

Gianfranco Morra

**ROMANO GUARDINI
INTERPRETE DI DANTE**

Istituto «CARLO TINCANI»
*PER LA RICERCA SCIENTIFICA
E LA DIFFUSIONE DELLA CULTURA*
PIAZZA SAN DOMENICO, 3 (angolo Via Rolandino)
40124 BOLOGNA

*Dedico questa breve ricerca
a tutti gli iscritti
alla Libera Università per gli anziani
di Bologna,
nell'a.a. 1983-84*

1. Guardini e Dante.

Il nostro discorso non è direttamente su Dante, ma su Romano Guardini interprete di Dante. È dunque da una conoscenza sommaria della personalità di Guardini che dobbiamo prendere le mosse. Ma proprio qui si incontra la difficoltà maggiore: nella delimitazione dell'attività specifica del Guardini. Cosa fu egli? Non fu uno storico, né un teologo, né un filosofo; e tuttavia egli fu, insieme, storico, teologo e filosofo. Il suo problema essenziale è di indicare, con un metodo fenomenologico, che proprio in quel tempo Max Scheler poneva alla base della rinascita cattolica in Germania, il carattere essenziale e la forma espressiva dell'esperienza religiosa.

Guardini rifiuta rigorosamente lo storicismo della teologia liberale protestante e l'intellettualismo della teologia istituzionale cattolica. Egli lascia parlare l'esperienza religiosa e ne comprende il carattere unicamente e ineliminabilmente umano; egli ritrova i caratteri del divino in ogni atto e in ogni parola del Cristo; egli scopre il significato profondo dei riti e del culto, ponendo così la sua opera alla base di un genuino rinnovamento liturgico, che non sia né esteriore né demagogico, né semplicistico né arbitrario, ma sappia nuovamente far parlare il simbolo all'uomo della ragione e della tecnica; egli analizza, con sofferta partecipazione, i caratteri del mondo moderno, nel suo contrasto col medioevo, e vi scopre, senza polemica ma anche senza conformismo, una evidente decadenza. Pensatore di schietta intonazione agostiniana, Romano Guardini ha reso attuali e vivaci le sue ricerche attraverso l'apporto, insostituibile per l'uomo d'oggi, della fenomenologia, dell'esistenzialismo e della teologia della crisi. Dalle indagini del Guardini la situazione esistenziale dell'uomo viene indicata in tutta la sua antinomicità e in tutta la sua esigenza di un ri-

pristino, che solo nella triplice apertura al mondo, al prossimo e a Dio può trovare un reale appagamento. Il «foras ire», l'«in te ipsum redi» e il «trascende te ipsum» di Agostino sono inscindibilmente uniti e connessi da quel principio, che è l'atto mediante il quale, divenendo «revelatus», il Deus absconditus ha reso possibile la salvezza, il dialogo e la comunicazione. «Inveni Te, inveni me».

In che senso Guardini si occupa di Dante? Nella misura in cui Dante, insieme con altri due o tre poeti dell'Occidente, è stato capace di esprimere questa realtà esistenziale. Dante è la consapevolezza piena della visione cattolica della vita, in quanto Dante non è semplicemente un poeta. E, questo, l'errore romantico: cercare in Dante unicamente la poesia, e magari la poesia «pura», espressione di quel sentimento, che è la banalizzazione borghese del cuore biblico (è noto che cuore, in ebraico, non indica soltanto l'aspetto emotivo-sentimentale della persona, ma definisce la parte più profonda della nostra vita interiore, la nostra coscienza). Dante è anche un pensatore, in quanto esprime una visione unitaria e sistematica della realtà: «Dante non è un 'puro poeta' e, nel campo del pensiero, non è un puro eclettico che fonda elementi tomistici e neoplatonici. Egli è un autentico e grande pensatore, i cui pensieri, tuttavia, non si manifestano solo nei colloqui e nei discorsi dottrinali, bensì anche e in primo luogo nelle figure, nei fatti, nei simboli e nell'architettura del suo poema» (*Studi su Dante*, Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 84-5).

