

SULLA DISTINZIONE DI LUCE E GLORIA NEL *PARADISO* DANTESCO

MARCO SIGNORI

Questo articolo prende in considerazione l'esegesi dei primi versi del *Paradiso* contenuta nella terza parte dell'*Epistola a Cangrande*, mostrando come l'identificazione lì proposta tra luce e gloria di Dio sia per molti versi insostenibile. Distinguere i due concetti consente, al contrario, di conservare al «poema sacro» un'indispensabile coerenza, tanto in sé quanto in rapporto al *Convivio* e ad altre fonti filosofiche medievali.

This article takes into account the exegesis of the very first lines of Dante's *Paradiso*, as it is proposed in the third part of the *Epistola a Cangrande*, showing that the identification there suggested between the glory of God and His light is untenable on various grounds. On the contrary, maintaining the distinction between the two concepts allows one to keep safe the coherence of the «sacred poem», both in itself and in its relationship with the *Convivio* and with other medieval philosophical sources.

1. L'interpretazione dei primi versi del *Paradiso*¹ è gravata dal peso non trascurabile di una presunta esegesi d'autore, quella contenuta nel saggio di esposizione letterale della terza parte (§§42-90) dell'*Epistola a Cangrande*². In particolare, i §§64-66 dell'epistola sembrano vincolare i commentatori dell'*incipit* della terza cantica ad un'affermazione di principio, quella dell'identità tra luce e gloria di Dio all'interno del *Paradiso*.

[64] Bene ergo dictum est cum dicit quod *divinus radius sive divina gloria* 'per universum penetrat et resplendet': penetrat quantum ad essentiam, resplendet quantum ad esse.

[65] Quod autem subicit de 'magis et minus' habet veritatem in manifesto, quoniam videmus in aliquo excellentiori gradu essentiam aliquam, <aliquam> vero in inferiori; ut patet de celo et de elementis, quorum quidem illud incorruptibile, illa vero corruptibilia sunt.

[66] Et postquam premisit hanc veritatem, prosequitur ab ea circumloquens Paradisum; et dicit quod fuit in celo illo quod *de gloria Dei, sive de luce*, recipit affluentius.

Questa identità, tuttavia, non sembra riscontrabile direttamente nel testo di Dante, come ha messo ben in evidenza Alberto Casadei in diversi contributi³. Il significato della terzina incipitaria («La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove»), in effetti, si spiega assai meglio supponendo una cesura piuttosto che una dittologia tra i verbi 'penetra' e 'risplende' del v. 2: la 'gloria' di Dio, infatti, è onnipervasiva, 'penetra' l'intero cosmo, mentre la luce, suo attributo per così dire fenomenico, gode di un fulgore dipendente dalla parte dell'universo in cui si palesa.

¹ Si cita la *Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Mondadori, Milano 1966-67.

² Si cita l'*Epistola a Cangrande* dall'edizione critica a cura di Enzo Cecchini, Giunti, Firenze, 1995, riscontrata laddove necessario con quella di Manlio Pastore Stocchi, in DANTE, *Epistole, Ecloghe, Questio de situ et forma aque et terre*, a cura di M. Pastore Stocchi, Roma-Padova, Antenore, 2012, pp. 96-13.

³ Si vedano almeno ALBERTO CASADEI, *Il titolo della Commedia e l'epistola a Cangrande*, ora in IDEM, *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013 e IDEM, *Sull'autenticità dell'Epistola a Cangrande*, «Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri. Atti del convegno di Madrid (5-7 novembre 2012)», 2014, pp. 803-830.

Il punto concettuale fondamentale è qui rappresentato dall'assioma – centralissimo nel pensiero medievale – che regola la ricezione di quanto viene emanato, sempre colto secondo le possibilità proprie del ricevente: «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur»⁴. È appunto in questo senso, in effetti, che la luce, epifenomeno della gloria divina, può riflettere maggiormente in quelle zone del cosmo che sono più adatte a riceverne lo splendore, e in misura minore laddove invece l'impedimento costituito dalla materia sia più consistente e offuscante. E, d'altra parte, è necessario che solo per la luce di Dio si dia effettivamente questa gradualità gerarchica di ricezione, perché sarebbe invece assurdo supporla anche nel caso della sua gloria: essa rappresenta infatti, per così dire, il sostrato immutabile, ubiquo ma in sé conchiuso, che si esplica poi solo fenomenicamente attraverso la 'luce', diffusa in tutti gli enti secondo la loro maggiore o minore dignità. L'essenza divina rimane in sé nella sua pienezza come «gloria», e solo in seconda battuta «risplende» nel mondo creato, recepita secondo gradi diversi di dignità ed eccellenza⁵.

I commenti, spesso influenzati in questo dall'autoesegesi contenuta nell'epistola, trascurano per lo più di sottolineare la distinzione tra luce e gloria nel *Paradiso*, rischiando così di appiattare su di una piana coincidenza di sinonimi quello che è in realtà un nesso vivo e dinamico, tra i più fecondi della cantica quanto ad esiti poetici⁶. Ma, del resto, le imprecisioni interpretative che l'obliterazione della distinzione rischia di produrre sono ben visibili anche laddove sia assente (o non esplicita) l'influenza sviante dell'epistola. Ad esempio, il considerare quasi come endiadi la coppia di verbi *penetrat et lucet* nel proprio commento *ad locum*⁷ sembra impedire a Pietro Alighieri di rendere ragione in modo soddisfacente del v. 3, che pure non può ovviamente essere omesso nella spiegazione. Così, senza fare alcun riferimento alla presunta autoesegesi del padre, Pietro scrive: «item per universum penetrat et lucet, sed plus in coelo quam in terra», contraddicendo però in questo modo il celebre passo di Agostino che egli adduce immediatamente dopo: «nam dicit Augustinus: *Deus in coelo totus est, in terra totus, ubique totus*». Naturalmente, se si tiene presente la distinzione concettuale di gloria e luce, lo stesso spunto agostiniano, peraltro molto pertinente, può essere invece ricondotto all'estensione ubiquitaria della 'gloria di colui che tutto move', mantenendo al contempo senza stridore, riferendola alla luce, la limitazione 'plus in coelo quam in terra'.

⁴ Vd. – a mero titolo di esempio delle numerosissime occorrenze del principio – TOMMASO D'AQUINO, *S. th.*, I, q. 75, a. 5; III, q. 5; da non trascurare anche le successive (e più propriamente tommasiane) articolazioni dell'assioma in senso gnoseologico: «Cogitum...est in cognoscente secundum modum cognoscentis», in *S. th.* I, q. 12, a. 4; q. 14, a. 1 ad 3; q. 16, a. 1; q. 19, a. 6, ad 2; e IDEM, *Summa contra Gentiles*, II, 79, 7; *De veritate*, q. 2, a. 3.

⁵ Questa identificazione di due momenti consequenziali va intesa ovviamente in senso puramente logico, e non cronologico, pena la perdita del concetto stesso di una *creatio ex nihilo*, che avviene prima e al di fuori di ogni tempo.

⁶ Cfr., da ultimo, MARCO ARIANI, *Canto I. «Alienatus animus in corpore»: deificazione e ascesa alle sfere celesti*, in «Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 1. Canti I-XVII», a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma, 2015, pp. 27-60. Pur nell'estrema varietà degli spunti proposti, la distinzione tra luce e gloria non viene mai messa a tema, e i due termini vengono anzi considerati quasi come sinonimi: si parla infatti del «crescente abbaglio della *luce gloriosa* che pervade il mondo» (p. 27), e poco oltre della «*gloriosa luce* di Dio» (p. 29) che penetra e pervade l'universo. Le pagine che questa *lectura* dedica alla terzina incipitaria (*Il «gloria» (vv. 1-3)*, pp. 29-33) discutono in abbondanza il ruolo - unificante e regolativo dell'*ordo rerum* - che la luce divina svolge, senza però analizzare più nel dettaglio il discrimine concettuale che separa tale luce dalla «gloria» del primo verso.

⁷ Cito dal *Dartmouth Dante Project*, commento di Pietro Alighieri, *Pd I* 1-10, sebbene la situazione testuale del commento di Pietro nelle sue diverse redazioni resti ancora da verificare.

