

Introduzione

Nella prima pagina dell'*Introduzione* dell'edizione più comune e più diffusa della *Vita Nuova*, quella più volte ristampata dalla Bur¹, si legge che l'opera è "il giuoco di un intelletto inquieto a un tempo e razionalmente solido, fermo, sì da escludere qualsiasi messaggio mistico-iniziatico". Nella *Vita Nuova* si narra di un amore nato all'età di nove anni alla vista di una coetanea vestita di colore "sanguigno", rinnovato dopo altri nove anni avendo ricevuto dalla medesima, "vestita di colore bianchissimo", per la prima volta un saluto. Poi, tralasciando vari altri bizzarri accadimenti, dalla donna-schermo al "gabbo", esso è tragicamente interrotto dalla morte dell'amata che avviene in una data in cui tre volte ricorre il numero nove secondo complicati calcoli che tengono in conto tre diversi calendari, cristiano, arabo e siriano; di tale morte inoltre il poeta sente il dovere di informare "li principi de la terra". Dopo la morte di lei infine il poeta trova consolazione nell'affezione per una "donna gentile" che verrà in seguito esplicitamente detta essere la riflessione filosofica e che tuttavia è anche definita "vilissima" al confronto di Beatrice. Ora, che in tutto ciò sia "da escludere qualsiasi messaggio mistico-iniziatico" porta di necessità a escludere che l'autore di un simile perentorio giudizio, Giorgio Petrocchi, possa aver compreso alcunché di tale opera; oppure che avendone subodorato uno sgradito significato "mistico-iniziatico" si sia ingegnato in ogni modo di negarlo.

Di fatto il tema dell'interpretazione mistico-iniziatica della *Vita Nuova*, così come di altri testi duecenteschi, è del tutto scomparso dall'orizzonte degli studi di italianistica, e della pur vasta letteratura che intorno a quel tema si è interrogata è stato fatto un unico fascio, etichettato anni addietro con l'infamante rubrica "i folli di Dante"², che accomuna Gabriele Rossetti a Giovanni Pascoli, Luigi Valli ad Alfonso Ricolfi e così via. La "gentilissima" protagonista dell'opera è ormai senza esitazioni identificata in quella Bice Portinari uscita, a più di trent'anni dalla morte del poeta, dal cilindro di prestigiatore del novelliere Giovanni Boccaccio senza che mai prima ne fosse stata fatta parola³ e tuttavia quanti accreditano la veridicità del romanzo imbastito dal Boccaccio non si sono mai sentiti in dovere di spiegare come mai nella *Vita Nuova* non vi sia il benché minimo accenno al particolare non così trascurabile che monna Bice fosse sposata. Quella stessa Beatrice ricompare poi nella *Commedia* e in questo caso nessuno ne nega la veste allegorica, che tuttavia, con altrettanta unanimità ormai al riparo da ogni discussione, viene identificata nella scienza teologica. In tutto ciò a me pare che non sia sbagliato vedere inverato il noto principio di ogni propaganda, ovvero che una menzogna ripetuta cento volte acquista statuto di verità.

Per chi non resta pago dell'opera di propaganda potrebbe risultare non inutile dare un'occhiata alle 'follie' di quanti non si sono adeguati alla normalizzazione esegetica, non fosse altro per scoprire che nel panorama di quegli studi non vi è affatto una ripetizione monocorde, ma anzi ipotesi ben distinte e grande varietà di approcci. La tesi del Rossetti che volle leggere nelle pagine della *Vita Nuova* il dispiegarsi di un gergo settario quasi imparentabile con una sorta di iniziazione proto-massonica non ha, ad esempio, nulla a che vedere con l'opera di Francesco Perez, benché decenni più tardi Luigi Valli abbia tentato di assimilare le due letture

in una sintesi che suona spesso sforzata. Il volume del Perez, che fece al suo tempo scalpore e che esercitò una notevole influenza sugli scritti danteschi del Pascoli, merita in realtà uno studio a sé e merita soprattutto di essere tratto dall'oblio in cui la propaganda del bigottismo ermeneutico l'ha confinato. Francesco Perez, nato a Palermo nel 1812, fu patriota e in seguito al fallimento dei moti del 1848 costretto all'esilio dalla natia Sicilia nella Firenze in cui, come scrive nella pagina premessa all'edizione della sua opera⁴, ebbe "la pace dell'anima che ne fece gli studi possibili", studi dedicati al "Grande" che da Firenze aveva avuto la vita, sentito autentico nume dell'italiano Risorgimento, "Colui che tutti educava [...] quanti durammo indomati nella fede di libertà, nel culto del vero e del giusto, nella religione della coscienza". Compiuta l'Unità e tornato a Palermo, il Perez nel 1865, datata al primo gennaio di quell'anno è la pagina sopra citata, diede alle stampe come "pubblica prova di riconoscenza e d'amore" verso Firenze il suo volume di studi danteschi, *La beatrice svelata. Preparazione all'intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri*, un volume che, nonostante gli entusiasmi suscitati nel Pascoli e la stima espressa da numerosi dantisti ancora per vari decenni seguenti alla sua pubblicazione, è troppo presto scomparso dalle bibliografie dantesche correnti⁵. In seguito, nel novembre del 1871, il Perez venne eletto senatore del regno d'Italia e con l'avvento al potere della Sinistra ottenne incarichi di governo: nel 1878, nel secondo governo Depretis, fu Ministro per i Lavori Pubblici e nella prima fase del governo Cairoli, dal luglio al novembre del 1879, Ministro dell'Istruzione. Lasciata la politica con l'avanzare dell'età, tornò a Palermo, ove si spense il 16 febbraio 1892.

