato originale, nell'ambito dell'intelletto e della volontà: rimedi dei quali il primo, la Chiesa, è di origine soprannaturale, il secondo [...] di origine naturale, fondato però su disposizione divina".¹³

Per quanto riguarda il rapporto tra Chiesa e Stato, nel caso di Dante è più adeguato parlare di *distinzione* (che di un rapporto di subordinazione) tra queste due istituzioni: „si tratta di una separazione che [...] proviene [...] da una chiara conoscenza dei confini essenziali del rispettivo campo d'azione, e aspira alla pace".¹⁴ La distinzione tra Chiesa e Stato è strettamente relazionata a quella platonica-aristotelica tra *vita contemplativa* e *vita attiva*, nel senso che nel corso della storia i rovinosi effetti del peccato originale, del disgregamento e della corruzione generale della vita politica e sociale „gravano sull'umanità complessiva, anche sui battezzati", e perciò „si rendono necessari dei rimedi di carattere sociale conformi alla volontà di Dio: [...] la Chiesa per la vita contemplativa e l'Impero per la vita attiva".¹⁵ In base a tutto questo „l'operare del singolo

13 *ibidem*, corsivi miei, J.N.

14 *op. cit.*, p.54.

15 *op. cit.*, p.57. Nella poetica teologico-politica di Dante la corruzione e la rovina di Firenze e dei Comuni d'Italia sono in certo senso proiettate all'umanità intera. Sotto quest'aspetto è particolarmente importante la testimonianza di Cacciaguida, trisavolo di Dante, che in *Paradiso* XV e XVI – oltre a narrare la storia della propria missione di crociato – parla della Firenze forte e pacifica di una volta, e mostra la situazione politica fiorentina contemporanea a Dante con grande accento sulla rovina delle famiglie antiche (XVI, 73-135) e sulle conseguenze fatali della divisione tra guelfi e ghibellini: “«/Molti sarebber lieti, che son tristi, /se Dio t'avesse concesso ad Ema /la prima volta ch'a città venisti [Buondelmonte]!»”; “«/con queste genti vid'io glorioso /e giusto il popol suo, tanto che 'l giglio /non era ad asta mai posto a ritroso, /né per division fatto vermiglio»” (XVI, 142-144; 151-154). Nella descrizione del trisavolo sono importanti i seguenti tratti. Cacciaguida appare come “immagine poetica di quella singolare convivenza di particolarismo e universalismo che caratterizza il pensiero civile di Dante: cittadino esemplare della sua piccola patria, della quale ama il vivere modesto, le semplici virtù della sobrietà e della pudicizia, Cacciaguida vive, però, i supremi ideali del suo tempo; è cavaliere del suo imperatore, è crociato della sua Chiesa, è [...] un degno milite della Sancta Romana Respublica. Sotto questo profilo perfino le annose disquisizioni sul conservatorismo dantesco [...] assumono [...] un

per la propria salvezza appare [...] come un fenomeno parziale entro il grande pellegrinaggio dell'umanità verso la *contemplatio aeterna*, [...] la felicità celeste".¹⁶ Secondo il testo dantesco:

Fu necessaria all'uomo una duplice guida corrispondente al duplice fine: cioè il sommo Pontefice, che conducesse il genere umano alla vita eterna per mezzo delle dottrine rivelate; e l'imperatore, il quale indirizzasse il genere umano alla felicità temporale per mezzo degli insegnamenti della filosofia.¹⁷

Vale la pena di completare la conclusione appena vista di John con la ricostruzione critica dell'ultimo capitolo – citato sopra – della *Monarchia*, effettuata da Guglielmo Gorni. Il capitolo in questione „conclude che l'autorità, all'Impero, viene direttamente da Dio, e che gli uomini sono guidati, per conseguire la felicità terrena, dall'imperatore, che deve tuttavia reverenza (ma non soggezione) al pontefice romano".¹⁸ Questa reverenza è quella che

il figlio primogenito ha da usare verso il padre; sì che, illuminato, dalla luce della grazia paterna, possa con maggiore efficacia irraggiare la terra, al cui governo è stato preposto soltanto da Colui che di tutte le cose spirituali e temporali ha il dominio.¹⁹

Segue Gorni: per Dante era particolarmente importante che „il pontefice romano non usurpi l'ufficio assegnato da Dio all'impe-

significato estetico: sottolineano in Cacciaguیدا l'energica personificazione della vecchia nobiltà cittadina, arroccata nelle case turrite, al centro della più antica cerchia delle mura, legata in consorzierie familiari, implacabilmente avversa alla nuova civiltà mercantile". "Cacciaguیدا" (di Fiorenzo Forti), in *Enciclopedia dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana (d'ora in poi *EDA*), Vol. I, Roma [1970] 1984, p.736.

16 John, *op. cit.*, p.57.

17 Dante, *Monarchia* (a cura di Bruno Nardi), III/XV, in Dante, *Opere minori*, d'ora in poi *DOM*, Tomo II (a cura di Pier Vincenzo Mengaldo et al.), R. Ricciardi, Milano-Napoli 1979, p.499.

18 Gorni, *Dante. Storia di un visionario*, Laterza, Roma-Bari 2008, p.221.

19 Dante, *Monarchia*, III/XV, in *DOM*, Tomo II (1979), p.503.

ratore: tale usurpazione impediva che Cesare potesse attendere alla sua missione, e nel contempo sviava la Chiesa, compromessa dalla cupidigia dei beni terreni, dalla sua missione propria. Niente Dante dice su quali dovessero essere i rapporti dell'imperatore con l'Italia, i suoi Comuni, Repubbliche e Regni. Né sembra turbarlo il fatto che l'Impero, in realtà, non fosse esteso in tutto il mondo, né riconosciuto dovunque. Dante coltiva la sua utopia e il suo sogno poetico senza considerare gli aspetti pratici del suo pensiero"²⁰

Alle due forme accennate della vita venivano attribuite delle guide specifiche: alla vita contemplativa le cinque virtù razionalianoetiche (arte, prudenza, intelligenza, scienza e sapienza), mentre alla vita attiva le undici virtù morali, elencate anche nel *Convivio*:

[...] Fortezza, la quale è arme e freno a moderare l'audacia e la timiditate nostra. [...] Temperanza, che è regola e freno de la nostra gulositate e de la nostra soperchievole astinenza ne le cose che conservano la nostra vita. [...] Liberalitate, la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali. [...] Magnificenza, la quale è moderatrice de le grandi spese, quelle facendo e sostenendo a certo termine. [...] Magnanimitate, la quale è moderatrice e acquistatrice de' grandi onori e fama. [...] Amativa d'onore, la quale è moderatrice e ordina noi a li onori di questo mondo. [...] Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori. [...] Affabilitate, la quale fa noi ben convivere con li altri. [...] Veritade [sincerità], la quale modera noi

20 Gorni, *op. cit.*, p.221. Nel corso dell'analisi della teoria politica di Dante (nel cap. IX), Gorni, analogamente a Francesco Bruni, sottolinea che ad un certo punto del proprio esilio il poeta si è separato dai compagni esiliati, che gli sembravano ormai una „compagnia malvagia e scempia“ (*Paradiso* XVII, 62), „ostentando la rinuncia ad ogni alleanza e compromesso, cioè all'essenza stessa della politica, dicendosi così fuori da ogni contesa“; Gorni, *op. cit.*, p.180 (cfr. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003, p.98). Che Dante non avesse avuto da sempre una posizione neutrale (dal punto di vista della suddivisione guelfa-ghibellina, oltre a quella tra guelfi bianchi e neri) nel proprio esilio, è testimoniato tra l'altro dall'interpretazione allegorica dei seguenti luoghi: „l'essilio che m'è dato, onor mi tegno; /ché, se giudizio o forza di destino /vuol pur che il mondo versi /i bianchi fiori in persi, /cader co' buoni è pur di lode degno“; „/Canzone, uccella con le bianche penne; /canzone con li neri veltri, /che fuggir mi convenne, /ma far mi poterian di pace dono“; Dante, *Tre donne* (*Rime*, XLVII), vv.76-80; vv. 101-104.

dal vantare noi oltre che siamo e de lo diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone. [...] Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi, facendo quelli e usando debitamente. L'undecima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose. [...] [C]iascuna di queste vertudi ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e un altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, e nascono tutte da uno principio, cioè da l'abito de la nostra buona elezione [...]. [...] [S]ono quelle che fanno l'uomo beato, o vero felice, ne la loro operazione, sì come dice lo Filosofo [Aristotele] [...] che «Felicidade è operazione secondo virtude in vita perfetta».²¹