Se per poesia noi intendiamo — seguendo le definizioni crociane — la «poesia pura», allora Dante non è neppure un poeta: la poesia «pura», infatti, esiste solo dopo la frattura del cosmo medievale, quando tutte le attività spirituali pretendono di essere autonome. Un Dante poeta «puro» sarebbe dunque un Dante poeta *malgré lui*. Il concetto moderno di arte è sostanzialmente diverso dal concetto medievale di arte. Per l'estetica moderna la bellezza è una creazione soggettiva dell'uomo: il culmine massimo di questa *hybris* antropocentrica si è avuta con il rifiuto del bello in natura e con la riduzione di tutta la sfera del «pulchrum» alla soggettività. L'arte moderna è distacco dalla realtà. L'arte medievale è, nel senso più profondo di questo termine, «imitazione»:

«Filosofia» mi disse «a chi la 'ntende,
nota non pur in una sola parte,
come natura lo suo corso prende

da divino intelletto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai, non dopo molte carte,
che l'arte vostra quella, quanto pote,
segue, come 'l maestro fa il discente;
sì che vostr'arte a Dio quasi è nepote».

(*Inferno*, XI 97-105)

L'arte — commenta Guardini — non è creazione, ma fa parte della creazione: «La bellezza di Dante suppone il concetto della filosofia medievale, secondo il quale essa è lo splendore della verità nel suo manifestarsi: il senso del bene compiuto, il carattere di raggiunta compiutezza o plenitudine della realtà» (p. 113).

Dante non è poeta nel senso moderno, ma nel senso originario, per cui poeta significa veggente, interprete di esistenza, pensatore. Certo Dante è, in questo senso, poeta grandissimo: ma sono destinati a fallire tutti quei tentativi, che pretendono di comprendere la poesia di Dante facendo astrazione e magari rifiutando come inattuale la struttura teologica, in quanto essa deriverebbe da superate dottrine di un'epoca storica tramontata. La ben nota opera del Croce, *La poesia di Dante*, ha esattamente capovolto la situazione: la «poesia» di Dante, ossia alcuni episodi lirici isolati, sarebbero validi indipendentemente dalla «struttura», ossia dalla teologia romanizzata. Guardini ritiene invece che la stessa poesia non sia comprensibile, se non si tiene conto che essa realizza, sul piano della coscienza poetica, quanto è contenuto in forma sistematica e scientifica nella visione medievale della vita. Dobbiamo dunque — insiste Guardini — cercare di comprendere quali siano i caratteri della visione medievale della vita, che Dante ha così mirabilmente espresso e incarnato nella sua *Comedia*. Cercheremo di farlo, servendoci largamente delle stesse parole di Dante.

Un primo carattere della visione medievale della vita è dato ritrovare nel suo teocentrismo. Per Dante la verità è certo qualcosa che impegna tutto l'uomo e le sue energie psichiche: ma essa è qualcosa che va ricevuto, non prodotto; scoperto, non creato; accettato, non inventato. La verità è sostanzialmente Rivelazione. È solo alla luce della Rivelazione che il cristiano può interpretare l'esistenza: ora la Rivelazione, per il cristiano, è il Cristo. Cristo come punto di partenza: la creazione; come punto focale della storia: l'incarnazione; come

punto terminale: la parousia. All'interno di questo processo v'è l'uomo, con le sue aspirazioni e le sue opere, con i suoi errori e le sue vittorie; ma tutto l'uomo è comprensibile solo all'interno di questa rivelazione. L'universo di Dante è veramente un uni-verso, in quanto ha un solo principio ed insieme una sola fine:

Lo ben che fa contenta questa corte,
Alfa ed Omega è di quanta scrittura
mi legge Amore o lievemente o forte.

(Paradiso, XXVI 16-8)

2. Un uni-verso teocentrico.

Ora questo universo è un cosmo gerarchico. I molti enti sono tra loro ordinati secondo una perfezione crescente. Lasciamo la parola al Guardini stesso: «Il medioevo vede il mondo creato come un grande complesso architettonico. Vi sono anzitutto le gerarchie degli angeli con i loro nove cori. Poi, imitate su queste, le gerarchie della Chiesa con le loro varie caste, cariche, funzioni, relazioni simboliche e sacramentali. Dal punto di vista sociologico c'è inoltre la struttura della società naturale; dal punto di vista storico, la successione dei periodi; da quello antropologico, i vari livelli ontologici dell'essere umano; da quello ascetico, i gradi progressivi della purificazione interiore, della santificazione e dell'unione; da quello contemplativo, i gradi dell'*ascensus mentis*. Dal punto di vista cosmologico si ha l'ordine delle sfere con cui in Dante si articola l'aldilà celeste, e che ha pure una sua analogia nella struttura della voragine infernale e nel monte del Purgatorio» (pp. 184-5).