Intendo proporre qui la parte sostanziale del diciottesimo capitolo, l'ultimo, utile a mostrare il modo di procedere del Perez e in sintesi l'idea principale che viene svolta nell'opera. È però necessario che illustri sinteticamente gli argomenti attraverso i quali egli giunge allo 'svelamento' del personaggio della "beatrice". Perez respinge egualmente l'interpretazione biografica "sentimentale" avallata "dal romanzo erotico che ne ordiva il Boccaccio" e quella allegorica settaria concepita dal Rossetti che scorgeva nella *Vita Nuova* "il gergo e i misteri di riti frammassonici", richiamando la necessità di intendere Dante sulla base della "scienza scolastica" del suo tempo. La questione degli universali e il conflitto tra realisti e nominalisti è il punto di partenza del suo argomentare e le varie interpretazioni del *De Anima* aristotelico il terreno sul quale ritiene vada esaminata la figura della "beatrice beata" dantesca, in particolare le varie declinazioni del rapporto tra intelletto agente (*nous poietikos*) e intelletto possibile (*nous patetikos*), giunte alla Scolastica per il tramite delle scuole alessandrine e arabe e nell'Occidente cristiano fuse, non senza mistificazioni, con le teorie del misticismo ascetico. Nei primi secoli dell'era cristiana il sincretismo tra il misticismo orientale e il prevalere nelle scuole filosofiche delle tendenze neoplatoniche venne a fondersi con il principio teologico della creazione divina dell'universo e indusse a postulare la necessità di un essere intermedio tra l'Uno della mente divina e il molteplice della creazione: la luce come prima emanazione dell'espandersi della mente divina nell'atto della creazione venne a simboleggiare tale mediazione tra l'uno e il molteplice. In seguito nei filosofi arabi tale prospettiva si sviluppò in una specifica applicazione al processo della conoscenza con l'introduzione del principio dell'intelligenza attiva come anello di congiunzione tra la mente divina e l'intelletto possibile. La speculazione dantesca si formò nel pieno dispiegarsi della polemica di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino contro la teoria averroista dell'unicità dell'intelletto possibile, polemica che tuttavia non rinunciava al principio dell'intelligenza attiva come elemento necessario a porre in atto le capacità di conoscenza dell'intelletto possibile infuso nelle anime individuali

al momento della generazione dei corpi umani. Tale concezione, certamente appresa “alle scuole de’ filosofanti”, si sposava in Dante con altri due elementi basilari per la cultura medievale: la distinzione, già viva in Boezio, tra ragione e intelletto, la prima pertinente alle scienze umane e necessaria alla vita attiva, il secondo pertinente alla sapienza, intesa piuttosto come un processo intuitivo, e strumento della vita contemplativa, giudicata superiore beatitudine per l’essere umano; in secondo luogo la consuetudine a rappresentare la copula tra intelligenza attiva e intelletto possibile da cui scaturisce l’illuminazione sapienziale nei termini di una congiunzione erotica, già presente nelle letture allegoriche dei testi biblici e del *Cantico dei Cantici* in modo particolare. Da Clemente Alessandrino a Filone ad Ambrogio per giungere fino a Riccardo di S. Vittore Perez dispiega tutta una teoria di scritti volti a “esprimere con miti d’amore l’affinità fra l’umano intelletto e la sostanza intellettuale separata”, la congiunzione tra *nous patetikos* e *nous poietikos*, intelletto possibile e agente, che accende la scintilla della conoscenza nella mente dell’uomo. Ecco così la beatrice svelata: non la scienza teologica ma il principio dell’intelligenza attiva è il significato allegorico della “beatrice” tanto nella *Vita Nuova* quanto nella *Commedia*; essa è la Sapienza dei mistici, cui si giunge per intuizione illuminante e non attraverso la ragione, perciò al suo paragone la “donna gentile”, la filosofia, è “vilissima”, strumento della vita attiva alla quale Dante si era votato dimenticando il suo giovanile amore e in tal senso rampognato dalla beatrice nel celeberrimo episodio dell’incontro all’ingresso nell’Eden.

Quanto qui compendiato in una sintesi molto cursoria è solo una minima parte del più ampio e argomentato studio del Perez, che non ha proprio nulla di “folle” e sarebbe tanto più utile alla comprensione delle opere dantesche delle fanfaluche bigotte di moda ai giorni nostri. Si vedano ad esempio i commenti per lo più fuori luogo che Sapegno accampa per il passo (*Inf.*, II 61) che Perez esamina nelle pagine del diciottesimo capitolo di seguito offerte alla lettura: diffusamente Sapegno si dilunga su interpretazioni stiracchiate e per nulla convincenti (Casella, Mazzoni, Pézard) e poi conclude riferendo la “spiegazione più comune”, in realtà l’unica che abbia senso (“colui che mi ama ed è da me riamato, ma non dalla fortuna, che anzi lo perseguita”), ma evitando di trarne l’importante conseguenza illustrata da Perez: che per tale ragione Beatrice non può essere allegoria significante la teologia.