John sottolinea: l'elencazione e lo schiarimento delle virtù morali determinano la disposizione dei cerchi infernali nella *Commedia*: le schiere dei dannati sono ordinate secondo le contrapposizioni delle undici virtù dell'*Etica nicomachea*, nell'ordine in cui sono elencate nel *Convivio*. Ovviamente il sistema aristotelico delle virtù subisce delle modificazioni di fondo nella teoria di Dante, giacché „le aristoteliche virtù razionali non possono più essere le supreme norme proposte ai cristiani per la vita contemplativa. A loro subentrano le tre virtù divine scaturite dalla Rivelazione: la *fede*, la *speranza* e la *carità*. [...] Subiscono un cambiamento anche le guide della vita attiva, in quanto si limitano [...] alle quattro virtù cardinali: la *prudenza*, la *giustizia*, la *fortezza* e la *temperanza*. Viene assegnata all'ambito della vita attiva la prudenza, che si trova nella zona di confine fra la vita contemplativa e la vita attiva”.²²

In definitiva l'ordinamento dantesco delle virtù e dei peccati non si basa su Aristotele, ma sull'aristotelico Tommaso: „nei primi sei cerchi dell'Inferno sono puniti i peccatori per ignoranza e debolezza; nel settimo cerchio, suddiviso in tre gironi, i peccatori per cieca cupidigia della loro cattiva volontà. Nell'ottavo cerchio, con le sue dieci Malebolge [...], e infine nel nono, con le sue quattro suddivisioni, troviamo i peccatori per calcolata malizia intellettuale:

21 Dante, *Convivio* [1308] (a cura di Cesare Vasoli), IV/XVII, in *DOM*, Tomo I/Parte II (a cura di C. Vasoli et al.), R. Ricciardi, Milano–Napoli 1988, pp.722-728.

22 John, *op. cit.* p.55, corsivi miei, J.N.

il loro rappresentante è il drago Gerione, che [...] conferma l'esistenza della «matta bestialidade» aristotelica”.²³ È opportuno completare questo momento della presentazione di John col parere di Gabriele Muresu, secondo il quale „tutta la riflessione dell'aquinate sul furto porta, in ultima istanza, a una recisa condanna della cupidigia delle cose terrene: il che non poteva non riscuotere l'incondizionata approvazione di chi, come Dante, non tralascia occasione per stigmatizzare con veemenza ogni forma di avidità, si manifesti essa nella bramosia dei beni materiali o nella smania di potere temporale”.²⁴ John conclude la propria analisi della teologia dantesca del peccato originale con la seguente sintesi: „il poema sacro allegorizza l'ascesa dell'umanità dalla miseria alle méte della sua duplice felicità, sotto la benedizione della Croce e dell'Aquila”.²⁵

1.2. *Il gioachimismo di Dante e il suo relazionarsi ai papi contemporanei*

Nello studio di John dal punto di vista teorico-politico sono altrettanto importanti i capitoli sul gioachimismo di Dante e su Clemente V. Nella formazione di Dante il *Concordia Novi et Veteris Testamenti* e l'*Expositio in Apocalypsim* (ossia il commento al *Libro della Rivelazione* di Giovanni), scritti da Gioacchino da Fiore intorno al

23 *op. cit.*, p.56. In connessione alla ricezione della filosofia aristotelica József Pál formula una tesi forte sull'opposizione tra Dante e Tommaso, partendo dalle loro definizioni (secondo Pál contrapposte) della *metafora*. In base a tale contrapposizione (nell'ambito della quale la *sacra doctrina* utilizza delle metafore per necessità e per utilità) „Dante sicuramente riteneva la propria opera più come una «sacra doctrina» che un «poema»”. Pál J., „*A Silány időből az örökkévalóba*”. *Az Isteni Színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmusa*, Jatepress, Szeged 1997, p.53. Pál fa dei riferimenti ad autori esoterici come R. Guénon, R. Benini, G. Rossetti, E. Aroux, G. Pascoli, L. Pietrobono e M. Alessandrini (e pure alle critiche nei confronti di questi), in relazione all'approccio ermeneutico della poesia dantesca, senza però rivelare la propria posizione sull'esoterismo.

24 G. Muresu, *I ladri di Malebolge. Saggi di semantica dantesca*, Bulzoni, Roma [1990] 1996, p.49.

25 John, *op. cit.*, p.59.

1184, hanno avuto un'importanza fondamentale. La dottrina centrale della *Concordia* è quella sulle tre età teologiche della storia del mondo. Nella visione teologico-storica di Gioacchino „la prima età del mondo era stata quella dei laici e dei patriarchi [età del Padre]; alla svolta dei tempi ebbe inizio la seconda età, quella della Chiesa rappresentata dal clero secolare [età del Figlio o del Logos]. Il terzo periodo invece, [...] quello dello Spirito Santo”, che secondo Gioacchino comincia nel 1260, „riceverà la sua impronta soprattutto da monaci, la cui vita ed attività saranno dominate da una comprensione eccezionalmente profonda e chiara della Scrittura, dall'*intelligentia spiritualis*”.²⁶ Tutto ciò si connette al pensiero di Dante in quanto lui afferma che la Chiesa, per mezzo delle organizzazioni monastiche, debba essere rinnovata e spiritualizzata per raggiungere l'*Ecclesia spiritualis* in senso gioachimita. La realizzazione dell'ideale di rinnovamento della Chiesa è stata ravvicinata di più dagli *Spirituali* dell'Ordine francescano, che accentuavano la *povertà* – dottrina che rischiava continuamente di essere dichiarata eretica.²⁷

Il Papa Celestino V era il maggior sostenitore degli Spirituali; una delle sue iniziative importanti era quella di chiedere – invano – la mediazione di Ubertino da Casale (predicatore francescano Spirituale) nell'intento di risolvere il conflitto tra Spirituali e Conventuali. Ha suscitato una grandissima delusione l'abdicazione di Celestino nel dicembre 1294 (dopo sei mesi di regno), ed hanno causato grosse delusioni le disposizioni emanate dal suo successore Bonifacio VIII nei confronti degli Spirituali. Ubertino da Casale „considerava Bonifazio VIII la prima bestia dell'Apocalisse, Clemen-

26 *op. cit.*, p.64.

27 cfr. *op. cit.*, pp.64-67. Secondo John pure il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova è riconducibile ad una certa interpretazione del pensiero gioachimita (cfr. p.65). Uno dei gruppi più estremisti degli Spirituali era quello di Fra Dolcino da Novara: Dante pone retrospettivamente in bocca a Maometto (figura allegorica dello scisma) la profezia della morte violenta (l'esecuzione) di Fra Dolcino (*Inferno* XXVIII, 55-60), avvenuta nel 1307.

te V il suo continuatore, Giovanni XXII la seconda bestia dell'Apocalisse, e sosteneva che soltanto l'imminente papa riformatore sarebbe stato nuovamente il legittimo successore di San Pietro".²⁸ Inoltre Ubertino „considerava la rinuncia di Celestino V, che spianò la via alla tiara per il cardinale Caetani [il futuro Bonifacio VIII] [...], come la vera origine della confusione che ben presto sopravvenne nella Chiesa e nell'Impero", la quale confusione „indusse Ubertino a negare legittimità non solo alla rinuncia di Celestino, ma anche a tutte le conseguenze giuridiche che ne derivarono, e in particolare all'elezione del successore".²⁹ Qui si vede chiaramente la differenza tra la posizione di Ubertino e quella di Dante: Alighieri *riconosceva* la legittimità del papato di Bonifacio VIII, inoltre ha posto Celestino (proclamato santo già nella vita e a saputa di Dante) nell'Inferno non per questione di legittimità, ma semplicemente perchè Celestino doveva soffrire la pena degli ignavi.

Celestino V non è nominato esplicitamente nella *Commedia*, ma ci sono delle allusioni chiare alla sua persona: nel luogo testuale in cui Bonifacio VIII persuade Guido da Montefeltro a dare un consiglio fraudolento, promettendogli l'assoluzione in anticipo,³⁰ si legge: „/«[...] Lo ciel poss'io serrare e disserrare, /come tu sai; però son due le chiavi /che 'l mio antecessor [Celestino V] non ebbe care»" (*Inferno* XXVII, 103-105). Il luogo forse più famoso che allude a Celestino V è il seguente:

vidi e conobbi l'ombra di *colui*
che fece per viltade il gran rifiuto.

Incontanente intesi e certo fui
che questa era la setta d'i cattivi,
a Dio spiacenti e a' nemici sui.

(*Inferno* III, 59-63, corsivi miei, J.N.)

28 John, *op. cit.*, p.69.

29 *op. cit.*, p.71.

30 cfr. „Celestino V" (di Arsenio Frugoni), in *EDA*, Vol. I (1984), p.905.