Il gerarchismo del medioevo risulta affatto frainteso, se esso viene interpretato in senso meramente sociologico. Gerarchia, come indica lo stesso etimo, significa «sacro dominio»: la gerarchia non è dunque in primo luogo una struttura o una dottrina sociologica, ma una «teoria della vita totale e integrale», per cui ogni ente ha un suo proprio fine ed un ordine suo proprio. È certo difficile, per un uomo della nostra epoca, che è epoca di livellamento e di secolarizzazione, di assolutizzazione del mezzo e di rifiuto del fine, di temporalizzazione e di finitizzazione, comprendere il senso profondo del gerarchi-

simo ontologico. Forse per l'uomo moderno non è neppure importante; certo, però, è condizione preliminare per vivere la poesia di Dante, che di questa visione gerarchica è riflesso e trasfigurazione.

Cerchiamo dunque di cogliere il significato del gerarchismo medievale dalla parola stessa di Dante, nella sua opera più filosofica, il *Convivio*: «Ove è da sapere che la divina bontade in tutte le cose discende, e altrimenti essere non potrebbero; ma avvenga che questa bontade si muova da semplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo più o meno, da le cose riceventi. Onde scritto è nel libro delle Cagioni: «La prima bontade manda le sue bontadi sopra le cose con uno discorrimento». Veramente ciascuna cosa riceve da quello scorrimiento secondo lo modo de la sua virtù e de lo suo essere; e di ciò sensibile essempro avere potemo dal sole. Vedemo la luce del sole, la quale è una, da uno fonte derivata, diversamente da le corpora essere ricevuta; sì come dice Alberto in quello libro che fa de lo Intelletto. Ché certi corpi, per molta chiariade di diafano avere in sé mista, tosto che 'l sole li vede diventano tanto luminosi, che per moltiplicamento di luce in quelle e ne lo loro aspetto, rendono a li altri di sé grande splendore, sì come è l'oro e alcuna pietra. Certi sono che, per esser del tutto diafani, non solamente ricevono la luce, ma quella non impediscono, anzi rendono lei del colore colorata ne l'altre cose. E certi sono tanto vincenti ne la purità del diafano, che divengono sì raggianti, che vincono l'armonia de l'occhio, e non si lasciano vedere senza fatica del viso, sì come sono li specchi. Certi altri sono tanto senza diafano, che quasi poco de la luce ricevono, sì com'è la terra. Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti da le sustanze separate, cioè da li Angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità de la loro forma, e altrimenti da l'anima umana, che, avvegna che da una parte sia de materia libera, da un'altra è impedita, sì come l'uomo ch'è tutto ne l'acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia ne l'acqua né tutto fuor da quella; e altrimenti da li animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma alquanto è nobilitata; e altrimenti da le piante, e altrimenti da le miniere; e altrimenti da la terra che da li altri elementi, però che è materialissima, e però remotissima e improporzionabilissima a la prima semplicissima e nobilissima vertude, che sola è intellettuale, cioè Dio. E avvegna che posti siano qui gradi generali, nondimeno si possono porre gradi singolari; cioè che quella riceve, de l'anime umane, altrimenti una che l'altra. E però che ne l'ordine intellettuale de l'universo si sale e discende

per gradi quasi continui da la infima forma a l'altissima e da l'altissima a la infima...» (III 7).

Se ci volgiamo alla definizione data da Dionigi Areopagita della gerarchia, la troviamo atta a definire la *Comedia* di Dante, la sua *pergrinatio* verso il «fin di tutti i desii» (*Paradiso*, XXXIII 46): «Gerarchia è un sacro ordine, una scienza e un atto che s'identifica, per quant'è possibile, con ciò ch'è deiforme; un atto inoltre che conduce in alto per via proporzionale verso l'imitazione di Dio, in seguito a illuminazioni da Dio provenienti che a tale atto vengono via via concesse» (*De coelesti hierarchia*, III 1, in *Opere*, Padova 1956, p. 62). Il gerarchismo, infatti, è necessariamente escatologico: non v'è neppure il fine parziale, se non v'è un Fine totale e definitivo. La *Comedia* è la storia esemplare della salvezza. E la salvezza è appunto l'*éschaton télos*. Il fine è insieme la fine. La lingua latina opportunamente non distingue lo scopo e il termine, che indica con la medesima parola: «finis». Nella *Comedia* il termine «fine» è quasi sempre usato, al genere maschile, nei due sensi; una volta soltanto viene usato al femminile, nel senso di termine (*Purgatorio*, XVIII 37). *Finis* è soprattutto la mèta. Di questa necessaria struttura del suo poema Dante era a tal punto consapevole, che ritenne di dover iniziare il *Paradiso* proprio con un mirabile compendio di questa visione gerarchica della realtà, che Beatrice, amorevolmente, così gli riassume:

... Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
dell'eterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma.
Nel'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.
Questi ne porta il foco inver la luna;
questi ne' cor mortali è permotore;
questi la terra in sé stringe e aduna:

né pur le creature che son fore
d'intelligenza quest'arco saetta,
ma quelle c'hanno intelletto ed amore.
La provedenza, che cotanto assetta,
del suo lume fa 'l ciel sempre quieto
nel qual si volge quel c'ha maggior fretta;
e ora li, come a sito decreto,
cen porta la virtù di quella corda
che ciò che scocca drizza in segno lieto.

(*Paradiso*, I 103-26)

3. Un uni-verso geocentrico.

Questo cosmo gerarchico ed escatologico trova la sua più precisa e insostituibile espressione nel sistema geocentrico o tolemaico. Anche di ciò va detto: poiché il geocentrismo medievale, rifiutato dalla tripudiante scoperta copernicana, non è solo il sistema del mondo che Dante ritiene scientificamente valido, ma anche l'unico adatto ad esprimere la visione medievale della vita. Il geocentrismo di Dante, allora, non è una sovrastruttura inessenziale, dovuta alla arretratezza delle conoscenze scientifiche dell'età di mezzo, ma la espressione precisa ed essenziale della sua visione della realtà. La visione di Dante — sostiene Guardini — è quella dell'uomo, non quella dello scienziato, artificio intellettualistico che si distacca e rifiuta l'apparenza visiva: «Tutta la *Divina Commedia* è costruita su questa concezione tolemaico-medioevale del mondo. Questo ordinamento cosmico non funge da semplice teatro degli avvenimenti, ma appartiene a rigore all'oggetto del poema, che è un canto dell'universo. Si pone così il problema se la poesia dantesca non sia, in un senso tragico, sorpassata, e se la sua comprensione non sia per questa ragione semplicemente una questione d'interesse storico. Ma non è assolutamente così. E non solo perché l'elemento umano ed artistico sono tanto potenti da far dimenticare al lettore l'errore di quelle teorie astronomiche; la *Divina Commedia* è valida anche nella sua immagine del cosmo, poiché questa è l'immagine dell'esistenza immediata. Per la nostra umana esperienza di noi stessi la terra è pur sempre, a dispetto di ogni astronomia, il centro del mondo e, per la coscienza cristiana, essa lo è in un senso ancor più alto» (pp. 73-4).

Forse si potrebbe dire di più. Il sistema geocentrico non è solo la visione della vita del senso comune; esso è anche l'unica cosmologia capace di far parte di una antropologia integrale. Esso non è una visione scientifica della realtà, ma un sistema metafisico: è una cosmologia, non un'astronomia. La validità scientifica del sistema eliocentrico è certo rilevante: essa è, oggi, l'ipotesi più probabile sul sistema solare, anche dopo le limitazioni apportate dalla scoperta del moto proprio del sole e dalla teoria della relatività. Ma la cosmologia tolemaica è qualcosa di più: è l'espressione del gerarchismo ontologico e della tensione escatologica. È vero che la terra è al centro dell'universo — Dante, che crede nell'evento unico dell'incarnazione, vede in Gerusalemme la capitale dell'emisfero boreale —, ma tutto l'universo è compreso in Dio, non in senso locale o temporale, ma in senso ontologico. Il cielo, che più prende della luce divina, l'Empireo, «è la assoluta trascendenza e di conseguenza non è più spazio» (p. 99). Si potrebbe dire, con le parole del filosofo esistenzialista Karl Jaspers, che l'Empireo è il Tutto-circoscrivente (*das Umgreifende*): e solo può tutto circoscrivere chi non è circoscritto se non da se stesso, chi non è né «dove» né «quando», in quanto è l'origine di ogni «dove» e di ogni «quando»:

La natura del mondo, che quietata
 il mezzo e tutto l'altro intorno move,
 quindi comincia come la sua meta
 e questo cielo non ha altro dove
 che la mente divina, in che s'accende
 l'amor che il volge e la virtù ch'ei piove,
 Luce ed amor d'un cerchio lui comprende,
 sì come questo li altri; e quel precinto
 colui che 'l cinge solamente intende.
 Non è suo moto per altro distinto;
 ma li altri son misurati da questo,
 sì come diece da mezzo e da quinto.