NOTE

1. Dante Alighieri, *Vita Nuova*, Introduzione di Giorgio Petrocchi. Note al testo e commento di Marcello Ciccuto, Milano, Rizzoli, 1984.

2. L’espressione è di Umberto Eco; cfr. *L’idea deforme: interpretazioni esoteriche di Dante*, a cura di M. P. Pozzato, intr. di U. Eco, Milano, Bompiani, 1989.

3. Come è noto, oltre a quella del Boccaccio, l’unica altra testimonianza antica che citi Beatrice Portinari è nella seconda redazione del commento alla *Commedia* di Pietro di Dante, che nella prima versione non ne faceva cenno; quel che però non è ricordato con la dovuta chiarezza è che tra i due testi, quello di Pietro e quello di Boccaccio, le evidenti affinità testimoniano una diretta dipendenza e quindi riducono il tutto a un’unica testimonianza.

4. *La beatrice svelata. Preparazione all’intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri. Per Francesco Perez*, Palermo, Stab. Tip. di Franc. Lao, 1865. Tale edizione è stata ristampata a Molfetta nel 1936 (così leggo in P. GIANNANTONIO, *Dante e l’allegorismo*, Firenze, Olschki, 1969, p. 389); mentre in precedenza, nel 1836 a Palermo, Perez aveva pubblicato l’opuscolo *Sulla prima allegoria e scopo della Divina Commedia*.

5. A quanto mi consta l'unica citazione recente è: G. SANTANGELO , *La "Beatrice svelata" di Francesco Perez*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea 1290-1990* (Atti del Convegno Internazionale 10-14 dicembre 1990 – Istituto Universitario Orientale di Napoli), a cura di Maria Picchio Simonelli, Napoli, Cadmo, 1994, pp. 341-345.

NOTA AL TESTO

Pur senza dare una trascrizione diplomatica, ho rispettato quasi in toto gli usi scrittorii e interpuntivi dell'originale, nonché l'impostazione grafica nella resa delle citazioni. Ho anche mantenuto il testo delle citazioni anche laddove non più in sintonia con le edizioni critiche oggi accreditate (i casi più vistosi in *Inf.*, VII 84: terra > angue; *Par.*, XVII 13: pianta > piota) e le note originali di Perez mentre ho trascritto tra parentesi quadre le mie; ho però utilizzato le abbreviazioni oggi più comuni.

DOMENICO CHIODO

da *La beatrice svelata*

di Francesco Perez

Se, e quanta parte di personali risentimenti cospirasse nell'animo del Poeta a ringagliardire la voce della coscienza; fin dove, senza aiuto d'armi vittoriose, e' fosse deliberato ad assumere apertamente la sacra missione d'intimare a' mortali *la volontà della loro eternale imperatrice, la Intelligenza*, riesce ben arduo il chiarire¹.

Certo, e' non era tal uomo a scordare (chi l'avrebbe saputo!) l'onta e il martirio inflittigli dalla *lupa meretrice* e dalle *belve* cui quella *ammogliavasi*, o da illudersi poter vincere, per sola virtù di nuda parola, i *demoni* dell'età sua, senza ch'altro *messo di Dio* secolui concorresse coll'armi alla difficile impresa. Da ciò quella continua vicenda per tutto il Poema - rispondente alla varia fortuna dell'armi antiguelfe in Italia - or di profetiche ire che irrompono minacciose; or d' odî repressi, e quanto più repressi roventi, che si ravvolgono in pensato velame, ma non sì fitto che il tempo e gli eventi non potessero un giorno squarciarli. Da ciò quel perenne contrasto nell'animo suo (vivente non divulgò, o non intere, le due ultime Cantiche) fra il timore di perdere ogni asilo fra gli uomini, se tutto e liberamente dicesse il vero, e quello di perdere vita fra' posteri, se timidamente lo rivelasse.

Senonché, quali che fossero, gli odî, le speranze, i timori, che a vicenda lo incitavano, o rattenevano nella magnanima impresa, questo di certo può dirsi, e gli è lode pari solo all'ingegno: che mai non ebbe a rinnegare - anco a' giorni in cui l'animo stanco dettavagli i più miti sensi del *Convito* - pur un solo de' suoi principî, o a smentire la legge ch'ei pose a se stesso di spregiare a ugual modo i favori ed i colpi della *Ventura*; di che, drittamente altero, vantavasi quando di sé faceva dire alla *beatrice*: "L'amico mio, e non della *Ventura*".

E se di ciò fo ricordo, non è senza perché.

Prima di chiudere il presente lavoro, giova tornare, in modo diretto, sulla idea principale che in esso presi a trattare. E come, all'inizio, esaminando alcun luogo delle *Opere Minori*, che riusciva inesplicabile e assurdo stando al modo comune di intendere la *beatrice*, ci si schiuse spontaneo il vero concetto di essa, così, sul finire prendendo ad esame un verso della *Commedia*, di strano o inettissimo senso nell'ovvio modo di ravvisare la *beatrice*, verrà posto il suggello al significato che in essa trovammo. Adempiremo così le condizioni metodiche d'ogni vera scienza: la quale, tentando, ritrova; applicando, conferma.