2. Fatte queste considerazioni generali, occorre però precisare alcune questioni più di dettaglio. In particolare, va notato che l'equivalenza instaurata dal §64 dell'*Epistola* non collega alla gloria di Dio la «luce» propriamente intesa, ma semmai il *divinus radius*, che in senso stretto non coincide con la *lux*. In tal senso fa fede il passo celebre del *Convivio* in cui Dante, erede in questo di una ricca e nel complesso concorde tradizione medievale⁸, distingue i significati di 'luce', 'splendore' e 'raggio':

Dico che l'usanza de' filosofi è di chiamare 'luce' lo lume, in quanto esso è nel suo fontale principio; di chiamare 'raggio', in quanto esso è per lo mezzo, dal principio al primo corpo dove si termina; di chiamare 'splendore', in quanto esso è in altra parte alluminata ripercusso.⁹

Come si vede, il luogo chiarisce un insieme di significati propri e specifici afferenti al campo semantico della luce: il termine base di cui si serve Dante, 'lume', è declinato in modi diversi a seconda della localizzazione che di volta in volta assume. Esso infatti è detto «luce» quando si trova «nel suo fontale principio»; «raggio» quando è «per lo mezzo» che lo trasmette dalla fonte all'oggetto su cui si riverbera; «splendore» quando è «ripercusso», ossia riflesso. Questa terminologia – che, va precisato da subito, non ha comunque valore necessitante nella poesia dantesca della *Commedia* – ritaglia tuttavia un ben preciso ambito di analisi concettuale e filosofica, che difficilmente può essere trascurato in una sede (che si vorrebbe impegnata e speculativamente consapevole) come quella di un *accessus* di un autore alla propria stessa opera. Non possiamo cioè pensare che il Dante autore di queste righe limpidissime si rivolga poi a Cangrande omettendo completamente la distinzione terminologica che esse comportano; o, per meglio dire, possiamo certamente ritenere che con il suo *divinus radius* l'autore dell'epistola intenda riferirsi al *divinum lumen*, ma – se questi è anche l'autore del *Convivio* – con la specificazione inevitabile dello statuto intermedio, *in fieri*, di questo *lumen*. E dunque, se il 'raggio' coincide con la 'gloria', essa pure non potrà avere il significato fontale che le deriverebbe dall'essere accostata alla 'luce' in senso stretto, ma assumerà invece, per proprietà transitiva, il carattere di una gloria trasmessa, mediata, resa 'mezzo' anziché 'principio'.

⁸ La distinzione è presente ad esempio nell'*Avicenna latinus*, anche se l'archetipo avicenniano presenta una specificazione concettuale assai più minuziosa e un significato dei termini in parte diverso rispetto a quello illustrato da Dante: «Loquamur autem prius de lumine, dicentes quod, quia dicitur *lumen* et dicitur *lux* et dicitur *radius*, videtur quantum ad impositionem nominum non esse inter illa maxima distantia; unde nobis necesse est ut, postquam de eis loquimur, distinguamus ea inter se. Sunt autem hic tres intentiones extendentes se, quarum una est qualitas quam apprehendit visus in sole et igne, ita ut non discernatur esse albedo aut nigredo aut rubor aut aliquis aliorum; secunda est id quod resplendet ex his, scilicet *splendor* qui videtur cadere super corpora, et detegitur in eis albedo aut nigredo aut viriditas; tertia est quae apparet super corpora veluti si disgregetur et veluti tegat colorem eorum et quasi sit aliquid emanans ab eis: si autem hoc fuerit in corpore acquirenti hoc ex alio corpore, vocabitur *radiositas*, si vero fuerit in corpore quod habet hoc ex seipso, vocabitur *radius*» (AVICENNA, *Liber de anima sive sextus de naturalibus*, ed. Simone Van Riet, III 1, pp. 171-2, c.vi miei). Fonti più vicine al passo dantesco in questione possono però essere ravvisate nell'enciclopedico *Speculum naturale* di Vincenzo di Beauvais e soprattutto nel *Tractatus de luce* del francescano Bartolomeo da Bologna (I 1), che distingue effettivamente tra luce, raggio e splendore. Per questi e altri dettagli si rimanda comunque a DANTE, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, Mondadori, Milano, 2014, pp. 488-489. Per quanto riguarda i maestri domenicani, passi paralleli a quello dantesco possono essere ravvisati in ALBERTO MAGNO, *De anima* II III 8 e TOMMASO D'AQUINO, *In II Sententiarum* d. 13, q. 1, a. 3.

⁹ Cv III XIV 5. Si cita il *Convivio* dall'edizione a cura di Gianfranco Fioravanti, canzoni a cura di Claudio Giunta, in DANTE, *Opere*, vol. II, ed. a cura di Marco Santagata, Mondadori, Milano, 2014, pp. 3-805, che riporta il testo stabilito nell'ed. critica di Franca Brambilla Ageno, 3 voll., Le Lettere, Firenze, 1995.

Chiarito questo, appare dunque quanto meno singolare la conclusione di Saverio Bellomo, che, citando in un contributo recente il passo del *Convivio*, ne ricava che «la luce della gloria non è cosa diversa dalla gloria stessa, ma è la gloria = lume intesa da un punto di vista particolare, cioè in quanto ‘principio fontale’»¹⁰. Bellomo intende con questo avversare la conclusione di Casadei, per il quale appunto «la “gloria” va distinta dalla “luce”, che è un suo attributo epifanico, come dimostrano senza margini di dubbio i versi successivi: “Nel ciel che più della sua [sc. ‘della gloria divina’] luce prende / fu’ io ...” (*Pd* I 4-5)»¹¹. E tuttavia, se dobbiamo prendere sul serio la distinzione concettuale del *Convivio* e attenerci allo stesso tempo alle indicazioni esplicite dell’*Epistola a Cangrande*, quel che possiamo dire è al massimo che la gloria è identica al lume che viene trasmesso di cosa in cosa (*radius*), e non certo al lume come principio fontale (che dovrebbe essere detto solo *lux*, almeno da un Dante impegnato in modo consapevole nell’esegesi di se stesso).

L’unica interpretazione che l’epistola sembra davvero autorizzare non comporta, quindi, la semplice identità tra ‘gloria’ e ‘luce’, ma costringe semmai a considerare anche la ‘gloria di colui che tutto move’ – la *gloria Domini* propriamente intesa – come oggetto (o simbolo) di un’emanazione che avviene per gradi diversi nel mondo creato; costringe, cioè, ad un ribassamento metafisico della gloria (da principio preso in sé a principio diffuso in altro) che si traduce nella perdita di una ricca carica semantica, avvalorata invece per altri versi da inequivocabili rimandi scritturistici¹².

Si potrà obiettare, a questo punto, che in un paragrafo di poco successivo l’autore dell’epistola parla del cielo che «de gloria Dei, sive de luce, recipit affluentius», ripristinando così un’identità più piana tra *gloria* e *lux*, questa volta presa correttamente nella sua fontalità di principio. Purtroppo, però, le cose non possono essere spiegate concordisticamente in questo modo, perché la ‘luce’ di cui si parla in questa ulteriore affermazione di sinonimia svolge la stessa funzione del *radius* di poco prima, dal momento che è recepita in gradi diversi nei vari cieli, e *affluentius* nell’Empireo. Si può concludere, insomma, che l’estensore dell’epistola non si serve in modo teoricamente pregnante della suddivisione del campo semantico della luce operata nel *Convivio*¹³. Ma se questa obliterazione può tutto sommato essere concessa senza danni nel contesto altissimo della poesia paradisiaca, che non si lascia

¹⁰ SAVERIO BELLOMO, *L’Epistola a Cangrande, dantesca per intero: «a rischio di procurarci un dispiacere»*, «L’Alighieri. Rassegna dantesca», 45 n.s. (2015), pp. 5-19: 14.

¹¹ A. CASADEI, *Il titolo della Commedia*, cit., p. 35.

¹² Si vedano in particolare i passi ricordati da A. CASADEI, *Il titolo della Commedia*, cit., pp. 36-37: notevoli sono soprattutto due luoghi di *Numeri* e *Isaia* («Vivo ego: et implebitur gloria Domini universa terra» (*Nm* XIV 21); «Surge, illuminare, Jerusalem, quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est» (*Is* LX 1)) e, dal lato patristico, questo limpido passo di Girolamo: «Quia replebitur terra ut cognoscat gloriam Domini, id est, cum Babylon fuerit eversa, manifesta fiet omnibus potentia virtutis Dei, quasi aquae operientes mare: sic gloria Domini terra universa complebitur» (HYERONIMI STRIDONIENSIS *Commentariorum in Abacuc prophetam libri duo*, I.620: *PL* XXV.1298D). In tutti questi luoghi la gloria è associata strettamente all’idea del «riempire» la terra intera, e nel suo manifestarsi viene talvolta – ma non necessariamente – connessa alla luce, a riprova della precisa e feconda distinzione che è possibile tracciare tra i due concetti. E, del resto, questa *impletio* del mondo intero non diminuisce il valore della gloria divina presa in sé, che è, per parafrasare Agostino, *ubique tota*. A questo proposito è utile anche ricordare di passaggio il notissimo testo del *Sanctus* («pleni sunt coeli et terra gloria tua»), che permette di congiungere mondo lunare e mondo sublunare in un’identica ‘pienezza’ di gloria.