(Paradiso, XXVII 106-17)

Glielo aveva già predetto, nel cielo di Saturno, S. Benedetto:

Ond'elli: «Frate, il tuo alto disio
 s'adempierà in su l'ultima spera,
 ove s'adempion tutti li altri e 'l mio.

Ivi è perfetta, matura ed intera
 ciascuna disianza; in quella sola
 è ogni parte là ove sempr'era,
 perché non è in loco e non s'impola».

(Paradiso, XXII 61-67)

L'ingenuità del sistema tolemaico, la sua debolezza scientifica è proprio ciò che costituisce il suo valore antropologico. L'altro sistema — quello di Galilei — è certo scientificamente più probabile: e tuttavia esso è spiritualmente meno vero.

4. La metafisica della luce.

Il sistema tolemaico, infatti, fu sempre congiunto con quella metafisica della luce, che scaturisce dall'incontro della sapienza neoplatonica con la rivelazione cristiana. Tutta l'età medievale è attraversata dalla certezza della presenza nell'essere di una luce intelligibile, di un «lumen publicum» — come lo chiama Agostino — che è il principio della conoscenza e della comunicazione: dal *phos ek photos* di Plotino al «raggio che trascende l'essere» di Dionigi, dalle teofanie di Scoto Eriugena alla cosmologia di Witelo, tutto il pensiero medievale ha svolto questa identità di bene e luce, questa presenza di Dio nel mondo come luce. Ardua cosa, per l'uomo moderno, intendere questa metafisica della luce: per l'uomo d'oggi la luce è un mezzo e uno strumento, è ciò che consente di vedere. L'uomo contemporaneo è scarsamente sensibile alla luce, nella misura in cui la sua vita è sempre artificialmente illuminata — è raro per lui «sentire» due fenomeni naturali come l'aurora e il tramonto. Per l'uomo medievale, invece, la luce è una essenza primaria. Per usare la definizione di S. Bonaventura, la luce è la «forma sostanziale delle cose». Niente è più lontano dalla mentalità medievale della soluzione dialettica, che considera la luce e la tenebra entrambe come positive in sé e negative rispetto all'altro sé. Per l'uomo medievale la tenebra è la non-luce, ma la luce è la luce — così come il bene è il bene, e l'essere è l'essere:

Io veggio ben sì come già resplende
 nell'intelletto tuo l'eterna luce,
 che, vista, sola e sempre amore accende;

S. Weir

e s'altra cosa vostro amor seduce,
non è se non di quella alcun vestigio,
mal conosciuto, che quivi traluce.

(Paradiso, V 7-12)

Tutto era già contenuto nella Rivelazione: *o theos phos esti*
(1 Jo. 1,5).

Ora questa metafisica della luce regge tutta la *Comedia*, dove lo stesso paesaggio è diverso a seconda della mancanza, dell'accento o della presenza della luce. Salire significa trovare sempre più luce, significa approssimarsi al cielo che più prende dalla luce divina:

...l mio disio dee aver fine
in questo miro e angelico templo
che solo amore e luce ha per confine.

(Paradiso, XXVIII 52-4)

... Noi siamo usciti fore
del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
luce intellettual piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore.

(Paradiso, XXX 38-42)

E come ogni superiore sfera contiene più luce, così i beati in essa glorificati sono sempre più luminosi, non già nello spirito soltanto, ma nel corpo stesso. Compenetrato dalla luce pneumatica della grazia, il corpo stesso diventa fulgido e splendente: vero simbolo della futura finale resurrezione. È per questo che l'aureola, che incorona il capo del beato, è essenziale a definirne la dignità: «i raggi intorno al capo dei beati non sono un semplice ornamento aggiunto dall'arte o derivato dalla leggenda, bensì simbolo di un'esperienza e dottrina sul significato del corpo in genere e del corpo cristiano e glorificato in particolare» (p. 108):

Sanza risponder, li occhi su levai,
e vidi lei che si faceva corona
riflettendo da sé li etterni rai.