Dove la *beatrice*, nella *Commedia*, allegoricamente rappresentasse, come ci han detto finoggi, la *Scienza teologica*, il verso or citato "L'amico mio, e non della *Ventura*" riuscirebbe poco meno che assurdo: perché, e qual significato avrebbe l'essere amico alla Teologia, e non alla Fortuna? o se vuolsi, l'essere Dante amato dalla Teologia, e non dalla Fortuna? L'antitesi fra' due termini della proposizione che si chiude in quel verso, antitesi comandata dalla sua stessa forma grammaticale, dove sarebbe ella mai, o chi saprebbe trovarla? Teologia e Fortuna sono certo due termini disparati; ma non contraddittorî. *I contraddittorî si deducono a vicenda tra loro dal senso opposto*; canone logico che lo stesso Alighieri così formulava: *inferunt se contradictoria invicem a contrario sensu*, come, a modo d'esempio, da *morte, vita*; da *moto, quiete*, e all'opposto². Or chi oserebbe mai dire che il contraddittorio della scienza teologica sia la fortuna?

Questo solo, cred'io, sarebbe dovuto bastare per escludere il senso che fu dato alla *beatrice*; e per affaticarsi a cercarlo in ciò che veramente nel pensiero di Dante era il contrario della fortuna. Ed era facile assunto. Nel *Convito* scriveva: *Disse Aristotile che quanto più l'uomo soggiace all'Intelletto, tanto meno soggiace alla Fortuna*³. E il passo di Aristotile cui riferivasi è questo: *Ubi Mens plurima, ibi Fortuna minima. Ubi plurima Fortuna, ibi Mens perexigua*; concetto cui rispondeva il biblico verso: *Homo, cum in honore esset, non intellexit*⁴.

E dopo ciò, non altro resterebbe per vero ad aggiungere, se non che l'Alighieri medesimo apertamente additò qual fosse il significato della sua *beatrice beata*: il contrario della Fortuna, la Intelligenza. Ma non sarà inutile, spero, seguire, com'ho fatto per tutt'altri elementi, la genesi storica e logica di quel concetto d'antitesi, insino al punto in cui prese nella sua mente le forme con che venne a far parte del suo sistema.

L'antagonismo fra Intelligenza e Fortuna, contrastantisi il dominio materiale e morale sull'Universo e sull'Uomo, fu antichissimo e comune argomento alle investigazioni de' filosofi, a' precetti de' moralisti, alle fantasie de' poeti e de' popoli. Sul primo vestibolo di quella che dicevano *Filosofia naturale* una quistione si offriva spontanea a' suoi primi cultori: l'universo e le sue leggi son eglino effetto d'una Intelligenza coordinatrice e provvedente, o l'inconsulta emanazione d'una cieca potenza? E così pure a tutte le scuole della *Filosofia morale* fra' Greci, per le quali non altro era l'Etica che la scienza del massimo bene, nell'investigarlo, affacciavasi la preliminare domanda: i beni di che godono gli uomini sono repartiti secondo ragione, o pur no? Rivelavasi così fin d'allora quella invincibile tendenza analogica ed egoistica che spinge l'uomo a fare delle sue facoltà e di se stesso il tipo e lo scopo dell'esistente e dell'ideabile. La MENTE universale di Anassagora, e il CASO di Democrito furono i termini estremi delle svariate soluzioni che ottennero i due quesiti.

Primo Aristotele portava drittamente il problema di quell'antagonismo, dall'ontologico, nel vero suo campo logico e subbiiettivo. E notò come tutti i fenomeni, sì fisici che morali, potendo attribuirsi o a leggi costanti della natura, o ad umano volere, ogni fatto del quale o non si sappia vedere la legge naturale da cui dipende, o questa appaia contraria alle già note, dicesi *caso* o *fortuna*; e così pure ogni effetto che uscì contro o fuori la intenzione che mosse l'agente⁵. Definito in tal modo, il concetto di Fortuna facevasi quasi segno algebrico esprimente tutte le cagioni ignote o mal note alla umana intelligenza: donde la essenziale antitesi, logica e subbiettiva, tra essa e la intelligenza, e la comunanza del loro soggetto, la causalità de' fenomeni; e però gli assiomi Aristotelici su divisati, e gli altri: *fortuna in eiusmodi esse dicitur ubi neque mens ulla, neque recta ratio est - circa idem et intellectus et fortuna est*⁶, assiomi così riassunti in un epigramma che reca Ateneo:

Longissime a Sapientia Fors dissidet;
Sed multa perficit tamen similia.

D'altro lato, il politeismo, coll'ingenita sua tendenza a personificare qualunque ignota cagione, fatto avea di cotesta, riguardante i fenomeni inesplicabili ed inaspettati un mito, vario d'indole, di nome, e d'ufficio. Senonché in Grecia non appare presso i poeti che tardi, e sotto le inamabili e rigide forme di Fato; fra' Romani all'incontro, dove la poesia sorse compagna allo sviluppo delle discipline morali, ebbe quel mito varietà di sembianze, secondoché diversamente lo venivano colorando le influenze delle varie scuole filosofiche e delle mutevoli sorti della repubblica. Ennio lo rappresenta in modo solenne, sotto il nome di *Hera*, signora

delle battaglie, e datrice di regni; non cieca e inconsulta, ma quasi arbitra del diritto fra due popoli duellanti. Onde a' Romani, che offrono riscattare a prezzo d'oro i prigionieri di guerra, così fa risponder da Pirro:

Ferro, non auro, vitam cernamus utrique,
Vosne velit, an me regnare Hera; quidque ferat sors
Virtute experiamus.