¹³ È dell’opinione contraria MARCO ARIANI, *La teologia della luce in Dante*, in «Le teologie di Dante. Atti del Convegno internazionale di Studi. Ravenna, 9 novembre 2013», a cura di Giuseppe Ledda, Centro dantesco dei frati minori conventuali, Ravenna, 2015, pp. 23-57: 56: «Si avverta l’estrema attenzione di Dante, la stessa adottata con rigore nel *Paradiso*, a non nominare l’*inaccessibilis lux* quando non si tratti della Fonte in sé e a delimitare l’ambito della *manifestatio* alla dinamica diffusiva del *lumen* risplendente nei raggi, secondo la dottrina assegnata ad Avicenna nel *Convivio* ma qui sviluppata secondo le esigenze della rappresentazione poetica».

certo ridurre al dato a tratti arido della pura filosofia, essa appare quanto meno fuori luogo nell'ambito stilisticamente meno sostenuto (e al contempo però più rigoroso) di un'autoesegesi, nella quale le conoscenze teoriche del filosofo potevano certo essere utilizzate anche per giustificare le eventuali licenze occorse al poeta. In altre parole, se il Dante della *Commedia* poteva ben scrivere, come ha fatto, i versi «Nel ciel che più della sua luce prende / fu' io...» per definire l'Empireo; e se la parafrasi latina dell'epistola – «de luce recipit affluentius» – conserva una certa verosimiglianza, quel che sicuramente non si può accettare è l'ulteriore specificazione che precede: «de gloria Dei sive de luce». Nel giro di due paragrafi, sia la *lux* sia il *radius* vengono così fatti coincidere con la *gloria*, con la più piena noncuranza circa le conseguenze teoriche contraddittorie che queste identità concatenate comportano¹⁴. 'Luce', nel verso del *Paradiso*, è usato certo in senso comune, non filosofico; ma se l'epistola utilizza prima 'raggio' e passa poi a 'luce' in un secondo momento, la giustificazione dell'accezione non tecnica perde di aderenza, e resta, invece, un'evidente – e forse eccessiva – disinvoltura semantica nell'impiegare come sinonimi termini che possiedono, al contrario, un significato ben distinto. Tanto più, si può aggiungere, che l'affermazione della sinonimia sembra nell'*Epistola* un po' forzata: l'estensore della lettera, infatti, inserisce un «sive divinus radius» laddove Dante parla solo della *gloria* di Dio, designato con la perifrasi aristotelica del primo motore (v. 1), ma introduce altresì un'incongrua «gloria Dei» dove il poeta parla solo della *luce* di questa gloria (v. 4). A livello interpretativo sembrerebbe insomma assai più lineare sciogliere e tenere separati i due concetti, che Dante stesso mantiene serenamente divisi in questo fondamentale *incipit* di cantica.

3. Ma non basta; occorre ancora precisare che per i teologi e filosofi medievali (se è lecita una simile generalizzazione) la gloria divina non ammette, *ab initio*, predicazioni di gradualità o scalarità, né qualitative né – tanto meno – di ordine quantitativo. In questa direzione ci vengono in soccorso, seppure con livelli diversi di immediatezza, tanto Tommaso d'Aquino quanto Bonaventura da Bagnoregio, a conferma della profonda trasversalità di un tema che è abbracciato senza riserve in ambito sia domenicano sia francescano. Scrive Tommaso nel suo commento alle *Sentenze*: «Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt»¹⁵, a significare – come del resto ricorda ancor oggi il *Catechismo della Chiesa Cattolica*¹⁶ – che Dio non crea se non per il suo amore e la sua bontà, e non certo perché il suo atto creativo si risolva in un aumento (o tanto peggio in una diminuzione per suddivisione) della sua gloria. Proprio questo concetto, del resto, è affermato con chiarezza davvero inequivocabile da Bonaventura, che rammenta (anch'egli nel suo commento alle

¹⁴ Schematizzando, abbiamo: gloria=radius, gloria=lux, radius=lux, con l'ultimo elemento della serie in patente inconciliabilità con il *Convivio*, e i primi due volti a descrivere aspetti diversi e non sovrapponibili della 'gloria', che abbisognerebbe al contrario di una definizione indipendente rispetto alla 'luce', in qualsiasi accezione essa sia considerata.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, II, Prologus: *Opera omnia* v. 8 (Parigi 1873), p. 2.

¹⁶ Vd. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, §293.

Sentenze del Lombardo) come Dio abbia creato tutte le cose «non [...] propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam»¹⁷.

Questo luogo bonaventuriano permette di comprendere meglio il valore, e un possibile significato teologico, della distinzione tra luce e gloria che Dante traccia implicitamente all'inizio del suo *Paradiso*. In primo luogo, infatti, esso chiarisce che la gloria divina non ammette un più e un meno, perché coincide con l'infinità stessa di Dio¹⁸; un infinito in atto che non può essere aumentato da alcuna addizione – né diminuito da alcuna sottrazione – di elementi finiti¹⁹. Tutta l'opera della creazione, per quanto ricca e mirabile, scompare al cospetto dell'infinita *gloria Dei*, e non ne accresce di nulla la maestà.

Ma il passo del *doctor seraphicus* permette altresì di spiegare una delle necessità teoriche che giustificano l'introduzione del campo semantico della luce accanto a quello, peraltro assai meno pervasivo nell'economia della cantica, della gloria. La creazione, infatti, è stata compiuta da Dio per *manifestare* e *comunicare* la sua gloria: e nel gioco reciproco di questi due verbi si compendia, in effetti, l'urgenza teorica di cogliere nel creato un'effusione del Creatore, conservandone allo stesso tempo intatte la dignità e l'assoluta trascendenza. Ammessa questa duplice esigenza, è facile comprendere come essa possa essere più agevolmente soddisfatta attraverso il mantenimento di un registro semantico altrettanto doppio nel riferirsi a Dio: da una parte esaltato in sé nella «gloria», dall'altro colto nel suo manifestarsi e comunicarsi al mondo come «luce» che «risplende / in una parte più e meno altrove»²⁰.

A questo punto dovrebbe essere più chiaro perché il penetrare di tale gloria divina per l'universo non possa in alcun modo essere ridotto ad una mera diffusione *ad modum recipientis*. È la luce, infatti, l'unico elemento che in questo contesto può rendere *visibile* (e *dicibile*) la presenza vivificante e sostanziale della gloria divina, che permea di sé l'intero universo con la sua efficacia causale e ontologica. La luce, dunque, può essere considerata come il veicolo dell'infinita presenza di Dio creatore nella finitezza del cosmo creato, e

¹⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In secundum librum Sententiarum*, dist. 1, p. 2, a. 2, q. 1, concl.: *Opera omnia*, vol. 2 (Ad Claras Aquas 1885), p. 44. A questo riguardo, e a conferma del valore teologico ancor oggi indiscusso di questo concetto, ci viene in soccorso anche ETHELBERT STAUFFER, *New Testament Theology*, transl. John Marsh, London, SCM, 1955, p. 229: «What is the meaning of creation and history? The revelation of God's glory, or doxophany. The *gloria dei* is revealed in the structure and life of creation», citato in una dotta *lectura* Dantis di MARCO ARIANI: *L'ombra dell'«altro sole»*. *Lettura del canto I del Paradiso*, «L'Alighieri», 42 (2013), p. 59, n. 1. La considerazione che Ariani fa della prima terzina del *Paradiso* come esprimente appunto una «dossofania», una manifestazione della gloria di Dio nel suo attributo di luce, è perfettamente congruente con quella qui avanzata, anche se la distinzione di *lux* e *gloria* non viene poi messa a tema in modo specifico, e anzi risulta talvolta trascurata nello svolgersi dell'argomentazione.

¹⁸ Per la nozione di 'gloria' come quiddità divina è utile richiamare qui HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, VI, *Antico patto*, Jaca Book, Milano, 2010, p. 15: «In luogo di "gloria del Signore" può anche stare "deità di Dio"».

¹⁹ Una riconferma esplicita di questa nozione nell'opera di Dante è ravvisabile in *Pd* XXIX 13-18: «Non per avere a sé di bene acquisto, / ch'esser non può, ma perché suo splendore / potesse, risplendendo, dir «*Subsisto*», / in sua eternità di tempo fore, / fuor d'ogni altro comprender, come i piacque, / s'aperse in nuovi amor l'eterno amore». La necessità di una manifestazione attraverso lo 'splendore', l'effusione luminosa, di un Bene sommo in sé infinito e non accrescibile non potrebbe essere espressa più chiaramente. Cfr. anche il commento *ad loc.* di A.M. Chiavacci Leonardi, che sottolinea giustamente la gratuità dell'atto creativo, e *infra*, §5, per una discussione in altro contesto del v. 18.

²⁰ Non è dunque contraddittorio pensare che Dio in sé sia essenzialmente «gloria», anche se a Dante appare, alla fine del *Paradiso*, come punto luminosissimo: per rendersi conoscibile all'uomo, infatti, Dio non può manifestarsi altrimenti che come luce, rimanendo in sé *gloria Domini*; del resto il luogo bonaventuriano citato *supra* è da intendersi proprio *a parte Dei*, e non per così dire *a parte hominis*: è solo dal punto di vista di Dio, infatti, che si può parlare di una «gloria manifestanda», che debba esprimersi poi fenomenicamente come luce.

questo in due sensi interconnessi ma ben distinti: da una parte infatti la *lux* può essere intesa come ciò che trasmette effettivamente questa presenza, partecipandola alle varie e diverse creature secondo la loro rispettiva dignità ontologica; ma, dall'altra, essa è anche principio di intelligibilità, ovvero ciò per mezzo del quale tutte le creature intelligenti sono in grado di conoscere *visivamente* (è il caso di dirlo) il piano ordinato e gerarchico della creazione.