(Paradiso, XXXI 70-2)

All'interno della metafisica della luce assumono un significato anche quei personaggi danteschi, che Guardini studia in pagine assai acute: gli angeli. Ancora una volta, per comprendere quale sia il senso degli angeli nel poema dantesco, bisogna superare la situazione di povertà spirituale della nostra epoca e riferirsi a quel cosmo medievale, nel quale angeli e diavoli hanno la loro insostituibile parte. Il mondo moderno o ha negato gli angeli come residui superstiziosi dissolti dai «lumi» della ragione, o ne ha affermato il carattere meramente allegorico, o li ha trasformati in ornamenti estetici e sentimentali. L'angelo dei moderni è un essere morbido: l'angelo del medioevo è il messaggero tremendo del volere di Dio. Il processo di banalizzazione del Sacro, che è costitutivo di tutta la civiltà moderna dal Rinascimento ad oggi, si traduce in questa umanizzazione dell'angelo, evidente nelle raffigurazioni estetiche di questi enti sovrumani.

Si pensi — esemplifica Guardini — agli angeli dei mosaici paleocristiani: in essi è definita la vera natura dell'angelo, la sua «grandezza e pienezza divina», quel senso del *tremendum* che solo la «calma adorante» può mitigare: «la sua figura è del tutto sovrumana» (p. 36). Ma forse — possiamo aggiungere — è stata l'arte orientale-ortodossa, in larga misura continuazione di quella bizantina, che ha raggiunto il culmine espressivo nella raffigurazione dell'angelo: basti pensare alla «Trinità» di Rublev (1425), dove i tre angeli, che simboleggiano le tre Persone del mistero trinitario, appaiono estaticamente assorbiti in ciò che essi indicano. Il distacco dell'arte dai moduli medievali, l'introduzione della terza dimensione e l'influenza massiccia delle nuove teorie antropocentriche, hanno modificato questa struttura ieratica dell'angelo. Già in Giotto appare evidente questa modificazione: «I suoi angeli sono ancora misteriosamente grandi, hanno però abbandonato l'atteggiamento ieratico per passare al dinamismo» (p. 37). Nei pittori del Rinascimento la figura dell'angelo si umanizza totalmente. L'angelo diventa un putto, mero ornamento estetico, semplice sopravvivenza culturale di una civiltà scalzata dalle fondamenta; un processo, questo, che ha forse trovato la sua massima espressione in un pittore romagnolo, Melozzo da Forlì, i cui angeli sono raffigurati come eleganti e raffinati adolescenti, come robusti e paffuti fanciulli, come figure terrene e corporee, tutto meno che angeli: «La loro figura si corrompe non appena subentra l'elemento privato, sentimentale — soprattutto la sentimentalità erotica

— e ne risultano quegli esseri sensuali e talvolta penosi, di cui è piena l'arte moderna» (p. 34).

Non così in Dante. L'angelo è per lui il modello esemplare dell'umano. Egli per primo ha sperimentato il rischio della scelta definitiva. L'angelo, prima dell'uomo, ha potuto decidersi per Dio o contro Dio: egli può, dunque, indicare all'uomo una via. Per questo l'angelo è luce e spirito, tendenza irresistibile verso l'alto: l'angelo è colui che vola. L'angelo è puro spirito; per questo la sua essenza è incomprendibile:

Io vidi quello esercito gentile
tacito poscia riguardare in sue
quasi aspettando, palido e umile;
e vidi uscir dall'alto e scender giue
due angeli con due spade affocate,
tronche e private delle punte sue.
Verdi come fogliette pur mo nate
erano in veste, che da verdi penne
percosse traean dietro e ventilate.
L'un poco sovra noi a star si venne,
e l'altro scese in l'apposita sponda,
sì che la gente in mezzo si contenne.
Ben discernea in lor la testa bionda;
ma nela faccia l'occhio si smarria,
come virtù ch'a troppo si confonda.

(Purgatorio, VIII 22-36)

La tremenda maestà dell'angelo, riflesso dall'inaccessibilità divina, si tempera tuttavia nell'invito — raramente accolto — della salita:

A noi venia la creatura bella
bianco vestita e nella faccia quale
par tremolando mattutina stella.
Le braccia aperse, e indi aperse l'ale;
disse: «Venite: qui son presso i gradi,
e agevolmente omai si sale».
A questo invito vegnon molto radi:
o gente umana, per volar su nata,
perché a poco vento così cadì?

Menocci ove la roccia era tagliata.
quivi mi batté l'ali per la fronte;
poi mi promise sicura l'andata.

