

La Ricerca di Dio

Roberto Herlizka

“Nel mezzo del cammin di nostra vita” Dante, come sappiamo, si ritrova “in una selva oscura, che la diritta via era smarrita”. L’allegoria è elementare, ma esatta, e tuttora perfettamente leggibile. Una crisi di mezza età, improvvisa, fulminante; l’angoscia di trovarcisi già in mezzo, senza neanche sapere come ci si possa essere arrivati: “I’ non so ben ridir com’io v’entrai”; e il sonno della coscienza, lo scivolare insidioso nel buio della perdizione, all’inizio, quasi senza rendersene conto: “tant’era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai”. Ma oltre la selva, al finire di questa notte di sgomento, il primo sole già riveste dei suoi raggi “un colle”, “là dove terminava quella valle/ che m’avea di paura il cuor compunto.” Come si passa dalla notte della selva all’alba di quel colle? Come si esce dallo smarrimento, come si riguadagna la Grazia, il Bene; come ci si converte; come si ritorna a Dio?

Da qui, dalla scena primaria della Commedia, che tutti conosciamo così bene, si deve io credo ripartire per rendersi conto del modo morale, assai peculiare, e del modo narrativo, non meno singolare, che Dante adotta nella sua ricerca di Dio, nel suo cammino di conversione. E’ subito chiaro che Dante da solo non ce la farà: le belve gli precludono la strada, e il rischio è quello di precipitare di nuovo all’indietro, nei terrori notturni della selva oscura. E’ a questo punto che la comparsa di Virgilio offre la via d’uscita, e muove la manovella della macchina narrativa del poema: “A te convien tenere altro viaggio”, dice Virgilio, ovvero, sarebbe velleitario pensare di affrontare subito, direttamente, la propria corruzione morale; occorrerà un itinerario di coscienza molto più lungo, un restauro di sé molto più paziente e complesso: occorrerà passare attraverso l’Inferno, il Purgatorio, il Paradiso, fare esperienza degli “spiriti dolenti”, di quelli che “son contenti nel foco” e, infine, delle “beate genti”.

Perché? Cosa significa, e cosa implica, questo lungo giro, e, nello stesso tempo, questa elusione, o rifiuto, del cammino corto, quello del confronto diretto e, per così dire, ingenuo, con i propri individuali peccati? Vuol dire, a me pare, che per Dante Dio non è l’approdo di una via interiore alla verità e al bene. Vuol dire che la sua non è la via agostiniana, della scoperta del Deus intus, del Dio che è in noi e che silenziosamente aspetta di essere ascoltato. Non è la via che sarà poi, tormentosamente e senza soluzione, sia pure, di Petrarca, e quello che sta per cominciare non è il *Secretum*, o una delle mirabili opere di colloquio interiore, di auscultazione mistica dell’Altro, che illuminano tanta parte del paesaggio cristiano. Non è la via dell’analisi di sé e della propria anima. A Dio, Dante può tornare solo attraverso il giro lungo e travagliato della storia, della lettura faticosa e appassionata delle azioni degli uomini; la sua luce va intravista e via via riconosciuta nello scrutinio dei loro giorni terrestri, lungo le strade accidentate delle loro vite di peccato e di grandezza.

Così comincia la Commedia, e questa è la missione del libro. Con-vertirsi, tornare al Bene, per via di intelletto e per via di ragione. Ovvero, per l’unica via, secondo Dante, autenticamente umana. Perché, come sentiremo nella pagina del *Convivio* che apre le nostre letture di stasera, se “vivere nelli animali è sentire – animali, dico, bruti - , vivere nell’uomo è ragione usare”. Ed è la ragione che spinge l’uomo a porsi gli interrogativi radicali della sua esistenza: “E non si parte dall’uso del ragionare chi non ragiona lo fine della sua vita? Non si parte dall’uso della ragione chi non ragiona lo cammino che dee fare?”