Va tenuto presente, quindi, che è sempre possibile un duplice modo di riferirsi alla «luce», almeno nel caso del *Paradiso* di Dante: un primo livello, *filosofico*, è rappresentato dalla consistenza fenomenica di questa luce, che effonde efficacemente la *gloria Dei* collocandosi nel quadro di una metafisica emanazionista di sapore latamente neoplatonico; un secondo livello, più propriamente *poetico*, è invece quello che intende la luce soprattutto come metafora del comunicarsi al mondo di Dio, simbolo che permette di tradurre in parole gli atti altrimenti ineffabili della divinità²¹. Il vasto impiego di metafore luminose nel *Paradiso* è la riprova più chiara della necessità che Dante avvertiva di comunicare l'esperienza oltremondana di contatto con il divino, e di farlo attraverso immagini vive, chiare ed efficaci. Ma, d'altra parte, la grandezza dell'impianto filosofico del «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» sta anche nel riconoscere in Dio stesso un desiderio di comunicarsi all'uomo, e di farlo proprio attraverso la ricchezza della manifestazione luminosa, che, sola, permette all'uomo e al poeta di innalzarsi tanto da poter dire l'indicibile.

4. Entra qui in gioco, e lo si vede chiaramente, il concetto teologico di *lumen gloriae*, anch'esso del resto comprensibile solo alla luce di una previa distinzione tra *lux-lumen-splendor* (poco importa ora la qualificazione specifica di questa effusione luminosa) e *gloria* all'interno del *Paradiso*. Il «lume della gloria», concetto già presente in Pietro Lombardo,

²¹ Ciò che vorrei sottolineare è che la ricca trama di metafore luminose di cui Dante intesse il suo *Paradiso* è già di per sé un'interposizione rispetto al piano puramente essenziale della *cognitio Dei*: si tratta cioè della resa umana della *manifestazione* divina, la restituzione in forme visibili di una teofania metaforizzabile solo per il tramite della luce. Il punto, anche se i presupposti e le finalità sono diverse, mi pare toccato anche da MARGUERITE MILLS CHIARENZA, «*Legato con amore in un volume*», in «Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Bibbia». Firenze, 26-27-28 settembre 1986», a cura di Giovanni Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 229-230. In relazione alla visione di *Pd* XXVIII, l'autrice scrive: «È chiaro a questo punto che ciò che Dante ci offre non è semplicemente una descrizione ma è già, soprattutto, una *lettura* della struttura spaziale compiuta attraverso un'interpretazione della struttura spirituale. [...] Ciò che qui mi preme sottolineare, tuttavia, non è tanto il già discusso problema della interpretazione dantesca della funzione e della natura dei motori celesti, ma piuttosto il fatto che Dante rappresenti l'esperienza del pellegrino come un'interpretazione, un processo di lettura». Questa necessità dell'*interpretazione* del dato visionario-luminoso (rappresentato in questo caso dal punto luminosissimo di Dio circondato dai cerchi fiammeggianti dei motori celesti) segnala, credo, lo statuto *indiretto* delle metafore luminose del *Paradiso*, che si impongono sì al poeta – e al lettore – come unica modalità per dire la teofania, ma, al tempo stesso, non esauriscono l'*essentia Dei*, perché si limitano appunto a proporre in forme intelligibili il manifestarsi. M. ARIANI, *La teologia della luce in Dante*, cit., p. 57 («dovremmo perciò finire arrendendoci all'evidenza che teologia della luce altro non significa che teologia dello splendore, teologia della manifestazione e dell'epifania fenomenica, teologia dell'ombra e del riflesso») sembra cogliere bene il problema, ma nel resto del saggio argomenta in realtà diffusamente a favore di un'interpretazione teologica di Dio-Luce che, avvalorando l'esegesi dell'epistola a Cangrande, finisce con l'obliettere ancora una volta il senso autentico della prima terzina.

rielaborato con Alberto²² e Tommaso²³ e sancito definitivamente dal concilio di Vienne nel 1311²⁴, consiste nel mezzo sotto l'azione del quale gli intelletti finiti possono vedere Dio; non si tratta, si badi, di una luce direttamente identificabile con l'essenza divina (sarebbe altrimenti infinita, e tanto inconoscibile quanto la *gloria Domini* che la emana), ma di un medio creato e finito che innalza la creatura – altrettanto finita ed imperfetta – alla visione altrimenti impossibile di Dio²⁵. Questo concetto fa parte, con ogni evidenza, del bagaglio teologico con cui Dante articola la cosmologia paradisiaca, dal momento che la luce dell'Empireo può essere identificata proprio con il 'lume' effuso dalla 'gloria' di Dio²⁶.

L'affermazione più chiara di questa identità si ha probabilmente ai versi 100-102 di *Pd* XXX: «Lume è là sù che visibile face / lo creatore a quella creatura / che solo in lui vedere ha la sua pace»²⁷. Si tratta della stessa luce che nel canto muta la sua forma dando vita alla maestosa figurazione della rosa dei beati, a testimonianza del carattere per altri versi

²² Si veda ad es. il passo di ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De div. nom.* XIII, 27: «Ad hunc tactum proportionatus est intellectus non adhuc per suam naturam, sed per lumen gloriae descendens in ipsum, confortans eum supra suam naturam, et hoc dicitur theophania».

²³ Sebbene il passo non sia esplicito in questo senso, credo che si possa intendere come riferimento al *lumen gloriae* anche quanto Tommaso scrive in un luogo del suo commento alle *Sentenze* già addotto da S. BELLOMO, *art. cit.*, p. 14: «gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat» (*Super Sent.*, I, dist. 17, q. 1, a. 3, arg. 3). Infatti, sebbene non vi sia in questo passo alcun riferimento esplicito alla 'luce', l'opposizione tra 'gloria' e 'grazia' è tipica appunto della teologia dell'effusione luminosa capace di nobilitare la vista spirituale della creatura. I filosofi medievali, infatti, distinguono spesso tra un *lumen gratiae* che agisce *in statu viae*, e un *lumen gloriae* efficace *in patria*, e tale distinzione ammette per entrambi i *lumina* una diffusione graduale e gerarchica. Se questa interpretazione, che avanzo dubitativamente, fosse corretta, non si darebbe scarto tra le affermazioni di Tommaso e quelle di Dante, benché resti vero che la lettera tommasiana è qui, di per sé, incompatibile con quella dantesca. Sulla tematica del *lumen gloriae* in Tommaso si veda almeno il bel passo di *S. th.* I, q. 12, a. 6, in cui l'Aquinate afferma che l'ascesa alla cognizione di Dio avviene appunto «per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit [...]. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de charitate; quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati». La scalarità di ricezione del *lumen gloriae* è affermata con chiarezza; interessante è anche il legame con il tema del desiderio, che riconnette tutta l'argomentazione, e l'interesse teologico del concetto, ad una dinamica universale di *reditus* che tende a Dio, aristotelicamente, come all'amato.

²⁴ Si vedano anche le precisazioni dottrinali contenute in ETIENNE GILSON, *Dante e la filosofia* (1939), trad. it., Milano, Jaca Book, 1985, pp. 51-55 e CHRISTIAN TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma, École française de Rome, 1995, pp. 283-320, già segnalate peraltro in A. CASADEI, *Il titolo della Commedia*, cit., p. 40, n. 38.

²⁵ È utile, a questo proposito, la precisazione di EMANUELA SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 66, secondo la quale il *lumen gloriae* «è pur sempre qualcosa di creato, dunque finito, e perciò non può essere un mezzo rappresentativo dell'essenza infinita di Dio [...] non è il mezzo nel quale si vede Dio, ma un mezzo sotto l'azione del quale si vede Dio [...] per questo la visione di Dio, anche sotto l'azione del *lumen gloriae*, rimane immediata».

²⁶ Si vedano tra gli altri, su questo aspetto, gli utili spunti di MAURO GAGLIARDI, *Lumen gloriae. Studio interdisciplinare sulla natura della luce nell'Empireo dantesco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, e IDEM, *La luce nell'Empireo dantesco*, «Alpha Omega», XIV, n. 1, 2011, pp. 87-104.