Ma quando, più tardi, lunghe e sanguinose guerre civili, e iniqui trionfi, ebbero disilluso i Romani sulla giustizia de' suoi decreti, ella parve volubile e cieca; sì che Ovidio cantava:

Passibus ambiguus, Fortuna volubilis errat,
Et manet in nullo firma tenaxque loco.

E Orazio ancor più. Strano a dirsi, ma vero: il poeta pel quale il disprezzo della Fortuna, e il prevalere della Intelligenza sovvr'essa, furono più altamente vantati quello si fu che più incensava la volubile dea personificata in Augusto. Lieve compito certo al tranquillo gaudente del *podere Sabino*, all'ospite invidiato delle *cene di Tivoli*, serbarsi invulnerabile a' colpi di quella! E nondimeno la critica non può negargli il vanto, quale che siasi, d'aver per primo abbellito delle più maschie forme poetiche il principio che fu sempre l'unico quanto sterile conforto de' miseri, la supremazia della ragione e della coscienza sul caso e la iniquità trionfanti. Benché le sue idee possano, a primo aspetto, parere non altro che versificazione delle stoiche, sì nobilmente esposte da Cicerone nelle sue *Tuscolane*, o preludio a quegli esercizi retorici che più vennero in voga quanto più venne scadendo l'antica virtù, non è men certo che il poeta Cesareo, fors'anche fuori di sua intenzione, spingevasi ben oltre quel cerchio egoistico entro cui si chiudeva lo Stoicismo. Lo schiavo che, usando la libera parola de' *Saturнали*, insorge contro la sua servitù, e si appella alla Sapienza, ponendo lei sola a principio d'autorità e d'uguaglianza, riesce assai più che uno scherzo retorico: è lampo precursore dell'era novella che già s'appressava.

*Tu mio padrone! dice lo schiavo ad Orazio: tu che soggiaci a tanti e sì dispotici comandi d'uomini e cose? Chi al servo obbedisce non è (come voi stessi usate chiamarlo) che suo "conservo". Or che ti son io, se tu, che a me imperi, sei misero schiavo d'altrui? tu, cui movono esterni fili quasi mobil fantoccio! Chi dunque è libero? Il Sapiente: egli che solo è signore di sé; cui né povertà, né prigione, né morte atterrisce; forte a respingere cupidigie, a sprezzare onori; tutto in sé chiuso, sì che nulla abbia presa su lui, sì che i colpi della Fortuna striscino a vuoto sovvr'esso. Puoi dir questo di te? "Libero" di', "libero sono". Nol puoi: duro padrone domina la tua mente, e con acuti sproni te, recalcitrante, sottomette ed aggira!*⁷

Così la ispirazione poetica del Venosino preludeva d'un cenno fugace a quell'alto concetto dantesco che pone la Intelligenza solo principio d'autorità e libertà, per l'individuo e pel genere umano.

Senonché l'ultimo e più valido colpo che il paganesimo da se stesso recasse al Caso innalzato all'adorazione degli uomini venne dal più virile fra gli alti ingegni vissuti nella decadenza romana: *Dov'è Sapienza, cessa il tuo nume, Fortuna. Noi stessi, noi ti facciamo diva, e ti lochiamo nel cielo!*⁸ Così Giovenale. Né più sanguinoso flagello del suo fu mai levato contro gli adoratori di chi riesce e detrattori a' caduti, sia qualunque la causa che trionfi, o che

cada. Dopo aver schizzato a tocchi maestri la imagine del Sapiente che, ridendosi della Fortuna e beffandola, le manda un capestro perché s'impicchi, le contrappone il nauseante spettacolo di tutto un popolo, che, adoratore di perfido ministro, cui levò statue ed incensi finché fu gradito al tiranno, lo calpesta ed infama non appena, per feroce paura, è da colui dannato al supplizio.

*Strascinato coll'arpione è Seiano: godono tutti. - Oh che ceffo! oh che faccia! Non amai, credi, cotest'uomo giammai! ... Ma, per qual delitto cadea? Chi il delatore? Quali gli indizî? Qual testimonio provò? - Nulla di ciò: lungo e verboso rescritto venne da Capri. - Sta bene; non chiedo altro. E la turba del popolo? - Adora, come sempre, Fortuna, e abborre i caduti. Che se, spento invece il vecchio e sicuro tiranno, propizia fosse arrisa a Seiano, lo stesso popolo, or ora, acclamerebbe imperatore costui.*⁹