È interessante dare uno sguardo al commento di Pascoli a questo luogo testuale. „Chi fu colui che fece il più gran rifiuto che la storia registri?” – domanda, e scrive che *Celestino* (o Diocleziano) sia solo apparentemente la risposta corretta, perchè se si formulasse la stessa domanda nei seguenti modi: „chi è che assomiglia più, tanto da poterne essere il prototipo, a coloro che visser senza infamia e senza lodo, che sono sdegnati dalla misericordia e dalla giustizia, che furono spiacenti a Dio e ai suoi nemici, che non fuorono nè ribelli, nè fedeli? Chi è colui che più vistosamente d’ogni altro uomo al mondo, tanto che il suo nome, anche non detto, s’intenda, ondeggiò irresoluto tra il bene e il male, tra Dio e il diavolo, e magari, poichè il contrappasso ha in Dante così gran parte, tra la misericordia e la giustizia? Chi è [...] il più gran vile che la storia registri?”, la risposta sarebbe evidentemente *Pilato*.³¹ Per Pascoli, dunque, *Celestino* nel luogo citato è la figura allegorica di Pilato – oppure Pilato (sotto l’aspetto della viltà) è la prefigurazione di *Celestino*.

Anche nei confronti di Bonifacio VIII nel giudizio di Dante è chiaramente distinguibile l’aspetto morale da quello intellettuale-razionale: lo pone tra i simoniaci (ossia i trafficanti delle cose sacre), ma – come si è già detto – dal punto di vista canonico-giuridico lo riteneva un papa legittimo: „egli è pur sempre il vicario di Cristo (*Purgatorio* XX, 87), ma un papa indegno (*Paradiso* XXVII, 22-26)”.³² Secondo John „l’Inferno [...] non è sempre l’espressione di un vero giudizio del carattere, bensì spesso esprime il giudizio su una certa azione: e qui [...] il poeta non separa l’azione da chi la commette”; nel caso di *Celestino* nè la personalità, nè la sua abdicazione sono cruciali dal punto di vista del giudizio dantesco, invece è cruciale „il fatto che egli [*Celestino*] fu proclamato santo da *Clemente V*”: „l’Inferno di *Celestino V* fa parte delle proteste di Dante contro

31 Pascoli, „Colui che fece il gran rifiuto”, in Pascoli, *Conferenze e studi danteschi*, Zanichelli, Bologna 1921, p.43. Vedi l’analisi di Sandra Cavicchioli sull’interpretazione pascoliana di Dante nel § 3 del presente studio.

32 “Bonifacio VIII” (di Ernesto Sestan), in *EDA*, Vol. I (1984), p.678.

Clemente”³³.

È evidente che Clemente V sia uno degli oggetti più rilevanti dell’odio di Dante. Nel *Paradiso* Beatrice annuncia la dannazione di questo Papa („sarà detruso”, XXX, 146), considerato non traditore, ma simoniaco,³⁴ per enfatizzare ciò che è stato previamente annunciato – nei confronti di Bonifacio, e implicitamente anche di Clemente – per bocca di Niccolò III³⁵ (*Inferno* XIX, 52-53) e di Pietro (*Paradiso* XXVII, 22-27; 57-58).³⁶ Il parere di Dante su Clemente doveva cambiare relativamente d’improvviso, in un dato momento storico: ciò è testimoniato da due epistole. Alla fine dell’*Epistola V* (scritta – secondo John – nel 1310), indirizzata „A tutti e ai singoli Re d’Italia”, si legge: „questi [Enrico VII] è colui [...] che Clemente, ora successore di Pietro, illumina della luce dell’apostolica benedizione”.³⁷ Nel-

33 John, *op. cit.*, p.72.

34 cfr. John, *op. cit.*, p.121.

35 Niccolò III è posto nell’*Inferno* essenzialmente per due ragioni: „il favore verso i suoi nel distribuire loro uffici ecclesiastici e civili ([...] *Inferno* XIX, 71) procurò a Niccolò l’accusa di nepotismo”, mentre „la ragione per cui Dante lo pone nella terza bolgia dell’ottava cerchia infernale (*Inferno* XIX, 22-123) è propriamente l’imputazione di simonia”. „Niccolò III” (di Stanislao da Campagnola), in *EDA*, Vol. IV, Roma [1973] 1984, p.46.

36 Ci sono in totale sei luoghi (!) in cui si formula la condanna e il disprezzo nei confronti di Clemente V, senza però nominarlo mai: *Inferno* XIX, 82-83 („pastor senza legge”); *Purgatorio* XXXII, 148-149 („puttana sciolta” [la Chiesa durante i pontificati di Bonifacio VIII e di Clemente V]); XXXIII, 44 (il DXV „anciderà la fuia [...]”); *Paradiso* XVII, 82 („l’Guasco”); XXVII, 58 („Caorsini e Guaschi”); XXX, 142-148 („allora tal, che palese e coverto [...]”). Si potrebbe aggiungere per settimo luogo il celebre *Paradiso* XXVII, 22-26 („*Quelli ch’usurpa in terra il luogo mio [...]’*”), cui referente è – secondo John – solo apparentemente Bonifacio VIII, in realtà è Clemente V (cfr. John, *op. cit.*, p. 123). In ogni modo agli occhi di Dante la simonia nel caso di Clemente è „ancor più laida” di quella di Bonifacio VIII, in quanto „per ottenere il pontificato era ricorso all’aiuto [...] di Filippo il Bello [...]. Il culmine [...] della bassezza umana e spirituale” di Clemente V „risulta ben netto nel finale della visione del canto XXXII del *Purgatorio* (vv. 147-160), che rappresenta la fornicazione fra il gigante e la puttana sciolta, la corte di Francia appunto e la Chiesa carnale, rappresentata nella simbologia apocalittica della «meretrix magna». „Clemente V” (di Raoul Manselli), in *EDA*, Vol. II, Roma [1970] 1984, p.40.

37 Dante, *Epistola V* (*Epistole* a cura di Arsenio Frugoni e Giorgio Brugnoli), in *DOM*,

l'Epistola VII (probabilmente del 1311), indirizzata „A Enrico santissimo, gloriosissimo e felicissimo trionfatore e unico Signore”, mostrando grande ira nei confronti di Firenze, Dante scrive:

[Firenze] cerca di dilaniare la madre sua con viperina ferocia quando aguzza le corna della ribellione contro Roma, che la fece a immagine e somiglianza sua. [...] [Firenze] arde per gli amplessi paterni quando con malvagia procacità tenta di far violenza al consenso nei tuoi riguardi [Enrico] del sommo pontefice [Clemente], che *padre è dei padri*.³⁸

Il contrasto in connessione alla posizione di Dante su Clemente V tra le due epistole citate e la *Commedia* ha delle „radici profonde”, e per la comprensione di queste descrive John il ruolo di Clemente V nella politica contemporanea, la sua apparente amicizia con Enrico, poi la contrapposizione allo stesso, la relazione con Filippo il Bello, ecc.³⁹ Secondo John il carattere opportunistico e corrotto di Clemente non forniva una ragione sufficiente per l'ira improvvisa di Dante contro di lui: suppone che Dante avesse preso sul serio il „presunto accordo segreto che sarebbe stato stipolato nella foresta di Sant Jean d'Angeli fra l'arcivescovo Bertrand de Got [il futuro Clemente V] e Filippo il Bello: in cambio del sostegno del re nell'elezione papale [...], l'arcivescovo si sarebbe impegnato [...] a soddisfare sei desideri del re”, l'ultimo dei quali sarebbe stato quello della „soppressione dei Templari”.⁴⁰ A questo punto però già si arriva alla „deduzione di non documentabili stati del mondo”,⁴¹ quindi non intendo proseguire nella direzione tracciata da John, che dedica l'intero capitolo 11. al 18 marzo 1311, che sarebbe stato il

Tomo II (1979), p.549.

38 Dante, *Epistola VII*, in *DOM*, Tomo II (1979), pp.571-573, corsivi miei, J.N. Alla fine dell'epistola Dante – usando allegoricamente luoghi dell'Antico Testamento – esorta Enrico a distruggere Firenze: „abbatti questo Golia con la fionda della tua saggezza e con il sasso della tua forza; poiché con la sua caduta la notte e l'ombra della paura coprirà il campo dei Filistei; fuggiranno i Filistei e sarà liberato Israele”; *op. cit.*, p.573.

39 cfr. John, *op. cit.*, pp.117-121.