²⁷ Assai significativi in questa prospettiva i commenti di Benvenuto da Imola e soprattutto Cristoforo Landino: «Lume dello Spirito sancto, el qual lume fa visibile el creatore. Imperochè chome el sole materiale rifletendo e razi suoi in terra ci fa visibili le chose di questo mondo, chosì questo lume fa visibile Idio non a ogni creatura, ma a quella che ha la sua pace, i. el suo sommo bene, collocato solo in Dio; nè altro pensa, perchè ha l'animo puro da ogni contagione» (dal sito del *Dartmouth Dante Project*). A questo proposito va però notato che il Landino, come già Jacopo della Lana, l'Ottimo, l'Anonimo fiorentino e il Buti, attribuisce il lume qui in discussione allo Spirito Santo. L'assegnazione remota di questo compito illuminante allo Spirito è in «santo Ambrosio in libro De Spiritu Sancto: *Civitas Dei illa Hierusalem celestis non meatu alicuius fluvii terrestri abluitur, sed ex vitae fonte procedens qui est Spiritus Sanctus*, etc.», come ricorda la Lana nel suo commento *ad loc.*

ontologico e oggettivo che il *lumen divinum* acquista nell'Empireo, il «ciel ch'è pura luce» (*Pd* XXX, 39), costituito dal perfetto compenetrarsi di «luce intellettuale», «letizia» e «dolzore»²⁸.

L'effetto benefico dell'illuminazione divina emerge invece, poco dopo la splendida descrizione dell'Empireo, in *Pd* XXX 58-60: «e di novella vista mi raccesi / tale, che nulla luce è tanto mera, / che li occhi miei non si fosser difesi». La novella vista acquisita da Dante non è più umana, ma si configura, appunto, come capacità soprannaturale di visione, abbastanza potente da sopportare la luce propriamente metafisica – e rifulgente al massimo grado – che è la sostanza stessa dell'ultimo cielo. Mediante questa acquisizione si adombra già la forma di conoscenza 'mistica' e l'*excessus mentis* che, soli, possono garantire al poeta un'ulteriore tappa di avvicinamento al divino, quando gli strumenti puramente razionali sembrano ormai aver perso ogni utilità e si approssima sempre più il limite stesso dell'effabile. Ma, a monte di questo ulteriore *trasumanar*, può essere per noi anche più significativa la controprova offerta dai versi di *Pd* XXX 22-27, in cui Dante, non ancora illuminato dal *lumen gloriae*, si dichiara al contrario incapace di ridire la bellezza di Beatrice, trasfigurata a tal punto da vincere la capacità di riproduzione dell'artista: «Da questo passo vinto mi concedo / più che già mai da punto di suo tema / soprato fosse comico o tragedo: / ché, come sole in viso che più trema, / così lo rimembrar del dolce riso / la mente mia da me medesimo scema».

In ogni caso, ciò che più conta ai fini di questa analisi è sottolineare come – in tutta la descrizione dantesca del *lumen gloriae*, sostanza del cielo Empireo – la luce sia sempre tenuta ben distinta dall'essenza propria di Dio, coerentemente con le affermazioni contenute nelle due terzine incipitarie del *Paradiso*²⁹. Infatti, se esiste un «lume» che «visibile face / lo creatore» alla «creatura» – con una inequivocabile separazione concettuale tra il «lume», esso stesso creato, e l'ente supremo che lo crea – non può che essere ancora una volta confermata la distinzione tra l'essenza gloriosa di Dio e le sue varie manifestazioni luminose.

Inoltre, a margine di quanto detto fin qui, si può notare che il definire la luce dell'Empireo «*lumen gloriae*» risponde tra l'altro ad un ben preciso criterio di correttezza e coerenza semantica. L'Empireo è infatti, come si dice appunto nel primo canto, il cielo che riceve in modo più perfetto la manifestazione luminosa della gloria divina (il «ciel che più della sua luce prende»): ed è dunque nell'accezione più propria ed eminente che la denominazione di «luce della gloria» (ancorché utilizzabile *lato sensu* per tutti i cieli del *Paradiso*) si applica ad esso e alla *lux* che lo sostanzia.

5. Una delle principali conseguenze teoriche che scaturiscono dallo stabilire una coincidenza perfetta tra la gloria di Dio e la sua luce risiede poi nell'impropria attribuzione a

²⁸ Nel suo commento *ad locum* Anna Maria Chiavacci Leonardi ricorda come già il Nardi avesse identificato fin da questi versi la «luce intellettuale» del verso 40 con il *lumen gloriae* della teologia (cfr. BRUNO NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 191-214), per poi soffermarsi giustamente sullo «splendore verbale» che caratterizza la terzina in oggetto.

²⁹ La distinzione, peraltro, non è rintracciabile esclusivamente nei canti dell'Empireo, ma si ritrova applicata anche altrove nel *Paradiso*. Per addurre solo un esempio, si considerino i versi di *Pd* XXIII 28-33 («vid' i' sopra migliaia di lucerne / un sol che tutte quante l'accendea, / come fa 'l nostro le viste superne; / e per la viva luce trasparea / la lucente sustanza tanto chiara / nel viso mio, che non la sostenea»), in cui, nel contesto di una generale dichiarazione di inadeguatezza degli strumenti visivi del poeta, il corpo di Cristo risorto è definito assai significativamente «lucente sostanza». Se il Cristo è 'sostanza che risplende', ancora una volta il concetto della sua essenza va disgiunto con nettezza da quello della luce, al di là di ogni uso linguistico metaforico che possa indirizzare per altre vie.

Dante di una coerente metafisica della luce, ricondotta spesso *tout court* ad una matrice neoplatonica³⁰. A questo proposito, tuttavia, sono indispensabili alcune precisazioni.

In effetti, l'impianto emanazionistico tipico del neoplatonismo ha un peso teorico relevantissimo nel *Paradiso*, impossibile da trascurare; la stessa gerarchia degli enti che compare già nella prima terzina – tracciata peraltro attraverso una gradualità di luce – è un segno inequivocabile in tal senso. Questa impostazione, tuttavia, non è affatto immediatamente identica a quella dei pensatori che, nel corso del medioevo, abbracciarono la cosiddetta metafisica della luce³¹. Questo approccio alla filosofia prima, infatti, ha come caposaldo l'identificazione della sostanza stessa di Dio con la luce; Dio è nella sua essenza luce spirituale, punto luminosissimo da cui tutte le creature derivano, esse stesse sostanziate di una *lux* intesa solitamente come *prima forma corporeitatis*³². Porre nell'universo una gerarchia di enti, e affermare che tale gerarchia si manifesta attraverso la luce (si rende cioè intelligibile per questo tramite), non coincide però in senso stretto con l'idea di un Dio che è essenzialmente luce, e che emana questa luce sostanziale nel cosmo, concretandola poi nelle diverse creature.

Questa differenza in Dante è ben percepibile, e non solo se si muove dalla controversa terzina incipitaria del *Paradiso*, ma anche a partire da altri luoghi della stessa cantica. È vero infatti che spesso Dio è designato con perifrasi che implicano la parola 'luce': «luce eterna», «somma luce», «verace l.», «alta l.», sono solo alcuni degli appellativi con cui Dante identifica la divinità, colta nella sua fontalità – anch'essa inequivocabilmente neoplatonica – di principio. Chiamare Dio 'luce', però, non implica definirne come tale l'essenza, che resta all'uomo, questa volta tomisticamente, inconoscibile. Quella che Dante opera, come del resto viene ormai riconosciuto pacificamente dalla maggior parte della critica, è infatti una vera e propria sintesi di temi aristotelico-tommasiani e neoplatonici; il che, d'altra parte, emerge ancora una volta con evidenza dalla prima terzina del *Paradiso*, con la sua associazione del *primum movens* aristotelico allo schema emanazionistico del risplendere «in una parte più e meno altrove». Anche se nella terza cantica si usa in riferimento al creatore il termine «luce», insomma, e per quanto tale termine sia carico delle sue implicazioni di fontalità, non per

³⁰ Cfr. sin d'ora, a sostegno di quanto si va esponendo, SIMON GILSON, *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, Lewinston, Edwin Mellen Press, 2000, in particolare il capitolo 5 (*Dante and the 'Metaphysics of Light': A Reassessment*), pp. 151-169: «The term 'light metaphysics' is, however, often used uncritically and, given the diversity of contexts and differing strands of thought subsumed within this heading, it is misleading to regard medieval ideas about light as forming a unified, coherent, or even exclusively Neoplatonic body of doctrine», p. 168.

³¹ Il concetto di «metafisica della luce» (*Lichtmetaphysik*), introdotto da CLEMENS BAEUMKER nel suo celebre saggio *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Aschendorffsche Buchhandlung, Münster, 1908, non indica tanto una corrente filosofica specificamente individuata, ma un insieme composito di tendenze dottrinali (in ambito psicologico, noetico, fisico, metafisico e teologico) entro il quale la luce, variamente declinata, gioca un ruolo fondamentale. Tra gli esponenti principali di questa tendenza si è soliti ricordare Roberto Grossatesta (autore di un notevole trattato *De luce*, oggi leggibile in ROBERTO GROSSATESTA, *La luce*, Introduzione, testo latino, traduzione e commento di Cecilia Panti, Prefazione di Pietro B. Rossi, Edizioni Plus - Pisa University Press, Pisa 2011), Giovanni Peckham, Bartolomeo da Bologna, e naturalmente Bonaventura da Bagnoregio. Utili indicazioni generali sul tema si possono reperire in KLAUS HEDWIG, «*Sphaera lucis*». *Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster, Westf., 1980; ROBERTO GROSSATESTA, *Metafisica della luce. Opuscoli filosofici e scientifici*, ed. Pietro B. Rossi, Milano 1986 (in particolare l'introduzione di Pietro Rossi), lavori ai quali si rimanda anche per ulteriore bibliografia.