(Purgatorio, XII 88-99)

Ma l'attività angelica, rigorosamente gerarchizzata secondo la enade dionisiana, è in primo luogo la lode di Dio. Attorno a quel punto, attorno a quella favilla pura, essi ruotano, disegnando col movimento più perfetto l'espressione della loro gioiosa necessità interiore di venerazione:

E com'io mi rivolsi e furon tocchi
li miei da ciò che pare in quel volume,
quandunque nel suo giro ben s'adocchi,
un punto vidi che raggiava lume
acuto sì, che 'l viso ch'elli affoca
chiuder conviensi per lo forte acume;
e quale stella par quinci più poca,
parrebbe luna locata con esso
come stella con stella si colloca.
Forse cotanto quanto pare appresso
alo cigner la luce che 'l dipigne
quando 'l vapor che 'l porta più è spesso,
distante intorno al punto un cerchio d'igne
si girava sì ratto, ch'avria vinto
quel moto che più tosto il mondo cigne.
E questo era d'un altro circumcinto,
e quel dal terzo, e 'l terzo poi dal quarto,
dal quinto il quarto, e poi dal sesto il quinto.
Sopra seguiva il settimo sì sparto
già di larghezza, che 'l messo di Iuno
intero a contenerlo sarebbe arto.
Così l'ottavo e 'l nono; e ciascheduno
più tardo si movea, secondo ch'era
in numero distante più dall'uno;
e quello avea la fiamma più sincera
cui men distava la favilla pura,
credo, però che più di lei s'invera.

(Paradiso, XXVIII 13-39)

6. *Ordo amoris*.

Abbiamo cercato di indicare sommariamente quali siano i punti essenziali della interpretazione guardiniana di Dante. Il punto focale del loro incontro è la visione cristiana della vita, l'antropologia integrale, che Guardini, uomo contemporaneo e però in conflitto col sorpassato mondo moderno, ha espresso nelle sue analisi fenomenologiche e Dante, uomo medievale, nel suo poema. Questa antropologia integrale è l'umanesimo plenario di quella grande civiltà, che non è stata capace di produrre i calcolatori elettronici e i supermercati, gli stadi oceanici e il televisore, la stampa e gli aerei supersonici, ma ha donato all'umanità le cattedrali e le «Summae», le università e la *Comedia*. Il vero significato di questo umanesimo è intuibile solo attraverso il concetto, agostiniano prima e tomistico poi, di «ordo amoris», di amore ordinato, ossia «la disposizione delle cose eguali e diseguali, che assegna a ciascuna il suo posto» (S. Agostino, *De civitate Dei*, XIX 13). Questo amore permea di sé tutto il mondo medievale e tutta l'opera del grande Poeta.

Amore è l'atto primario della creazione, questo stupefacente e immotivato dono di essere:

Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro eternalmente spira,
lo primo ed ineffabile Valore,
quanto per mente e per loco si gira
con tant'ordine fé, ch'esser non puote
senza gustar di lui chi ciò rimira.

(*Paradiso*, X 1-6)

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.

(*Paradiso*, XXIX 13-8)

Amore è l'atto gratuito e immeritato della seconda creazione, la redenzione del Cristo, l'atto dell'amoroso e tragico ripristino della comunione perduta, che solo all'amore apre la sua significazione:

Tu dici: 'Ben discerno ciò ch'i' odo;
ma perché Dio volesse, m'è occulto,
a nostra redenzion pur questo modo'.

Questo decreto, frate, sta sepulto
alli occhi di ciascuno il cui ingegno
nella fiamma d'amor non è adultio.

Dunque a Dio convenia con le vie sue
riparar l'omo a sua intera vita,
dico con l'una, o ver con amendue.

Ma perché l'ovra è tanto più gradita
dall'operante, quanto più appresenta
della bontà del core ond'ell'è uscita,
la divina bontà, che 'l mondo imprenta,
di proceder per tutte le sue vie
a rivelarvi suso fu contenta.

Né tra l'ultima notte e 'l primo die
si alto o sì magnifico processo,
o per l'una o per l'altra, fu o fie;
ché più largo fu Dio a dar sé stesso
per far l'uom sufficiente e rilevarsi,
che s'elli avesse sol da sé dimesso;
e tutti li altri modi erano scarsi
alla giustizia, se 'l Figliuol di Dio
non fosse umiliato ad incarnarsi.