40 John, *op. cit.*, p.121.

41 Sandra Cavicchioli, *Giovanni Pascoli: del segreto strutturale nella «Divina Commedia»*, in *L'idea deforme*, ed. cit., p.110.

giono in cui (in modo documentabile) Clemente V avesse ordinato di ricorrere alla tortura nei procedimenti contro i Templari: quel giorno, secondo John, (e questo già non è documentabile) „significò [per Dante] il momento a partire dal quale la sua generosa benevolenza verso il Papa si tramutò nella collera furiosa che colpisce Clemente nella *Commedia*“.⁴² È tuttavia interessante (però pure infondata) anche la tesi del capitolo 24. sul DXV, in base alla quale il numero in questione rappresentasse l'anno 515 A.C. (!) in cui sarebbe avvenuta la consacrazione del secondo Tempio di Gerusalemme.⁴³ Nel capitolo 28., sulla gnosi templare, l'idea centrale è che il culto della donna nella letteratura mediterranea del tardo medioevo, „di cui Beatrice è il fiore più bello, significò [...] il trasferimento in occidente di una forma espressiva artistica della gnosi islamica“,⁴⁴ oltre all'influenza esercitata della gnosi giudaica per mezzo del *Sefer Zohar* [Libro dello Splendore]. Evidentemente Beatrice, come allegoria, ha un'importanza teologico-politica propria, ma è stato sempre problematico definire i limiti semantici di essa. In una definizione dantesca si

42 John, *op. cit.*, p.132. Nello stesso capitolo (11.) John parla dello „sconfinato entusiasmo di Dante [...] per Arrigo“ (*op. cit.*, p.128). Tale giudizio mi sembra superficiale, giacchè – come Vittorio Ugo Capone lo indica – Dante in realtà era cosciente della fragilità della personalità di Enrico (ed eventualmente era stimolato a controbilanciare con dei mezzi retorici tale fragilità nelle proprie posizioni politiche): „il 17 aprile del [...] 1311 in Dante si insinua la convinzione che Arrigo sia inidoneo all'impresa. Sulla convinzione vuol far prevalere la fiducia“; inoltre in tre epistole, analogamente alla *Monarchia*, „l'azione di Clemente V è volutamente mantenuta al di fuori delle discussioni, dei rimproveri: Arrigo è colpito, il papa no“. Capone, *Divino e figura. Il tragico e il religioso nella Commedia dantesca*, Pellerano-Del Gaudio, Napoli 1967, p.64; p.67.

43 cfr. John, *op. cit.*, pp.292-293. Si tratta di una ipotesi molto stravagante, che non figura tra quelle *standard*: cfr. „Cinquecento diece e cinque“ (di Pietro Mazzamuto), in *EDA*, Vol. II (1984), p.13.

44 John, *op. cit.*, p.352. Sono degne d'attenzione le considerazioni di John sulla rilevanza politica della figura di Beatrice, anche se pure in questo caso è percepibile la sovrainterpretazione dell'autore: „chi avrebbe dovuto condannare quel papa [Clemente V] che sopprime l'Ordine dei Templari, più severamente di Beatrice, che raffigura la Sapienza del Tempio?“. John, *op. cit.*, p.122.

legge: „la donna di cu' io innamorai appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima figlia de lo imperadore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia".⁴⁵ Per Dante, dunque, Beatrice è „allegoricamente la Filosofia o la Sapienza e anagogicamente la Madonna",⁴⁶ ma – nella totalità dell'opera dantesca – la sua non-perfetta corrispondenza alla filosofia (o alla teologia) è sostenibile tra l'altro in base alle *Rime petrose*: „/Canzon, vattene dritto a quella donna /che m'ha ferito il core e che m'invola /quello ond'io ho più gola, /e dälle per lo cor d'una saetta: /ché bell'onor s'acquista in far vendetta".⁴⁷

2. Elementi con rilevanza politica (in senso negativo o positivo) nelle interpretazioni dantesche di Valli, Cerchio, Aroux, Rossetti e Guéron

2.1. Luigi Valli

John esercita una critica dura nei confronti dei dantisti esoterici Luigi Valli, Eugène Aroux e Gabriele Rossetti. Valli „ignora la distinzione fra il peccato originale e i suoi effetti", attribuendo erroneamente a Dante „una dottrina secondo la quale l'uomo non possiede la grazia redentrice per effetto del solo battesimo, ma deve

45 *Convivio*, II/XV, in *DOM*, Tomo I/Parte II (1988), pp.268-269. La tesi dantesca sull'origine pitagorica del nome „Filosofia" è riconducibile ad Agostino, che l'ha preso da Cicerone, che a sua volta l'aveva preso da Eraclide Pontico (cfr. *Commento*, *op. cit.*, p.269). L'interpretazione comune secondo la quale Beatrice sia l'allegoria della teologia, „risponde allo stato della coscienza letteraria e della poetica [...] del XIV secolo"; secondo una conclusione (di carattere desanctisiano-barbiana) sul tema, formulata da Bruno Nardi nel suo *Dante e la cultura medievale*, „Beatrice, come Virgilio, non è simbolo, non è la teologia: «non rappresenta proprio nulla, tranne sè stessa qual è, cioè l'anima beata d'una povera mortale, cara a Dante»"; in seguito a Barbi i motivi centrali dell'interpretazione di Beatrice mostrano la „prevalenza dell'idea di svolgimento da *Vita Nuova* a *Commedia*, seppure scandito in tempi e modi diversi", inoltre si nota la „centralità del *Convivio* che non dissolve ma integra, nutrendola, l'immagine di Beatrice, da creatura umana a maestra di scienza divina". „Beatrice" (di Aldo Vallone), in *EDA*, Vol. I (1984), p.546; p.550; p.551.

46 Cavicchioli, G. *Pascoli...*, in *L'idea deforme*, ed. cit., p.140.

47 Dante, *Così nel mio parlar voglio esser aspro* [1298] (*Rime*, XLVI), vv. 79-83.

essere redento anche per mezzo della forza attualizzata dell'Impero"; in realtà Dante aveva la convinzione che „le conseguenze sociali degli effetti del peccato originale esigono, oltre la Chiesa, anche l'Imperium”.⁴⁸ Vediamo, allora, con la guida critica di M.P. Pozzato, l'eventuale rilevanza teorico-politica dell'interpretazione esoterica valliana, caratterizzabile in parte anche come un'interpretazione pseudo-ipercontestualista.

In seguito a diversi studi danteschi – scritti sotto l'influenza di Pascoli – Valli si era rivolto alla „«strana poesia del Dolce Stil Novo», che definisce un «oscurissimo amalgamarsi» dell'amore con la filosofia, con la religione e con la politica”.⁴⁹ A tale concezione è strettamente connessa la supposizione di „un gergo segreto usato da Dante e dai poeti della sua cerchia [...] appartenenti alla setta neoplatonica dei Fedeli d'amore che adorano la Santa Sapienza”.⁵⁰ Per Valli, come per il „discepolo” John è valida la dottrina della Santa Sapienza „in cui confluirebbero [...] quattro tradizioni: quella filosofica dell'aristotelismo, mediato da Averroè, dell'«Intelligenza attiva»; quella mistico-platonica della Gnosi e della Bibbia che raffigurano la «Sapienza che vede Iddio» nelle vesti della donna amata; la tradizione mistica della Chiesa che [...] attraverso Agostino e Riccardo San Vittore raffigurano in Rachele quella Sapienza Santa di cui Beatrice sarà la degna rappresentante nell'opera dantesca; e infine la tradizione eretica, che contrappone la «vera dottrina» alla Chiesa corrotta (catari, valdesi, francescani eterodossi)”.⁵¹ Luigi Pietrobono, uno degli studiosi che connette l'opera di Dante al movimento profetico del medioevo (degli accennati Francesco, Gioacchino, Ubertino), „è ben lontano dalla monomania settaria di Valli, e anzi riconosce a Dante la genialità nel percorrere tutta la gamma dei sentimenti umani”.⁵² Pozzato sottolinea che tra gli

48 John, *op. cit.*, p.56.

49 Pozzato, „Luigi Valli [...]”, ed. cit., p.148.

50 *op. cit.*, p.151.

51 *op. cit.*, p.152.

52 *ibidem*.

esoterici solo Valli, Rossetti e Aroux condividevano il parere sull'esistenza di tale setta (Valli nel modo più radicale).⁵³

Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'amore di Valli (del 1928) è dedicato „«alla gloriosa memoria di Ugo Foscolo, di Gabriele Rossetti, di Giovanni Pascoli, i tre poeti che infransero i primi suggelli della misteriosa opera di Dante»”; da ciò si vede che in questo lavoro l'accento è „sull'esistenza del «paradigma del velame»”.⁵⁴ Per Valli, che pretende di poter confrontare la poesia d'amore autentica con quella falsa (coltivata dai Fedeli d'amore), „setta e corte d'amore sono due *percorsi figurativi* di una stessa *configurazione discorsiva* che potremmo indicare come «gruppo istituzionalizzato con finalità pratico-morali». La setta segreta di tipo mistico e l'amore stilnovista avrebbero in altri termini delle analogie narrative e semantiche tali da poter diventare le variabili di una stessa invariante”.⁵⁵ Il paradosso intrinseco del metodo valliano è caratterizzato da Pozzato come segue. Valli „da una parte [esige] che tutto vada preso alla lettera di un unico significato, e dall'altra che niente sia interpretato alla lettera perché solo il contesto può fornire il vero significato”.⁵⁶ In altri termini, tale metodo (analogamente alle altre interpretazioni esoteriche) esclude innanzitutto la possibilità della propria *verificabilità*. Questo paradosso può essere formulato per es. nella seguente sequenza di domanda-risposta: „come stabilire che esistono [...] delle vere poesie d'amore se formalmente tutte potrebbero essere settarie? Partendo da considerazioni non formali, bensì storiche, dice Valli. E porta come «controfattò popperiano» la poesia di Guittone d'Arezzo che è simile nello stile a quella degli altri ma a differenza delle altre è «vera poesia d'amore», per il fatto che Guittone era «francamente guelfo», e quindi [a differenza di Dante] non poteva appartenere alla setta”.⁵⁷ In definitiva Valli col suo

53 cfr. *op. cit.*, p.153.