³² Vd. l'*incipit* di ROBERTO GROSSATESTA, *La luce*, cit., p. 76: «Formam primam corporalem quam corporeitatem nominant lucem esse arbitror» (*Tractatus de luce secundum Lincolnensem*, ll. 1-2). Vd. anche il commento *ad loc.* di Cecilia Panti: «Grossatesta ribadisce che l'identificazione fra la corporeità e la forma prima è una tesi sostenuta da altri... mentre l'idea che la forma prima sia luce è sua propria (*lucem esse arbitror*). Da ciò scaturisce l'identità tra luce e corporeità».

questo il suo impiego è necessariamente subordinato ad una definizione essenziale del divino. E anzi, se dire che Dio è luce (per quanto eterna e infinita) potesse in qualche modo esaurire la ricchezza delle sue determinazioni quidditative, lo stesso tema dell'ineffabilità ne risulterebbe in gran parte compromesso, deprivato della sua efficacia poetica dalla stessa abbondanza delle metafore luminose, che, al contrario, costituiscono proprio nel loro affollarsi la testimonianza migliore dello sforzo – realmente sovraumano – compiuto dalla poesia per colmare lo iato incommensurabile che la separa dall'eterno.

Al di là di questa considerazione generale, che opera comunque solo in negativo, si deve però anche riconoscere, in positivo, che nei canti finali del *Paradiso* Dio acquisisce caratteri che trascendono quelli di una pura determinazione luminosa. Si tratta di una vera e propria apertura del paradigma della luce a quello dell'amore: infatti, sebbene l'*itinerarium* paradisiaco di Dante si configuri come una ricerca della luce via via più pura, la visione di Dio nel canto finale non si riduce poi a quella di un punto luminosissimo, ma viene anche trascesa nella grandiosa figurazione poetica della Trinità, «amor che move 'l sole e l'altre stelle» nell'ultimo, straordinario verso del poema. Si può argomentare, dunque, che mentre un esponente fondamentale della *Lichtmetaphysik* come il Grossatesta riconosce il posto più alto al nome divino Luce – a scapito di Essere, Bene, Verità – Dante non si ferma alla sostanzialità di una Luce somma, ma la supera in un «amor» che è concetto al contempo cristiano e profondamente aristotelico, nello specifico senso del motore che muove ὡς ἐρώμενον in *Metafisica* XII, 7³³. Risulta a questo punto ancora più pertinente il riferimento ai versi di *Pd* XXIX 13-18 già avanzato nel discutere della gratuità della creazione al §3³⁴. Anche in quel caso, infatti, Dio era colto nel suo dinamismo creativo non già come mera luce diffusa, ma come 'amore' eterno, dischiusosi volontariamente («come i piacque») in una teoria di altre vite autocoscienti, intelligenti ed amanti: «perché *suo splendore* / potesse, risplendendo, dir «*Subsisto*», / in sua eternità di tempo fore, / fuor d'ogni altro comprender, come i piacque, / *s'aperse in nuovi amor l'eterno amore*» (corsivi miei). Lo «splendore» di cui si parla al v. 13, infatti, è evidentemente attributo epifanico dell'«eterno amore» del v. 18, straordinariamente rilevato anche perché posto in clausola di due terzine sostenutissime dal punto di vista ritmico e dottrinale. In questa descrizione della libera creazione di Dio, dunque, l'attributo divino maggiormente sottolineato ancora una volta non coincide con la luce, a riprova del fatto che le metafore luminose, per quanto così capillarmente pervasive, non esauriscono tuttavia la

³³ Vd. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 7 n. 11: «Deinde cum dicit movet autem comparat primum movens immobile ad primum mobile; dicens, quod *cum primum movens immobile moveat quasi amatum*, necesse est, quod aliquid sit primo motum ab ipso, per quod movet alia; et hoc est primum caelum. Quia igitur supponimus, quod motus sit sempiternus, oportet, quod illud, quod primo movetur, sempiternum moveatur, et per ipsum moveantur alia. Dicitur autem melius *quasi amatum* quam *quasi desideratum*, cum desiderium sit eius quod nondum habetur, sed amor etiam habiti est». È opportuno, mi sembra, sottolineare ancora una volta l'apporto davvero non sovrastimabile dell'aristotelismo nel pensiero di Dante, anche rispetto a quelle recenti interpretazioni che hanno visto piuttosto, nel *Paradiso*, un «platonismo estremo in versione cristiana» (M. ARIANI, *La teologia della luce in Dante*, cit., p. 47), entro il quale il «supporto aristotelico» - per quanto 'possente' - «niente toglie alla fondamentale istanza platonica» (*ivi*, p. 49).

³⁴ Cfr. *supra*, §3, n. 16.

vastità della poesia del *Paradiso*, né permettono di spiegare concettualmente tutte le dottrine filosofiche e teologiche che la terza cantica, nella sua complessità, sottende³⁵.

Ora, se dal punto di vista metafisico-teologico abbiamo potuto mostrare che la luce non esaurisce la prospettiva dantesca, è del resto acclarato che anche muovendo entro un ambito meramente fisico una dottrina come quella grossatestiana – generalmente rubricata come appartenente alla *Lichtmetaphysik* – non si attaglia pienamente al quadro teorico del *Paradiso*. Il *Tractatus de luce* di Roberto, infatti, afferma con chiarezza che «[l]a luce...si diffonde da se stessa in ogni direzione, così che da un punto di luce subito si genera una sfera di luce grande quanto si vuole»³⁶, il che non pare per nulla coerente con il dantesco «risplende in una parte più e meno altrove». In generale, il diffondersi ugualmente in tutte le direzioni della luce non sembra compatibile con una lettura genuinamente emanazionistica (e in quanto tale gerarchica e neoplatonica) dell'inizio del *Paradiso*, nella misura in cui – qualunque cosa sia ciò che si effonde, luce o gloria qui non importa – è contraddittorio affermarne contemporaneamente l'identica e la diversa diffusione.

Ma per tornare allora al problema del neoplatonismo di Dante, e alla sua indebita fusione con l'apparato concettuale della metafisica della luce, si può ora affermare con una certa sicurezza che, negando la presenza nel *Paradiso* della seconda (intesa nel senso specifico che si è delineato), non si deve *ipso facto* rinunciare anche al primo³⁷. Anzi, e giova ricordarlo ora a conclusione del ragionamento, moltissimi pensatori medievali, che pure hanno accolto elementi neoplatonici e genericamente emanazionistici³⁸ all'interno delle loro filosofie, non sono stati per questo meno recalcitranti ad accettare una piana identità di Dio con la pura

³⁵ Altre riprove possono venire dal medesimo canto XXXIII, nel quale, pure, Dante si rivolge più volte a Dio indicandolo come 'luce'. In particolare, la stessa celeberrima apostrofe di *Pd* XXXIII 124-126 («O luce eterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi!»), pur rivolta in apparenza ad un Dio che è in prima istanza luce, ne rivela in realtà la dinamica interna con terminologia ben più varia: sono in effetti l'intelletto e l'amore, e non la luce, a disvelare a Dante e al lettore qualche barlume della pericoreti trinitaria, che altrimenti sarebbe destinata a rimanere opaca. Non solo: l'altra apostrofe, ai vv. 67-69 («O somma luce che tanto ti levi / da' concetti mortali, a la mia mente / ripresta un poco di quel che parevi») chiarisce ancor meglio, con il pregnante verbo *parevi*, come la luce divina apparsa a Dante nel *Paradiso* non sia altro che una manifestazione dell'essenza divina; manifestazione veridica, certo, ma non per questo coincidente con la sostanza stessa di Dio.

³⁶ Cfr. ROBERTO GROSSATESTA, *La luce*, cit., p. 76: «Lux enim per se in omnem partem seipsam diffundit ita ut ex puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur» (*Tractatus de luce secundum Lincolniensem*, ll. 2-3).