In tal modo la coscienza dell'umanità protestava, per la voce degli stoici e dei poeti, contro le turpitudini degli ultimi tempi romani; e veniva aiutando l'opera onde la cristiana polemica demoliva ad una ad una le parti dell'antica macchina del politeismo. Senonché, dopo la benefica reazione che, nell'interesse morale, distrusse ogni credenza ne' vecchi miti, un movimento che direbbesi in senso inverso, ma che mirava a soddisfare un bisogno logico, succedeva dal quinto secolo in poi. Il *realismo* platonico ed alessandrino¹⁰, quasi transazione fra il puro monoteismo semitico e lo indelebile plasticismo ideale delle razze indo-europee, venne rievocando quei miti sotto la forma d'*Universali*, o *Intelligenze*, cui supposeva - già il dissi - esistenza reale, obbiettiva. Onde assai bene l'Alighieri notò: *Chiamale Plato "Idee", ch'è tanto a dire quanto forme e nature universali; li Gentili li chiamarono "Dei" e "Dee", avvegnaché non così filosoficamente intendessero quelle come Plato; e adoravano le loro imagini, e facevano loro grandissimi templi, siccome a Giuno, la quale dissero dea di potenza; siccome a Vulcano, lo quale dissero dio del fuoco, ecc.*¹¹ Ma ciascuna di quelle Intelligenze, perduta l'autonomica esistenza che il politeismo le attribuì, riappariva come ministra dell'unico Iddio; destinata a reggere, secondo i decreti di sua provvidenza, quell'ordine di cose di cui rappresentava la idea universale: concetto religioso-filosofico rispondente alle condizioni sociali per cui l'azione monarchica diramavasi nell'Oriente colle gerarchie bizantine, e nell'Occidente co' nesi feudali.

Ed anche qui Boezio presentasi come primo anello della trasformazione del concetto pagano in quello che poi fu della Scolastica del medio evo. Scopo della sua maggior opera, *La Consolazione* ecc., questo può dirsi: che lui, dolente de' perduti favori della Fortuna, la Filosofia tenta a sé ricondurre, discreditando quella rivale, sì che alfine di lui possa dire, come di Dante la *beatrice*: *L'amico mio e non della Ventura*. "Io - dice Boezio alla donna della sua mente - seguendo la sentenza di Platone che i savi pigliano cura del governo delle repubbliche, onde non cada nelle mani d'uomini scellerati, presi a reggere le pubbliche cose. E tu, e quell'Iddio che t'infonde nelle menti degli uomini, ben sapete com'io non per altro presi mai magistrato che per essere utile a' buoni: di che sempre ebbi a combattere i rei; né fuvvi mai chi mi ritraesse dal giusto. Or meritava di ciò lo stato presente? E non dovea la Fortuna arrossire che uomo qual io mi fui fosse da persone sì vili ed abbiette accusato, e cadesse vittima di loro calunnie? Se avessi empivamente voluto ardere i sacri tempî, scannare i sacerdoti, uccidere tutti i buoni, non per questo m'avrebbero potuto sentenziare a diritto, se pria non fossi stato citato, poi udito, e finalmente convinto: dove, pur lontano le 500 miglia, senza difesa, m'hanno bandito e dannato alla morte. Né di ciò solo; ma primo de' mali di ch'io mi

dolga si è questo: che gli uomini seguono sempre il successo della Fortuna, e gli offesi da quella tengono rei delle colpe che loro si appongono”¹².

E la Filosofia - senza punto commuoversi - gli risponde: “Che tu fossi addolorato ed esule ben vedeva; ma non sapeva pur anco ciò che le tue parole m’hanno chiarito, quanto cioè fosse lontano questo tuo esiglio. Dalla patria non sei stato cacciato; da te stesso ti sei bandito. E rammenta di qual patria tu sei: governata da un solo Re, che non gode a cacciare i suoi cittadini, ma sì ad averne molti ed uniti; tale, che l’ubbidire alla sua giustizia è la maggior libertà cui si possa agognare; onde tu stesso pur dianzi pregavi che quella pace che regge il cielo governasse ancora la terra”¹³.

“L’aver dimenticato te stesso - ella segue - ti fa rammaricare d’essere esule e privo de proprî beni; e il non sapere quale sia il fine delle cose fa che tu pensi gli uomini iniqui esser possenti e felici; e il non rammentare da quali ordini reggasi il mondo ti fa stimare che queste permutazioni della Fortuna ondegino a caso: cagioni tutte a farti, nonché ammalare, perire”¹⁴.

“Se ben compreso ho l’indole e le cagioni della tua infermità, tu ti struggi nel desiderio della Fortuna; e il crederla a te mutata perturba la tua mente. Ben io conosco le svariate lusinghe di costei, e quanto dolce domestichezza ella usi a coloro che dee lasciare, perché li gravi di maggiore e intollerabile cruccio. Pur, se la sua natura e i costumi rammenti, vedrai nulla d’amabile avere in essa posseduto, o perduto. Se poi stimi la Fortuna essersi a te mutata, tu sbagli: questi furon sempre i suoi modi; rivolgendotisi, non ha fatto che tenersi costante nella sua mutabilità. Or, se tale ti piace, usane, ma non dolerti; che, se abborri i suoi tradimenti, lascia la ingannatrice. Ti piacque sottoporre il collo al suo giogo? gli è mestieri che tolleri ciò che si fa presso a lei. Ti desti alla Fortuna perché ti reggesse? t’è d’uopo ubbidire a’ costumi della tua donna. Ben vorresti, lo so, rattenere l’impeto della ruota girante. Oh stolto sopra tutti i mortali! Dov’ella a stare imprendesse, cesserebbe d’esser Fortuna”¹⁵.