(*Paradiso*, VII 55-60 e 103-20)

Amore è il principio di ogni moto della creatura. Vi è, in ogni esente, una tendenza irresistibile verso il bene e la luce, che assume forme diverse a seconda del grado occupato nella gerarchia ontologica. È quella nostalgia del ritorno al Principio, che Dante così efficacemente sottolineò nel *Convivio*: «lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima da la natura dato, è lo ritornare a lo suo principio. E però che Dio è principio de le nostre anime e fattore di quelle simili a sé (sì come è scritto: «Facciamo l'uomo ad immagine e similitudine

nostra»), essa anima massimamente desidera di tornare a quello. E si come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza a l'altra, e così di casa in casa, tanto che a l'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso. E perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre. Per che vedere si può che l'uno desiderabile sta dinanzi a l'altro a li occhi de la nostra anima per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopre prima di tutti, ed è quasi punta de l'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti» (IV 12).

Per questo Dante discopre, nella stessa struttura del suo poema, lo statuto del cristiano, che è lo *status viae* desideroso dello *status patriae*. Attraverso i tre momenti della purificazione, della illuminazione e dell'unione, chiaramente definiti dalle tecniche mistiche medievali, l'anima peregrinante perviene a quel punto, che è insieme causa e fine del suo andare. Lo stato «viale» è lo stato del cristiano, il suo antinomico squilibrio di ente finito incapace di raggiungere l'infinito e naturalmente portato a desiderarlo. L'antropologia dantesca non assolutizza il finito sino a dimenticare l'infinito, come ha preteso l'antropologia moderna col suo capovolgimento dei valori; né assolutizza l'infinito sino ad annullarvi il finito, come indica il nichilismo buddista; ma recupera e fonda il finito nell'infinito mediante l'inserzione dell'infinito nel finito, mediante l'evento unico ed esemplare dell'Incarnazione: «La risposta cristiana dice: Dio è da sé reale e assoluto, signore di se stesso e non ha bisogno alcuno del mondo. Il finito è reale perché creato da Dio in tutta libertà. Questo creare di Dio avviene secondo un significato eterno, così che tutte le cose, per usare l'espressione di Giovanni, hanno nel *Logos* il loro archetipo e il loro compimento. Il finito, in quanto tale, ha un'importanza garantita da Dio stesso, e questa importanza trova la sua ultima espressione nel

fatto che Egli, con l'Incarnazione, può assumere nella Sua vita la finitezza da Lui creata» (p. 312).

7. *Un umanesimo integrale.*

Di questa antropologia integrale la *Comedia* è la più evidente e sensibile indicazione. Dante sa che l'uomo è il centro del mondo, che l'uomo è microcosmo; sa pure che l'oggetto della filosofia è l'uomo; ma sa anche che l'uomo non è il principio dell'uomo. La stessa necessità di fondare un integrale umanesimo richiede dunque che l'uomo stesso sia trasceso, in quanto l'uomo vero è sempre oltre l'umano, è sempre in quel punto, nel quale l'uomo sente, con intelletto d'amore, quella coincidenza della sua volontà con quella di Dio, in cui è la vera e genuina libertà, la conclusione del suo errare, la morte della luce tenebrosa della ragione e lo sprigionarsi della oscurità illuminante della fede:

... Il temporal foco e l'eterno
veduto hai, figlio; e se' venuto in parte
dov'io per me più oltre non discerno.
Tratto t'ho qui con ingegno e con arte;
lo tuo piacere omai prendi per duce:
fuor se' dell'erte vie, fuor se' dell'arte.
Vedi lo sol che in fronte ti riluce;
vedi l'erbetta, i fiori e li arbuscelli
che qui la terra sol da sé produce.
Mentre che vegnan lieti li occhi belli
che, lacrimando, a te venir mi fenno,
seder ti puoi andar tra elli.
Non aspettar mio dir più né mio cenno:
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno:
per ch'io te sovra te corono e mitrio.

(*Purgatorio*, XXVII 127-42)

Per averci richiamato a questa significazione piena dell'esistenza, in un'epoca di conquiste esteriori quanto di interiori disperazioni, di

presa maturità critica quanto di reale infantilismo dogmatico, di esaltazione ingenua e quasi primitiva per il terrestre e di oblio dell'essenziale e del genuinamente umano, noi non potremo mai sufficientemente esprimere la nostra trepida riconoscenza a Romano Guardini, interprete di Dante.