54 *op. cit.*, pp.153-154.

55 *op. cit.*, p.172.

56 *op. cit.*, p.177.

57 *op. cit.*, p.184.

metodo paradossale entra a far parte di un *paradigma iniziatico* (e non storico-filologico), motivo per il quale è criticato da un neo-esoterico, Bruno Cerchio: quest'ultimo sostiene che „i Fedeli d'amore abbiano un lontano collegamento con la tradizione celtica, di cui integrano due aspetti: l'ideale cavalleresco e l'iniziazione poetica”.⁵⁸ Cerchio non accetta la riduzione della figura della Donna ad una semplice immagine letteraria della Gnosi, perchè ciò tra l'altro impedirebbe la fede in effettive realizzazioni iniziatiche. Secondo Pozzato la posizione di Cerchio rende possibile il superamento del paradosso metodologico valliano. Per Valli „la verità è di tipo storico (la setta), mentre il metodo è astorico (intuizione, buonsenso atemporale)”, invece per Cerchio „la verità è astorica (vita intrapsichica umana) e il metodo è storico (interpretazione basata sull'erudizione esoterica)”; il segreto, diversamente dal caso di Valli, è ben concepibile nella concezione di Cerchio, per il quale “la verità è *occulta per sua natura*, e il metodo storico-erudito è solo un tentativo di avvicinarsi a essa per allusioni, metafore, analogie. Quindi non c'è tanto svelamento di un segreto, quanto piuttosto *illuminazione* circa un mistero”.⁵⁹ Inoltre per Cerchio “quello esoterico è solo *un* livello fra gli altri di interpretazione delle opere di Dante”,⁶⁰ motivo per il quale accusa Rossetti e Valli di estendere eccessivamente le proprie interpretazioni.

2.2. *Bruno Cerchio*

In seguito alla caratterizzazione generale dell'approccio ermetico di B. Cerchio, espressa da Pozzato, seguiamo dunque nel nostro itinerario – in ordine non-cronologico – con la rassegna di alcuni elementi del lavoro di Cerchio, che eventualmente potrebbero aiutarci nella comprensione della dottrina teologico-politica di Dante.

Un tema importante è quello del Paradiso terrestre, che in

58 *op. cit.*, p.187.

59 *op. cit.*, p.188.

60 *ibidem*.

senso allegorico corrisponde alla realizzazione dell'Impero universale concepito da Dante. Oltre alle eventuali e remote fonti celtiche, e forse musulmane (supposte da Miguel Asín Palacios nel suo volume del 1919 intitolato *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*), Cerchio ribadisce che Dante, nell'elaborazione della propria concezione del Paradiso (e ovviamente dell'Inferno e del Purgatorio) avesse dovuto per forza utilizzare elementi della teologia cristiana che mostrano la forte influenza della classicità (come l'opera di Pseudo-Dionigi), o quelli dell'esperienza dei mistici (come S. Bernardo). "La dicotomia dello schema paradisiaco ha un interiore, profondo motivo d'essere. Nella lettura del Poema il lettore è soggetto all'allusione letteraria che ovunque in esso si dispieghi un'unica dimensione della realtà. Ciò [...] avviene solo nell'Inferno; già nel Purgatorio si ha una netta differenziazione tra il momento della purificazione e la sua conseguenza (Paradiso Terrestre); nel Paradiso il processo si amplia cosicché ogni «cielo» rappresenta un gradino dell'ascesa iniziatica ed è qualitativamente incomparabile con gli altri. L'ascesa ha pure l'effetto di sminuire continuamente le dimensioni della Terra (e quindi degli altri due regni)".⁶¹

In tutti i momenti di passaggio tra i tre regni dell'aldilà dantesco sono identificabili da una parte le possibili fonti di quella particolare descrizione, dall'altra (secondo la supposizione esoterica di Cerchio) l'appartenenza di Dante ai Fedeli d'amore. Il passaggio al Paradiso Terrestre nella tradizione ebraico-cristiana è connesso sia al battesimo del fuoco, sia al battesimo dell'acqua. Secondo l'enunciato attribuito a Giovanni Battista "«Io vi battezzo con acqua, ma viene uno che è più forte di me [...]. Egli vi batteggerà in Spirito Santo e fuoco»".⁶² Segue così Cerchio (citando pure dei testi che ritiene appropriati per la propria spiegazione): "con il battesimo dell'acqua viene aperta ad ogni cristiano la porta del cielo, ma questo sarà

61 Bruno Cerchio, *L'ermetismo di Dante*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p.200.

62 Luca 3, 16 [*Vangelo e Atti degli Apostoli*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 175].

raggiunto solo se egli saprà purificarsi; il battesimo di fuoco è la vera iniziazione: «il secondo battesimo non è simbolo della verità, ma la verità stessa». Infatti l'autorealizzazione trascendente così raggiunta implica il superamento del velo simbolico in cui è costretto a vivere il nostro involucro carneo; *in senso escatologico la fine dei simboli fu preconizzata da Gioacchino da Fiore per il suo regno dello Spirito Santo*".⁶³

Nella *Commedia* l'angelo della castità pronuncia le seguenti parole:

Più non si va, se pria non morde,
Anime sante, il foco: intrate in esso,
E al cantar di là non siate sorde
(*Purgatorio* XXVII, 10-12)

Secondo il commento di Cerchio a questo luogo "il battesimo di fuoco permette a Dante di entrare il mattino seguente (mercoledì, giorno mercuriale) nel Paradiso Terrestre: qui rimarrà circa sette ore, tante quante Adamo, come questi confesserà nella terza cantica; solo che il progenitore ne fu scacciato, mentre Dante lo lascerà per il cielo".⁶⁴ Nella *Monarchia* evidentemente è resa ben chiara la relazione tra i due paradisi:

Se l'uomo è qualcosa di mezzo tra gli esseri corruttibili e quelli incorruttibili, siccome ogni mezzo tiene della natura degli estremi, è necessario che l'uomo tenga d'una natura e dell'altra. [...] Due fini, dunque, cui tendere l'ineffabile Provvidenza pose innanzi all'uomo: vale a dire la beatitudine di questa vita, consistente nell'esplicazione delle proprie facoltà e raffigurata nel paradiso terrestre; e la beatitudine della vita eterna, consistente nel godimento della visione di Dio, cui la virtù propria dell'uomo non può giungere senza il soccorso del lume divino, e adombrata nel paradiso celeste. A queste [due] beatitudini, come a [due] conclusioni diverse, conviene arrivare con procedimenti diversi. Alla prima invero noi perveniamo per mezzo delle dottrine filosofiche, purché le seguiamo praticando le virtù morali e quelle intellettuali; alla seconda invece giungiamo per mezzo degli insegnamenti divini che trascendono la ragione

63 Cerchio, *op. cit.*, pp.158-159, corsivi miei, J.N.

64 *op. cit.*, p.159.

umana, purché li seguiamo praticando le virtù teologiche, cioè la fede, la speranza e la carità.⁶⁵

Come il commento di Cerchio lo chiarifica, "l'ultima frase [della citazione] spiega [...] il motivo del cambiamento di guida: sin lì il Poeta è giunto grazie a Virgilio, cioè la filosofia, il retto intelletto, la moralità, ottenuti per mezzo delle terrene virtù cardinali; ma il Paradiso Celeste può essere guadagnato solo con l'intervento di Beatrice, adorna dei colori delle virtù teologici".⁶⁶