Fin qui - come il lettore avrà visto - la *Filosofia* di Boezio non fa che ripetere luoghi comuni da scuola, ch’essa decora del titolo di *dolci persuasioni della Rettorica*, intese a preparare l’animo del suo fedele a più solido cibo. Ma, dopo ciò, ravvolgendosi in ambagi teologiche, così prende a comentar quelle immagini: “La fortuna o caso - ella dice - non è che condizione delle cose mondiali¹⁶, procedente da ignota disposizione divina; e però certa e costante in se stessa, incerta e mutevole rispetto all’umana apprensiva”. Ma come conciliare la immutabile semplicità della mente divina col contingente e multiplice de’ casi fortuiti? Qui le coartate analogie della statica e della geometria vengono in aiuto a Boezio. La mente divina, principio movente ed immobile, è immaginata da lui come centro, e gli eventi fortuiti come parti d’una ruota girante: le quali tanto più celeri si rivolgono quanto più sono all’estremo lembo del circolo, e tanto meno quanto più accostansi al matematico punto del centro, dov’altro non è che quiete. “E però - conchiude - o eseguisca il fato da spiriti divini che servono alla Provvidenza, o si ordisca dalla natura, o da celesti movimenti, questo gli è certo: che la Provvidenza è la forma immobile e semplice delle cose c’hanno a seguire, e la Fortuna legamento mobile ed ordine temporale delle cose che la semplicità divina dispose seguissero. Ond’è che quanto ogni cosa più si dilunga dalla prima Mente tanto più di nodi e legami di fato s’impaccia, e tanto meno quanto più accostasi a quella. Ché, se alla fermezza della Mente suprema aderisse, venendo a mancare di movimento verrebbe a sottrarsi dal fato”¹⁷.

Per tal modo, apparentemente, sembra ripetersi da Boezio dopo otto secoli l’assioma aristotelico che *quanto più l’uomo soggiace all’Intelligenza, tanto meno soggiace alla Fortuna* e

riprodursi la massima stoica che *vincitrice della Fortuna è la Sapienza*. Senonché immensa è la distanza che passa fra que' concetti ed i suoi. L'antitesi notata da Aristotile non altro esprime che la opposizione tra lo stato psicologico della certezza e quello della ignoranza o del dubbio; e, sotto il riguardo morale, il *victrix fortunae sapientia* degli Stoici e di Giovenale non fa che accennare la efficacia della ragione a predisporre gli eventi, o a non lasciarsene vincere: laddove in Boezio quell'antitesi non esprime che la opposizione ontologica fra l'ordine fenomenale e lo assoluto: da cui la necessità degli sforzi del misticismo onde raggiungere il Vero ed il Buono colla intuizione contemplativa¹⁸.

Quando, per l'innesto della gnosi alessandrina sulla Scolastica, il sistema delle intelligenze motrici de' Cieli poté dirsi completo, sì che immensa fu la fama di Alano di Lilla per avere fondato su quello tutta la macchina de' suoi poemi, non ultimo luogo v'ebbe il mito della fortuna. La beatitudine, che lo stesso Alano attribuiva ad ogni *Forma semplice*, dicendo *suo gaudens requiescit in esse* a niun'altra parve meglio attagliarsi che a quella rappresentante la natura universale di tutti i beni. Le immagini poi della ruota, e del globo, che l'antico simbolismo le aveva assegnato come espressione di volubilità, facilmente furon volte ad esprimere le rivoluzioni del Cielo entro cui fu supposto regnare, e la soggezione dell'Orbe su cui spiegava la sua influenza. E da indi, tutti i disparati elementi de' quali ho tentato dare un abbozzo cospirando simultanei nella mente dell'Alighieri, ne usciva una di quelle grandi immagini, cui sa dare sì spiccata impronta di novità, quand'anche non un solo de' loro contorni sia nuovo. Ciò che sostanzialmente differenzia la Fortuna dantesca è l'indole dell'ufficio che esercita. Il quale, mentre pel classicismo fu arbitrio di despota, o capriccio di cieca e volubile donna; e per Boezio puntuale esecuzione di un ordine di fatti prestabiliti, per Dante assume forma di feudal signoria: la Fortuna è regina, e ministra ad un tempo; desume, è vero, dall'alto ogni sua potestà; ma giudica, provvede, ed esegue a suo modo. Libera in tutto, un solo dovere l'è impreteribile sempre: che le sue permutazioni, quali che siano, non abbiano tregua giammai:

Colui lo cui valor tutto trascende
 Fece li Cieli, e diè lor chi conduce,
 Sì ch'ogni parte ad ogni parte splende,
 Distribuendo ugualmente la luce.
 Similmente agli splendor mondani
 Ordinò general ministra e duce
 Che permutasse a tempo li ben vani
 Di gente in gente, e d'uno in altro sangue,
 Oltre la difension de' senni umani.
 Per che una gente impera e l'altra langue,
 Seguendo lo giudicio di costei,
 Che è occulto come in terra l'angue.
 Vostro saver non ha contrasto a lei:
 Ella provvede, giudica, e persegue
 Suo regno, come il loro gli altri dei.
 (*Inf.*, VII vv. 73-87)

Ma se l'uomo non può lottare contr'essa, col solo uso di sua ragione (*vostro saver*), bene il può quando aderisce all'Intelligenza, che, facendogli disprezzare tutto ch'è contingente, lo

leva all'intuito ed all'amore dell'assoluto. Però, dove le anime ch'e' va visitando predicano all'Alighieri le sventure e l'esilio che gli sovrastano, da fido amico dell'Intelligenza risponde che serberà quegli annunzi reiterati a ciò ch'ella stessa - se pure a lei perverrà - possa chiosarli:

Ciò che narrate di mio corso scrivo,
 E serbolo a chiosar, con altro testo,
 A donna che il saprà, se a lei arrivo.
 Tanto vogl'io che vi sia manifesto:
 Pur che mia coscienza non mi garra,
 Alla Fortuna, come vuol, son presto.
 (*Inf.*, XV vv. 88-93)

Or cotesta *chiosa*, intorno alle sventure e all'esilio reiteratamente predettigli nell'Inferno e nel Purgatorio, egli la chiede e la ottiene nel diciaseettesimo canto del Paradiso. Quivi - mirabile ad altri, a noi ben ovvio - la *beatrice* è richiesta di quella chiosa e la dà, non coll'essere interrogata e rispondere, ma sì col solo esser presente, ispiratrice della parola d'entrambi, al dialogo che si passa fra Dante e il tritavo suo Cacciaguida:

O cara pianta mia ...
 Mentre ch'io era a Virgilio congiunto
 Su per lo monte che l'anime cura,
 E discendendo nel mondo defunto,
 Dette mi fur di mia vita futura
 Parole gravi, avvegnach'io mi senta
 Ben tetragono a' colpi di Ventura.
 Per che la voglia mia saria contenta
 D'intender qual fortuna mi s'appressa;
 Ché saetta previsa vien più lenta.
 (*Par.*, XVII vv. 19-27)

E qui Cacciaguida apertamente gli svela come, calunniato per le trame che già si ordiscono là dove *Cristo tutto di si merca*, sarà cacciato dalla ingrata Firenze; come la pubblica fama, sempre avversa agli offesi dalla fortuna, sarà contro a lui perché caduto. Ma non lontana gliene predice vendetta. E sì, dopo accennatigli i futuri martirî, inizio de' quali il perdere ogni cosa diletta, e più grave l'aver compagni d'esilio uomini abietti e malvagi, tocca, con misterioso linguaggio, della incredibile mutazione politica e sociale che sarà dal cielo commessa alla virtù militare di Cane.

Poi giunse: Figlio queste son le chiose
 Di quel che ti fu detto; ecco le insidie
 Che dietro a pochi giri son nascose.
 Non vo' però ch'a' tuoi vicini invidie,
 Posciaché s'infutura la tua vita
 Vieppiù in là che 'l punir di lor perfidie.
 (*Par.*, XVII vv. 94-99)

A quegli annunzi mostrasi l'Alighieri perplesso di rivelare la sua Visione; né gli dissimula Cacciaguida i pericoli della impresa; ma pure a quella lo incora; sì ch'ei ne resta pensoso:

e nell'animo suo si combattono la dolcezza da un lato della gloria e della provvidenziale vendetta promessagli, e l'amarezza dall'altro del perdere ogni favore della fortuna ed averla nemica. Senonché la Intelligenza, che già lo conduce entro la stessa mente di Dio, lo riscuote dicendogli:

... Muta pensier; pensa ch'io sono
 Presso a Colui ch'ogni torto disgrava.
 (*Par.*, XVIII vv. 5-6)

Onde il poeta, rivolgendosi, tale la vede ch'altro non sa di quel punto ridere, se non

Che, rimirando lei, lo mio affetto
 Libero fu da ogni altro desire.
 (*Par.*, XVIII vv. 14-15)

E così la beatrice trionfa di sua rivale; ed avverando sull'Alighieri l'assioma che quanto più l'uomo soggiace alla Intelligenza tanto meno soggiace alla Fortuna, riconferma quel ch'avea detto a Virgilio di lui, quando con amorosa iattanza il chiamò

L'amico mio e non della Ventura!

NOTE

1. [Il primo capoverso del capitolo suona poco comprensibile perché si riallaccia direttamente a quanto discusso nel capitolo precedente, ovvero alla convinzione dantesca di una certa identità tra l'apostolato paolino e la missione assunta dal poeta di propagandare la necessità della restaurazione imperiale, missione che consegue da un preciso disegno ideologico, ma nella definizione della quale non è facile stabilire "quanta parte di personali risentimenti" avesse contribuito].
2. *Monarchia*, II 10.
3. *Convivio*, IV 11.
4. *Eth. Nic.*, II 9 - *Salmo XLVIII*, 12, 21.
5. *Phys.*, II 4-5-6 e *Rhet.*, I X.
6. *Eth. Nic.*, II 9 - *Phys.*, II 9 52.
7. *Hor.*, II at. 7.
8. *Juven.*, IV sat. 10.
9. *Juven.*, IV sat. 10 - Cfr. *Par.*, XVIII 52-53.
10. [Con il termine realismo Perez intende la soluzione data alla questione degli Universali con l'affermazione dell'esistenza 'reale' delle idee universali].
11. *Convivio*, II 5.
12. Lib. I Prosa IV - Cfr. *Par.*, XVII 52-54.
13. Lib. I Prosa V.
14. Lib. I Prosa VI.
15. Lib. II Prosa I.
16. [Si intenda 'mondane'].
17. Lib. IV Prose VI-VII.
18. Lib. V Prosa V, Metr. V. [In aggiunta Perez rimanda al cap. VIII della sua opera ove più diffusamente già aveva trattato dell'opera di Boezio].