³⁷ Per quanto con impostazione teorica assai diversa, anche Marco Ariani ha visto bene come sia indispensabile sganciare l'uso che Dante fa delle metafore della luce da un'adesione pienamente e consapevolmente filosofica all'intero sostrato dottrinale che esse, prese come «filosofemi» e non appunto come «metafore», di necessità presuppongono. Vd. MARCO ARIANI, *Emanazionismo e sinestesie della luce fluente*, in «La metafora in Dante», a cura di Marco Ariani, Firenze, Olschki, 2009, p. 196: «[L]a 'metafora assoluta' di matrice neoplatonica assume in Dante una funzione squisitamente poetica, e non tecnicamente filosofica, quale strumento supremo ed estremo di effabilità dell'ineffabile». Per quanto mi riguarda, aggiungerei che la cautela andrebbe ulteriormente circoscritta, e limitata alla corrente dei metafisici della luce (intesi come sostenitori espliciti della sostanzialità della Luce come *essentia* di Dio), anziché essere estesa ad un neoplatonismo che è sì molto composito, ma di cui d'altra parte si colgono in Dante lasciti teorici inequivocabili. Una simile cautela non può esimere, del resto, dal riconoscere all'autore della *Commedia* una intima coerenza di pensatore, pur all'interno della congerie disparata degli stimoli filosofici che egli sfrutta con tanta abilità nella costruzione della sua poesia. Sul macrotema degli apporti dionisiani e della teologia della luce in Dante si veda anche il più ampio MARCO ARIANI, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne, 2010.

³⁸ Vd. MAURO GAGLIARDI, *Lumen gloriae*, cit., p. 130: «L'emanazione che l'Areopagita può accettare non è quella necessaria, che procede nell'ordine di natura; ma quella libera, interpretata nell'orizzonte della grazia».

luce³⁹. A ben guardare, anzi, è lo stesso Dionigi Areopagita, vero campione del neoplatonismo cristiano, a dimostrarsi in ultima istanza restio all'identificazione pura di Dio con la luce, e questo al netto della sua metafisica, che è emanazionista in senso addirittura paradigmatico: basti ricordare, a tal proposito, gli epiteti di «supermanifesto» (*Th. Myst.* I, 1, 997a), «supersostanziale» (*Th. Myst.* II, 1026a-b) e «superinconoscibile» (*De div. nom.* I, 5, 593b) con cui lo pseudo-Dionigi designa da ultimo il divino, nello sforzo di delineare una teologia superlativa – di matrice profondamente mistica – capace di oltrepassare ad un tempo ogni asserto catafatico e ogni negazione apofatica circa l'essenza di Dio⁴⁰. Certo, in molti luoghi Dio resta per Dionigi la Luce assoluta, ma tale *lux* è costitutivamente *inaccessibilis* nella propria infinità; non si dà cioè mai, fenomenicamente, come luce vera e propria, esperibile al mistico con gli occhi della mente, ma si cela sempre in una *caligo* superessenziale. Se le cose stanno così, però, l'analogia con le immagini dantesche deve necessariamente venire meno: nel *Paradiso*, infatti, è indubitabile che la luce che da Dio promana sia una luce realmente disponibile alla mente del poeta trasumanato, una luce visibile, candida, talvolta persino ardente o rifulgente di fiamme; nulla a che vedere con la Tenebra – luminosissima solo in sé, ma a noi integralmente inaccessibile – che, in Dionigi, resta il correlato più perfetto dell'assoluta trascendenza divina⁴¹. Questa discrasia tra Dante e la sua fonte dionisiana, nel

³⁹ Un'utile conferma viene anche dalla disamina del panorama dottrinale sulla luce offerta dal capitolo *The Intellectual Light* di SUSANNA BARSELLA, *In the light of the angels. Angelology and Cosmology in Dante's «Divina commedia»*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 36-44. L'autrice, anche se mossa da un interesse in ultima istanza angelologico, svolge in sede preliminare alcune considerazioni perfettamente in linea con quanto qui si sostiene. Si veda in particolare p. 39: «In general, medieval Christian thinkers were reluctant to accept the identification of God with light [...] Light could be used solely in *metaphorical sense* to talk about creation and its ontological and gnosiological orders. The vast use of images and metaphors of light in the *Commedia* testifies to the flourishing rhetoric of brightness that characterized medieval writers, even of different orientations» (c.vi miei). Ma vd. anche, per un'affermazione ancora più chiara della non sostanzialità della luce dantesca, le affermazioni di p. 40: «[I]n the *Commedia* light is essentially instrumental. It is a means to actualize potentiality in matter, and a cognitive medium (both these functions are connected to angelic operations). It is not, as for the metaphysicians of light, a substantial form». Si noti, peraltro, che tali affermazioni sono pienamente coerenti con l'ipotesi di identificazione della luce dell'Empireo con il *lumen gloriae* dei teologi, e anzi la rafforzano.

⁴⁰ Una buona sintesi di questo genere di teologia superlativa si trova in ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*, ed. Dionys Siedler, ed. Colon. 34/1, Aschendorff, 1978, tr. 3, q. 13, c. 1, *resp.*, p. 40, ll. 67-78: «Sicut si dicam: 'deus est essentia' et statim illud potentius nego dicens: 'deus non est essentia', eo quod non est essentia, prout nobis essentia innotuit genere vel specie vel numero; e postea infero: 'est essentia super omnem essentiam' nec dicere possum, quantum est super omnem essentiam, eo quod intellectus resolutorius non potest pervenire in aliquid primum, quod non sit aliquid de essentia resolutorum et immixtum eis; deus autem nihil creatorum est, sed eminet omnibus excellenter in infinitum, et ideo iterum intellectus sic procedens stat in infinito et diffunditur in illo».

⁴¹ Si vedano, al riguardo, i suggerimenti ancora utili di HENRI-CHARLES PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, «Études carmélitaines», 23 (1938), pp. 33-53; tr. it. in HENRI-CHARLES PUECH, *Sulle tracce della Gnosi. I. La Gnosi e il tempo. II. Sul Vangelo secondo Tommaso*, a cura di Francesco Zambon, Adelphi, Milano, 1985, pp. 151-170: «Ma, in verità, la natura divina è al di sopra di ogni inconoscenza come di ogni conoscenza. Il movimento della dialettica apofatica porta infine a negare le negazioni stesse e sospinge Dio in una trascendenza sempre più inafferrabile, oltre ogni affermazione e ogni ablazione, oltre ogni luce e ogni oscurità [...] Il fatto che Dio appaia superiore a ogni luce, ossia a ogni conoscenza relativa a un'essenza e a ogni denominazione... determina l'atteggiamento che dovrà assumere il soggetto mistico, se vuole avvicinarsi a queste altezze inaccessibili». Sull'influsso del *corpus dionysianum* in Dante è fondamentale DIEGO SBACCHI, *La presenza di Dionigi l'Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, Firenze, Olschki, 2006, che riconosce nel poeta un'influenza peculiare della dionisiana *Gerarchia celeste*, forse mediata, peraltro, dai commentatori domenicani: «Approfondendo questa indagine, si è resa evidente la lettura da parte di Dante delle opere areopagitiche e dei loro commenti, in particolare quello di Alberto Magno alla *CH* [*De coelesti hierarchia* N.d.R.]; inoltre dal neoplatonismo di matrice dionisiano-erigeniana gli sono giunti altri stimoli ed idee riscontrabili, secondo noi, nell'organizzazione dell'ultimo regno ultramondano. Dietro al nome di Dionigi si apriva pertanto a Dante tutto un mondo: le sue opere, i commenti e l'influenza esercitata in modo costante e profondo su altri autori e pensatori altrettanto noti al poeta», p. xxii. A questo studio si rimanda anche per ulteriore bibliografia.

quadro di una metafisica pur sempre emanazionista, può forse trovare giustificazione proprio nel considerare il carattere eminentemente metaforico del linguaggio luministico del *Paradiso*; nel darsi, cioè, di uno scarto tra i mezzi impiegati per descrivere – e quindi anche sempre per interpretare – la *visio* paradisiaca, e il dato squisitamente teologico ad essa sotteso. In questa prospettiva, la luce va pensata appunto come strumento e metafora⁴²: vero punto di connessione tra il Dio di gloria che se ne serve per manifestarsi all'uomo, e l'uomo che, a sua volta, la utilizza per rendere poeticamente intelligibile Dio. La luce è *gloria comunicata*, espressione metafisica – e al contempo poetica – dell'amore divino per le creature. Per questo è, banalmente, davvero *visibile* a Dante pellegrino, il che non sarebbe se dovesse rappresentare *realiter* l'essenza infinita, e per ciò stesso indescrivibile, della divinità; una luce di tal fatta si convertirebbe immediatamente nell'ossimorica «tenebra luminosissima» dello pseudo-Dionigi, e, come tale, non potrebbe far vivere il paradiso dantesco del tripudio luminoso che ne costituisce invece parte tanto intima.