In questo contesto Cerchio con pieno diritto attribuisce grande importanza alla figura di Matelda, incontrata da Dante nella foresta del Paradiso Terrestre. Matelda è la mediatrice – in relazione all'itinerario di Dante – tra Virgilio e Beatrice, il suo ruolo è quello di guidare il poeta, spiegare la natura del Paradiso Terrestre, il significato della processione simbolica e adempire al rito presso le acque del Letè (cfr. *Purgatorio* XXVIII, 40-133). Cerchio nel proprio commento alla figura di Matelda accetta il parere secondo il quale in essa si può vedere "la natura perfetta e felice, una totale realizzazione della condizione umana [...]. Matelda non solo incarna questo fine, ma, viste le sue mansioni sacerdotali, appare come immagine sensibile d'un principio divino: è la *Grazia originale* di cui fruiwa Adamo, contrapposta a Beatrice, la *Grazia santificante*, superiore questa alla precedente come Beatrice lo è rispetto a Matelda poiché, se la *Grazia originale* manteneva l'uomo nello stato paradisiaco, quella *santificante* lo solleva dallo stato di peccato. Nel ritorno all'Eden [...] l'uomo ha merito personale giacché oltre alla *Grazia* è valso il suo cammino virtuoso a liberarlo da quella che perciò S. Agostino chiamò *felix culpa*: se non fosse stata commessa, non sarebbe stata necessaria l'opera di salvazione".⁶⁷

65 Dante, *Monarchia*, III/XV, in *DOM*, Tomo II (1979), p.499.

66 Cerchio, *op. cit.*, p.160, corsivi miei, J.N.

67 *op. cit.*, p.162. Tra gli studiosi era lungamente discussa l'origine etimologica del nome Matelda, inoltre c'erano varie ipotesi sulla sua personalità: gli antichi commentatori riconoscevano in lei Matilde da Canossa (+ 1115), „grande fautrice della Chiesa durante la lotta delle investiture“; in quanto all'aspetto dottrinale, è di

2.3. Eugène Aroux

John non nasconde il proprio dissenso nemmeno nei confronti di Aroux, considerato pure come uno degli studiosi che non erano in grado di comprendere l'essenza della teologia dantesca del peccato originale. Ciò sembra evidente nel completo fraintendimento – da parte di Aroux – della scena in cui Virgilio incorona Dante: “«per ch'io te sovra te corono e mitrio»” [per cui io ti costituisco duca, signore e maestro di te stesso] (*Purgatorio* XXVII, 142). Questa scena “non esprime affatto l'adesione all'eresia e alla rivoluzione, come pensa l'Aroux”, perchè la duplice incoronazione (con corona e mitria) di Dante, rappresentante dell'intera umanità sulla soglia del Paradiso Terrestre, significa semplicemente che “nel momento dell'ingresso nella patria della *Justitia* e della *Sanctitas originalis*, le due guide, i due rimedi per la vita contemplativa e per la vita attiva non hanno più bisogno né di guidare, né di curare: in pacifica unione, i loro emblemi possono ormai ornare la fronte di Dante”.⁶⁸

In base alla ricostruzione critica ne *L'idea deforme* “Aroux trae da Rossetti non solo la tesi di una setta segreta che cospirava contro la Chiesa, ma le stesse modalità d'analisi e sovente gli stessi esempi. Tuttavia attenua l'importanza del Dante «politico» di Rossetti a favore di un Dante «eretico»”.⁶⁹ Uno degli autori di riferimento per Aroux era Frédéric Ozanam, feroce critico di Gabriele Rossetti;

particolare importanza il commento di Cristoforo Landino: „«a Mathelda, idest alla doctrina theologica, la quale describe la felicità della vita activa, come Beatrice contiene la doctrina della contemplativa», inoltre «pone Mathelda per la Teologia practica, el cui officio è predicare, amaestrare, baptezare, e simil cose»”; secondo la spiegazione di R.B. Harrower „Virgilio e Matelda sono due momenti della ragione umana, rappresentando il primo l'intelletto dell'uomo caduto, la seconda l'intelletto dell'uomo prima del peccato originale”; secondo l'analisi di Daniele Mattalia „«Matelda è la sapienza ermeneutica o più latamente esegetica intesa non solo alla spiegazione delle Scritture, ma anche all'intepretazione allegorica dei poeti»”. „Matelda” (di Fiorenzo Forti), in *EDA*, Vol. III, Roma [1971] 1984, p.854; p.856; p.858.

68 John, *op. cit.*, p.58.

69 Maria R. Lacalle Zalduendo, *Il Dante eretico, rivoluzionario e socialista* di E. Aroux, in *L'idea deforme*, ed. cit., pp.82-83.

Ozanam nel suo libro del 1845, *Dante et la philosophie catholique*, condivideva l'ipotesi sul Dante ghibellino. Ciò è stato accettato pure da Aroux (che vede i predecessori di questo approccio a Dante tra l'altro in Gaspare Gozzi e Ugo Foscolo).⁷⁰ L'immagine del Dante "eretico" di Aroux, dunque, è basata sulla concezione "manicheista e astratta della storia che gli permette di dedurre un'equivalenza tra «opposizione» ed «eresia» [...]. Secondo quest'interpretazione nelle epoche in cui il potere politico e religioso si identificavano, il dissenso politico si convertiva necessariamente in dissenso religioso, e in primo luogo in conflittualità con il capo della Chiesa"; "la setta dei Fedeli d'amore sarebbe nata perché i dissidenti dovevano nascondersi per sfuggire alla persecuzione [...]. Da qui alla «dimostrazione» dell'affiliazione indeterminata di Dante il passaggio è quasi automatico", giustificando la tesi sul Dante "eretico", con un continuo riferimento alla storia dei Templari, che è il "principale riferimento intertestuale del *Dante hérétique*".⁷¹

Come è possibile afferrare il pensiero suppostamente eretico di Alighieri? Secondo Aroux "nella manifestazione discorsiva delle opere di Dante (in senso letterale) appaiono simboli e valori dell'ortodossia cristiana, mentre al livello allegorico si debbono leggere simboli e valori dell'eterodossia (il complotto contro la Chiesa)".⁷² Per Zalduendo l'aspetto più preoccupante delle tesi interpretative di Aroux è che l'autore francese intende far accettare "alla Chiesa una tradizione interpretativa che – tramite Rossetti – è di chiara matrice massonica. Questa tradizione vuole che tutte le immagini della tradizione cristiana e cattolica, così evidenti nel testo dantesco, altro non siano che un *velo* per coprire simboli e riti delle sette ereticali, i quali a loro volta si riallaccerebbero a simboli e riti di una tradizione antichissima che si è trasmessa attraverso i secoli sino

70 cfr. *op. cit.*, p.84; p.85.

71 *op. cit.*, p.86.

72 *op. cit.*, p.89.

alla massoneria ottocentesca”,⁷³ mentre non prende in considerazione la possibilità opposta, ossia che i rituali massonici fossero ispirati da Dante.

2.4. *Gabriele Rossetti*

Rossetti e Aroux sono criticati da John per “aver dichiarato manifestamente eretico l’abate calabrese [Giacchino da Fiore]” e di “aver considerato un’ironia di Dante la sua assegnazione al Paradiso, dove lo troviamo fra gli accompagnatori di San Bonaventura”:⁷⁴ “/Rabano è qui, e lucemi da lato /il calavrese abate Giovacchino /di spirito profetico dotato” (*Paradiso* XII, 139-141). John ritiene inoltre inaccettabile la tesi di Rossetti secondo la quale “la teologia di Dante sia valida solo in apparenza, essendo in realtà solo un libero pensiero che si ammantava del dogma”; ciò non è la negazione – da parte di John – dell’esistenza “di un vero linguaggio segreto dei *Fedeli d’amore*. L’adozione delle forme letterarie della gnosi è [...] stata grandemente facilitata dal fatto che la teologia di Dante è sempre una teologia gioachimita, per sua natura molto aperta a concezioni gnostico-simboliche”.⁷⁵

Diamo uno sguardo, con l’aiuto di Helena Lozano Miralles, alla fonte – come si è detto – più importante di Aroux e di molti altri esoterici: l’interpretazione dantesca di Rossetti. Nel *Commento all’Inferno* (del 1826) “l’autore attribuisce all’opera dantesca un carattere meramente politico: l’allegoria viene interpretata in senso ghibellino e antipapale, essa è il risultato di un linguaggio segreto funzionale alla setta a cui Dante apparteneva. In questo libro Dante non è ancora né massone né iniziato: è semplicemente un esule ghibellino che per proteggersi e comunicare con gli altri membri del suo partito usava un gergo che, nella *Commedia*, ha una peculiare veste teolo-

⁷³ *op. cit.*, p.93, corsivi miei, J.N.

⁷⁴ John, *op. cit.*, p.63.

⁷⁵ *op. cit.*, p.353.

gica".⁷⁶ Per quanto riguarda l'allegoria, analizzata da Rossetti nello stesso *Commento*, essa nasce "nel momento in cui la civiltà è in procinto di uscire dallo «stato di barbarie» e serve per mascherare delle verità che solo pochi possono contemplare. Nell'antica Grecia essa diede vita al mito e alla poesia omerica, nell'Italia «in formazione» produsse la poesia di Dante. Solo negli stadi più evoluti della civiltà, quando la verità può finalmente mostrarsi nuda, «il regno della Poesia cessa, e quello della Filosofia incomincia»".⁷⁷

Tornando specificamente alle connessioni teorico-politiche dell'approccio rossettiano a Dante, si può constatare che "l'interpretazione ghibellina della *Commedia* [condivisa anche da Rossetti] porta a considerare *l'Inferno* come una riflessione sui mali politici che affliggevano i contemporanei di Dante, il *Purgatorio* come il modo di superarli onde arrivare al *Paradiso*", il quale ultimo è semplicemente una "descrizione dei vantaggi di una vita sotto la guida dell'Imperatore".⁷⁸ La spiegazione di Miralles si completa come segue. "L'asse strutturale che governa la composizione del poema e le articolazioni del linguaggio segreto è l'opposizione guelfi/ghibellini, che genera le coppie morti/vivi, Lucifero/Dio (cioè Papa/Imperatore), intelletti grossi/intelletti fini. Nel versante amoroso [...] questo stesso asse regge i componimenti dei Fedeli d'amore, «filosofica Setta Ghibellina [cui scopo era] stabilire l'unità d'Italia, e di rettificare il reggimento civile e la disciplina ecclesiastica, per bene del loro paese e dell'umanità»".⁷⁹ Per conseguenza dell'interpretazione gradualmente sempre più massonica Rossetti "giunge a teorizzare che i Fedeli d'amore siano una setta di carattere misteriosofico molto vicina ai Templari, precursori dei Liberi Muratori [Massonici]. Le poesie dei Fedeli d'amore non sono che scambi di notizie e la

76 Miralles, "«Dantis amor»: Gabriele Rossetti e il «paradigma del velame»", in *L'idea deforme*, ed. cit., p.51.

77 *op. cit.*, p.63. Giustamente osserva Miralles che in questa riflessione di Rossetti si percepisce l'influenza di Vico.

78 *op. cit.*, p.52.

79 *ibidem*.

Commedia non è che un gesto per iniziati (con una modifica del gergo da amoroso a teologico) in cui si raccontano non solo le novità politiche della setta ma anche il mistero dell'iniziazione e dei gradi gerarchici".⁸⁰

2.5. René Guénon

Nei propri scritti danteschi Guénon, come giustamente sottolinea Claudia Miranda, applica il simbolismo "iniziatico", che è ritenuto da lui "il modo più adatto a esprimere le verità esoteriche".⁸¹ Secondo la formulazione de *L'ésotérisme de Dante* di Guénon (del 1925), è peculiarità del simbolismo iniziatico "«non potersi ridurre a formule più o meno strettamente sistematiche, come quelle in cui compiace la filosofia profana»; i simboli costituiscono l'unico modo per parlare di ciò che non può essere espresso, «l'ordine metafisico puro»; "i simboli [...] – chiarifica Miranda – vengono intesi come simboli dell'inesprimibile".⁸² Ovviamente *l'indicibile* o *l'ineffabile* costituisce uno dei temi cruciali della poesia dantesca, come si legge pure nel *Paradiso*: „/Nel ciel che più de la sua luce prende /fu' io, e vidi cose che ridire /né sa né può chi di là sù discende" (*Paradiso* I, 4-6, corsivi miei, J.N.); „/Trasumanar significar per verba /non si poria [...]" (*Paradiso* I, 70-71). Nell'*Epistola XIII* questo fenomeno viene definito da Dante come *sermo deficit*:

Vide [...] il poeta [nel *Paradiso*] «cose che riferire non sa e non può ritornando di lì». [...] «[N]on sa» perché se n'è dimenticato, «non può» perché, se ricorda [...], «la lingua [...] vien meno per lo nostro sermone» [sermo (...) deficit].⁸³

80 *ibidem*.

81 Miranda, „René Guénon o la vertigine della virtualità", in *L'idea deforme*, ed. cit., p. 242.

82 *op. cit.*, p.243 (citazioni in italiano da Guénon in base a *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma 1951).

83 Dante, *Epistola XIII* [X], in *DOM*, Tomo II (1979), p.641, corsivi nell'originale. Questo tema è di particolare importanza dal punto di vista filosofico-linguistico, e János Kelemen nel suo *Il poeta dello Spirito Santo* ne ha dedicato un capitolo intero: Kelemen, *A Szentlélek poétája*, Kávé, Budapest 1999, pp.63-77.

Ma è pure ovvio che Guénon utilizza questo principio esegetico in un modo del tutto diverso da Dante: lo fa nell'ambito di una sovrainterpretazione circolare (dal punto di vista delle argomentazioni), che è caratterizzata con pieno diritto da Miranda come una „semiosi sfrenata”, di cui manca il „dispositivo di arresto e di controllo [teorizzato da Charles S. Peirce] all'interno del processo semiotico, costituito dall'*abito*, o *interpretante finale*, che impone una sosta al succedersi infinito degli interpretanti”.⁸⁴

È un punto di partenza importante per Guénon la distinzione tra *mistico* e *iniziato*: „il sapere mistico sarebbe casuale, mentre il sapere iniziatico sarebbe il frutto dell'acquisizione regolamentata di una conoscenza”.⁸⁵ Come si applica tale presupposizione al pensiero di Dante? „Il mistico lotta contro l'impossibilità di esprimersi; se non riesce a parlare, questo gli accade per incapacità. L'iniziato [...] tace per una scelta ideologica: egli sa che parlare dell'esperienza dell'Uno è impossibile, e così decide di parlare soltanto di quello che si può, ovvero del livello esoterico, della molteplicità. [...] *Dante, come iniziato*, avrebbe espresso – e nascosto – nella *Divina Commedia* le verità esoteriche sotto veste simbolica. *Guénon, come iniziato*, per facilitare la comprensione dei simboli danteschi, avvicina ad essi altri simboli. La sua intenzione è duplice, *dottrinale* e *didattica*: da una parte, il confronto di questi simboli ad altri, analoghi, dimostra l'appartenenza delle diverse dottrine, e anche della *Divina Commedia*, alla stessa Tradizione; dall'altra, si cerca di *avvicinare* il lettore alla comprensione dei simboli esoterici”,⁸⁶ tenendo presente che nell'esoterismo guénoniano „quanto più una cosa è ritenuta vera, meno bisogno c'è di spiegarla e di provarla”.⁸⁷ Tale approccio è caratterizzabile pure come „ermetico-occultista”.

Prendendo in esame una considerazione di Guénon con

84 Miranda, *op. cit.*, p.247.

85 *op. cit.*, p.243.

86 *op. cit.*, p.244, corsivi miei, J.N.

87 *op. cit.*, p.252.

riferimento anche politico-storico, e partendo dal presupposto che „l’iniziato, in quanto appartenente all’ambito esoterico, partecipa dell’inattaccabilità inerente all’esoterismo“, è una conseguenza „logica“, che „un iniziato [...] non può essere in nessun caso giudicato eretico“.⁸⁸ proprio questo era „l’errore“ di Rossetti e di Aroux, che – con le parole di Guénon – „«credettero poter concludere all’eresia di Dante, senza rendersi conto che così mischiavano delle considerazioni riferentisi a domini del tutto differenti»“.⁸⁹

Non è stata effettuata qui un’analisi dettagliata della visione guenoniana di Dante, però forse non è nemmeno necessaria. Semplificando al minimo, si può affermare che col suo approccio esoterico Guénon praticamente esclude Dante dall’ambito teologico-politico, e questo – oltre al fatto di non aver potuto (a differenza di alcuni approcci esoterici) contribuire in nessun modo alla rivelazione di significati rilevanti nell’opera dantesca – è un ulteriore motivo per rigettare decisamente la sua sovrainterpretazione. Si tratta di un paradigma interpretativo illegittimo: la sua unica utilità consiste nel fornire un esempio chiaro dei limiti dell’interpretazione che può essere considerata legittima.

3. *Giovanni Pascoli*

L’approccio di Pascoli a Dante, come è enfatizzato da S. Cavicchioli, in realtà “non è un’interpretazione esoterica, settaria, [...] politico-complottarda”; “l’oggetto segreto di Pascoli non è [...] un referente impossibile [...], quanto un segreto strutturale, relazionale, combinatorio. E il suo eccesso” sta “nell’esagerata applicazione di un principio ermeneutico al di là di ogni principio di economia interpretativa”,⁹⁰ che però è fruttifero dal punto di vista dei dibattiti e delle riflessioni contemporanee sull’interpretazione e sull’epistemologia. Eco caratterizza gli autori come Pascoli (e per es.

88 *op. cit.*, p.254.