6. Se quanto proposto sin qui è corretto, bisogna concluderne che solo tenendo ben distinta la 'gloria' di Dio dalla sua 'luce' è possibile conservare intatto il significato poetico del «poema sacro», perché è appunto nella *lux* come *communicatio* e *manifestatio gloriae* che si esplica nell'unico modo possibile la straordinaria – e inaudita – collaborazione tra divino e umano che ha dato origine alla *Commedia*. Tuttavia, è altrettanto evidente che questi due attributi (rispettivamente «in sé» e «in altro») di Dio conservano uno strettissimo legame, che si può descrivere nel modo forse più veritiero introducendo a questo punto la categoria del *bonum*⁴³. Uno dei cinque trascendentali del pensiero medievale, convertibile con *ens*, *unum*, *verum* e *pulchrum*, il bene racchiude in sé sia la dimensione essenziale e inattingibile di Dio preso *simpliciter*, sia la sua benefica diffusione *quoad nos*. Se il *bonum* divino, infatti, è autenticamente *diffusivum sui*⁴⁴, si può affermare che esso conserva un carattere di Bene sostanziale, sovrapponibile con la *gloria Dei* considerata in sé, e che al contempo racchiude la

⁴² Per la luce in generale varrebbero dunque gli stessi ordini di considerazioni che Giorgio Stabile svolge riguardo all'immagine del sole in GIORGIO STABILE, *Sole. Temi di simbologia in Dante*, in IDEM, «Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie», Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007, pp. 329-341: 334: «In D. gli spunti tematici offerti dalla simbologia solare si suddividono in un duplice ordine: quello naturale, del s. come astro della periodica rigenerazione del mondo e suo supremo reggitore, e quello soprannaturale, del s. come rigenerazione interiore e *metafora sensibile* di Dio e della Trinità» (c.vi miei). Il fatto che il sole sia solo metafora dell'essenza trinitaria di Dio può apparire ovvio, ma è significativo per la nostra analisi nella misura in cui la *lux* come principio fontale si identifica, nel mondo fisico, appunto con il *sol*. Ciò che propongo è un'estensione di questo carattere squisitamente simbolico anche alla luce metafisica del *Paradiso*: Dio è *metaforicamente* sole del mondo intelligibile, e la sua essenza, quindi, non deve e non può essere fatta coincidere automaticamente con una *lux* trascendente.

⁴³ Per quanto nell'ottica più marcatamente neoplatonizzante di una vera e propria metafisica del flusso, sembra pertinente a questo proposito il riferimento ad ALBERTO MAGNO, *Metaphysica, libri quinque priores*, ed. Bernhard Geyer, ed. Colon. 16/1, Aschendorff, 1960, p. 43 ll. 26 ss.: «*ipsa communicabilitas primi, cum semper sit in actu et ex copia bonitatis semper exuberet, facit primum fontem emittere hunc fluxum*». Ma vd. anche Cv III VII 2-5: «Ove è da sapere che la divina bontade in tutte le cose discende e altrimenti essere non potrebbero; ma avegna che questa bontade si muova da simplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più e meno, da le cose riceventi», dove appare con evidenza il legame tra «divina bontade» come «simplicissimo principio» e la stessa bontà come gerarchicamente diffusa nel cosmo; legame che, come si è mostrato, si scinde nella terzina incipitaria nei suoi due poli, quello della 'gloria' contrapposto a quello della 'luce'.

⁴⁴ Cfr. PS.-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 1, 693B: «poiché il bene esiste, in quanto bene sostanziale, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri». Sulla genesi storica dell'assioma si veda almeno KLAUS KREMER, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», parte II, vol. 36/2, Berlino - New York, 1987, pp. 994-1032.

necessità di una graduale e gerarchica effusione nel creato⁴⁵. La luce è simbolo e sinonimo di bene, ma con l'importante qualificazione che la ricezione del *bonum-lumen* avviene in gradi diversi per le diverse creature, appunto «in una parte più e meno altrove». Ma d'altra parte la gloria divina, che è Dio stesso (il Bene per sé) e in qualche modo compenetra l'intero universo, assicura a tutte le cose create un certo qual grado di bene (l'esistenza); mentre quale sia questo grado è determinato dalla natura del recipiente, secondo il noto assunto già più volte richiamato. La prima terzina del *Paradiso* permette ancora una volta di rendere ragione molto bene di questa istanza teorica, a patto però che la distinzione tra luce e gloria sia mantenuta salda: è solo con la metafora della luce che «risplende» in gradi diversi, infatti, che si può chiarire la diversa qualità della *diffusio boni* nel creato, mantenendo contemporaneamente la sua esistenza *per se* in quanto Bene-gloria essenziale.

Ancora più inaccettabile appare dunque, a questo punto, la scansione che Bortolo Martinelli⁴⁶ ha correttamente individuato nella movenza argomentativa dell'epistola, che prima sembra considerare la 'gloria' che 'penetra' 'in una parte più e meno altrove', e in seconda battuta analizza la 'gloria' che 'per l'universo' 'risplende': si tratta infatti di una suddivisione che non rende giustizia al testo di Dante, trascurandone l'intima connessione e la logica anche filosofica. E, analogamente, non sembra accettabile nemmeno la celebre conclusione del §64, «penetrat quantum ad essentiam, resplendet quantum ad esse»⁴⁷: semmai, infatti, il bene di grado minimo che Dio conferisce agli enti – penetrando tutto l'universo da lui creato – va più linearmente identificato con l'*esse* delle cose, mentre la luce

⁴⁵ Vd. ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*, ed. Dionys Siedler, ed. Colon. 34/1, Aschendorff, 1978, tr. 6, q. 26, c. 2, *sol.*, pp. 192/94-193/2: «Dicendum, quod summum bonum per rationem causalitatis dicitur summum; et sic dicitur summum, quia est summa et universalis causa omnis boni et prima in se praehabens virtualiter et eminenter et simpliciter habens omne bonum, sicut in antehabitis dictum est de forma boni per similitudinem sigilli».

⁴⁶ BORTOLO MARTINELLI, "Esse" ed "essentia" nell'«Epistola a Cangrande» (capp. 20-23), «Critica Letteraria», XII (1984), pp. 627-72, in particolare pp. 638 e 646. Resta peraltro fondamentale per il complesso di questi problemi la disamina di BRUNO NARDI, *Il punto sull'Epistola a Cangrande* (1960), ora in IDEM, «Lecturae» e altri studi danteschi, Firenze, Le Lettere, 1990; in particolare le pp. 220-225 per una prima discussione filosoficamente argomentata del nesso tra *esse* ed *essentia* nell'epistola.

⁴⁷ Di tutt'altro avviso è GENNARO SASSO, *Sull'Epistola a Cangrande*, in «La Cultura», a. LI, n. 3, 2013, pp. 359-445, che giustifica al contrario come pienamente coerente la scelta dell'estensore dell'epistola. L'argomento di Sasso consiste nel negare il valore e la pregnanza teorica della separazione (a dire il vero però assai netta) che l'autore dell'epistola introduce tra *esse* ed *essentia*, in favore di una più alta unità tra i due concetti, capace di risolvere gli evidenti stridori del testo di commento: «l'esclusione del *penetrare* dal luogo in cui soltanto al *resplendere* sembrava che si fosse dato rilievo era infatti non più che un'apparente esclusione»; «la distinzione dell'*esse* e dell'*essentia* non poteva pensarsi senza la loro unità» (pp. 431-432). L'assunto di fondo di questa riunificazione concettuale è che anche i verbi 'penetra' e 'risplende' convergano in un unico atto, perché, se così non fosse, bisognerebbe concluderne che «giunto a un certo punto, il penetrare non è accompagnato dal risplendere, e, deve dedursene, è avvolto nel buio» (p. 433). Niente, però, è meno rigoroso di questa conseguenza apparentemente inappellabile: è infatti possibile (e anzi, direi, perfettamente plausibile) che la luce della gloria divina illumini in gradi diversi gli enti del mondo, pur senza lasciarne alcuno privo di essenza, o, se si vuole, 'avvolto nel buio'. Tutte le cose che sono (con l'esclusione forse della sola materia bruta) hanno una *essentia*, ma questa deve necessariamente differenziarsi, articolarsi in una scalarità di ricezione, pena la perdita dello stesso *ordo rerum*. L'interpretazione avanzata fin qui, inoltre, permette anche di rispondere alla conseguenza forse più radicale dell'obiezione avanzata da Sasso: «Se così non fosse [se cioè *penetrare* e *risplendere* non venissero a coincidere], dovrebbe intendersi che tale è "la gloria di colui che tutto move" che alla sua capacità di penetrare non corrisponde, nel risplendere, un'analogia energia, e che il divino soggetto del "penetrare" e del "risplendere" subisce perciò in sé stesso l'effetto di quella differenza». Il rischio di affermare un impossibile mutamento nell'essenza infinita di Dio viene neutralizzato dal fatto stesso che il «divino soggetto» dei due verbi non è affatto il medesimo, ma è in un caso la 'gloria' (che 'penetra') e nell'altro la 'luce' (che 'risplende'). Il predicato del *magis minusque* dunque non offende in nessun caso la piena maestà dell'*essentia Dei*, andando a insistere, come si è ormai ribadito più volte, solo sulla manifestazione epifanica di quell'essenza di gloria.

che in loro risplende, definendole in una gerarchia di diverse dignità, sembra specificarne in modo incontrovertibile l'*essentia*.