89 *ibidem*, corsivi miei, J.N.

90 Cavicchioli, „G. Pascoli [...]“, ed. cit., pp.109-110.

R. Benini) come dei “protostrutturalisti”, che – a differenza dei “complotardi” – “si limitano a individuare nella *Commedia* simmetrie nascoste, senza esibire tracce apparenti della tradizione ermetica. Eppure – sottolinea Eco – anch’essi manifestano l’ossessione per il segreto, di cui parimenti si sono mostrate le lontane ascendenze, e le numerologie di Benini ripropongono in epoca moderna [...] una insigne tradizione cabalistica”.⁹¹

Tornando a Pascoli, si vede che alcune delle sue innovazioni nella dantistica, di grande rilevanza anche per la comprensione dell’*etica* e anche della *teoria del diritto* dantesca – delineate fondamentalmente in *Minerva oscura* (1898), *Sotto il velame* (1900) e *La mirabile visione* (1902), che indubbiamente meriterebbero un’analisi a parte – in fin dei conti siano state (almeno in parte) prese seriamente in considerazione, e sotto certi aspetti pure accettate. Pascoli scopre un’anomalia strutturale nella *Divina Commedia*, che contemporaneamente è un *momento istitutivo* del “paradigma del velame”, ed è anche una *sanzione* dal punto di vista della decostruzione-ricostruzione del testo che mette in funzionamento. Il momento interpretativo dell’anomalia in questione consiste nel seguente. “Pascoli trova inaccettabile che la *Divina Commedia* [...] si basi su due sistemi morali diversi: quello aristotelico e quello teologico cristiano”.⁹² L’interpretazione di Pascoli si basa sulla presupposizione secondo la quale la *Commedia* sia “un’opera perfetta e che la perfezione consista nell’*omogeneità*, nella *totale coerenza*, nella *riduzione del molteplice all’unità*”; “Pascoli ritiene [che] i peccati di lussuria, gola, avarizia e accidia, che compaiono nei primi cerchi infernali, vi figurino come peccati afferenti al sistema dei sette vizi capitali e non come afferenti alla disposizione aristotelica di incontinenza [...]. Si crea così l’aspettativa che essi debbano essere seguiti da ira, invidia e superbia altrettanto chiaramente nominate e incarnate, e poiché ciò non accade, lo scarto produce l’effetto di

91 Eco, Introduzione, ed. cit., p.34.

92 Cavicchioli, *op. cit.*, p.115.

anomalia”:⁹³ proprio a questo punto si mette in funzionamento il meccanismo interpretativo pascoliano.

L’attitudine interpretativa di Pascoli è chiaramente in contrapposizione con quella di Erich Auerbach, secondo il quale “la divisione in gruppi dei tre regni avviene in ognuno secondo principi ordinativi diversi”: ciò sembra ovvio, prendendo in considerazione la “diversità del fine che è assegnato a ognuno di essi”.⁹⁴ Pascoli – a differenza della moderazione metodologica auerbachiana – esige una specie di principio di onnipotenza sia per i fondamenti teoretici dell’interpretazione, sia per l’interprete come autorità. Pascoli “conferisce al segreto una matrice di ordine enciclopedico-testuale”; nell’opera di Dante “l’uso dell’allegoria si salda strettamente all’effetto del segreto che a sua volta conferisce al suo discorso *profondità* e *autorevolezza* – una sorta di segreto per il segreto. [...] Pascoli ritiene del tutto *intenzionale* il segreto sotteso al poema di Dante; esso fa parte di una strategia ordita dall’autore nei confronti del proprio destinatario, una vera e propria *sfida* di cui Pascoli si sente pienamente investito”.⁹⁵

Per quanto riguarda specificamente l’interpretazione pascoliniana dell’etica e della teoria politica di Dante (e concludendo questa breve riflessione sull’importanza del Pascoli dantista), secondo Cavicchioli “l’isotopia tematica generale della *Divina Commedia* corrisponde a un abbandono della vita attiva per la contemplativa”.⁹⁶ Grazie alla “dimostrazione” di Pascoli, secondo la quale “nella selva oscura non ci sono né peccati specifici, né il peccato in senso generico, bensì il peccato originale, la *Divina Commedia* ci appare maggiormente strutturata: *l’Inferno* inizia con il peccato a cui nessuno sfugge, e in essa non vi è nulla di genericamente metaforico, ma tutto è sotteso da uno specifico fine allegorico. Così concepita la

93 *op. cit.*, p.116.

94 *op. cit.*, p.118.

95 *op. cit.*, p.119.

96 *op. cit.*, p.133.

selva è anche la prima figura di un'*isotopia vegetale* a cui faranno seguito la foresta edenica del Purgatorio e la rosa mistica del Paradiso. La luna [...], simbolo della grazia e del potere imperiale, permette di ritrovare, fin dall'*incipit* del testo, [...] i due livelli di lettura principali della *Divina Commedia*: quello mistico-morale e quello politico, mirabilmente fusi e celati in un'unica figura".⁹⁷

4. *Riflessioni conclusive*

In seguito alla ricapitolazione *parziale* di alcune interpretazioni esoteriche di Dante nel presente studio, forse è appropriato tentare di rispondere alla domanda iniziale: è utile lo studio degli approcci esoterici dal punto di vista della comprensione adeguata e approfondita della teoria teologico-politica di Dante? La risposta provvisoria potrebbe essere *sì*, però con determinate riserve. Innanzitutto – come si è già detto – è assolutamente necessario distinguere le diverse interpretazioni esoteriche (ed ermetiche): queste hanno delle presupposizioni e utilizzano dei metodi fortemente diversi tra di loro.

Tra gli approcci qui presentati quello filologico-storico di John decisamente può contribuire all'approfondimento della conoscenza dei fondamenti della teoria teologico-politica di Dante. L'interpretazione ermetica di Cerchio è utile prima di tutto per una migliore comprensione di alcuni aspetti della *teologia* dantesca. La lettura di Pascoli, come Cavicchioli stessa afferma, "è molto produttiva soprattutto dal punto di vista di un'interpretazione generale del poema",⁹⁸ e anche sotto l'aspetto del sistema *etico* di Dante. Infine, il contributo positivo da parte di Valli, Aroux, Rossetti e Guénon – sempre per la comprensione adeguata della teoria teologico-politica dantesca – a mio avviso è molto limitato. È paradossale che questi ultimi intendevano tracciare l'immagine *politica* di Alighieri, l'immagine appunto del Dante *eretico*, ma le loro

⁹⁷ *op. cit.*, p.138.

⁹⁸ *ibidem*.

interpretazioni – che per lo più non soddisfano le condizioni indispensabili per una ricerca filologico-scientifica – proprio dal punto vista teorico-politico sono le più vulnerabili e più irrilevanti (rispetto per es. a quella di Pascoli, che nonostante non fosse interessato nell'aspetto politico, ha potuto elaborare un'interpretazione dantesca che è valida anche per questa sua dimensione).

Sembra che la connessione non-adequata di Dante ai Templari, ai Fedeli d'amore o alla "Tradizione" (realizzata dunque da Valli, Aroux, Rossetti e Guénon) rappresenti una strategia interpretativa eclettica e autodistruttiva, che risulta inaccettabile anche perchè non è capace di rivelare i fondamenti della concezione teologico-politica dantesca. Dante – sia nella sua poesia che nei suoi trattati – è un autore genuinamente filosofico-politico, e deve essere interpretato come tale: le presupposizioni esoteriche, formulate e utilizzate in modo appropriato per l'interpretazione dei testi di Dante, possono essere d'aiuto, ma pure senza queste l'aspetto politico-filosofico dei testi danteschi (che – nonostante il carattere fondamentalmente *laico* di Dante – includono inseparabilmente anche l'aspetto teologico, oltre a quello teorico-giuridico) è del tutto evidente, anche in base alla seguente tesi normativa dantesca. "Congiungasi la filosofica autoritade con la imperiale, a bene e perfettamente reggere", di modo che "l'una con l'altra congiunta utilissime e pienissime sono di ogni vigore"⁹⁹ – ossia è utile per eccellenza "la collaborazione tra l'autorità imperiale e l'autorità filosofica: la prima ha bisogno della seconda per regolare le umane operazioni secondo la verità e la giustizia, mentre la filosofia ha bisogno della forza imperiale per imporre la pratica di ciò che insegna".¹⁰⁰ È proprio la necessità di questa collaborazione tra l'autorità imperiale e l'autorità filosofica che è stata persa di vista da vari studiosi esoterici.

⁹⁹ Dante, *Convivio*, IV/VI, in *DOM*, Tomo I/Parte II (1988), p.594.

¹⁰⁰ "Impero" (di Pier Giorgio Ricci), in *EDA*, Vol. III (1984), p.385.