Ma proprio per questo l’uso perverso dell’intelletto apre gli scenari più sgomenti della Commedia: quando proprio l’uso della ragione si ritorce in una via di morte e di perdizione. Questo è il senso del racconto di Ulisse, il secondo che sentiremo, da dentro la fiamma in cui egli sconta il suo passato di consigliere fraudolento. E’ un racconto cruciale, aperto a molte e varie letture e interpretazioni – talvolta, anche, sovrainterpretazioni. Il fatto è che Dante, per una volta, non s’informa sul peccato dell’anima dannata che incontra; e l’anima dannata non parla del suo peccato. Ché il temerario viaggio, il “folle volo” oltre le colonne d’Ercole non è il peccato che Ulisse sta scontando. I suoi falli morali vengono enumerati, con una certa contabile sommarietà, da Virgilio

stesso: “L’agguato del caval”, “l’arte per che, morta, /Deidamia ancor si duol d’Achille”, il furto del Palladio: gli episodi ben noti della saga troiana che avevano visto i doni naturali di Ulisse piegati a raggi mesi, bugie, infingimenti, trucchi sleali. Una corruzione e un avvilito dell’intelligenza che non a caso avevano impressionato Dante, all’inizio del canto, in modo speciale: quando, pressoché ipnotizzato dalle “tante fiamme” di cui “tutta risplendea/ l’ottava bolgia”, era stato quasi per caderci dentro: sedotto e atterrito dallo spettacolo di una pena che lo minaccia da vicino, lui consapevole di essere stato gratificato, come i fraudolenti, di un “ingegno” d’eccezione, e dunque in pericolo, come loro, della sua devastazione. Ma se il viaggio di Ulisse non è, propriamente, il suo peccato, ciò non toglie che esso non intrattenga un rapporto profondo, genetico, con quel peccato. E il rapporto è appunto, l’ingegno, la ragione, la dismisura d’intelligenza che si è guastata nell’inganno del cavallo, nella leva forzosa di Achille, nel furto del Palladio, e che riconosciamo anche nella insensata grandiosità dell’ultimo viaggio. Che è, fin dall’inizio, avvertito come tale: l’ultimo, un viaggio da cui si sa che non si potrà ritornare; un viaggio, comunque, dentro la morte. Un’impresa di eroi “vecchi e tardi”; di navigatori che sanno di avere poco tempo – “piccola vigilia” – a disposizione; di avidi conoscitori del “mondo”, che, tuttavia, si badi bene, sanno di avventurarsi nell’ “esperienza / di retro al sol, del mondo senza gente”; un mondo, dunque, disabitato, suscettibile di rispondere assai poco all’ “ardore...di divenire del mondo esperto, e delli vizi umani e del valore” proclamato da Ulisse. Senza guida, la pura, cieca sfida dell’intelligenza non può che finire, letteralmente, in naufragio; e non c’è nessun presentimento umanistico, né di titanismo romantico, nell’eroe che china il capo di fronte ad un limite per lui incomprensibile: “com’altrui piacque”. C’è, piuttosto, lo sgomento d fronte alla tragedia della ragione umana, uno sgomento di cui la coscienza stessa, dolorosa quanto recisa, del limite, esalta l’intensità e la sfuma di desolata malinconia. Questo si conferma in modo esemplare alle pendici della montagna del Purgatorio: quando un Virgilio innervosito e spaesato, di fronte al mistero dei corpi fittizi creati da Dio appositamente per sentire “tormenti, caldi e geli”, se ne esce in una dura intimazione di umiltà nei confronti delle pretese della ragione umana: “State contenti, umana gente, al quia”; salvo poi declinare verso una delicata allusione ai limiti di conoscenza imposti a tutta intera una civiltà e una cultura, quella classica, esclusa dalla Grazia della rivelazione, e condannata l’eterno “lutto” della sua ansia di sapere frustrata: “io dico d’Aristotile e di Plato/ e di molt’altri”; e qui chinò la fronte,/ e più non disse, e rimase turbato”. Dante non aggiunge nulla, non chiosa e non esplicita il turbamento del maestro: un primo episodio di quel giuoco di reticenze e di non detto che rende così commovente il rapporto di Dante e Virgilio nel Purgatorio: tra un maestro ormai di fatto spodestato, che vede il proprio discepolo avviato per un strada di salvezza che lo sopravanza e non gli appartiene, e un discepolo che continua ad essere profondamente, affettivamente legato ad una guida di cui ha sempre meno bisogno, ma dalla quale non può e non vuole ancora affrancarsi.

San Paolo scrive, in un passo celebre della prima Lettera ai Corinzi, che adesso noi vediamo Dio “per speculum in aenigmate”, come in uno specchio, in modo confuso; ma il nostro destino è di contemplarlo faccia faccia, “facie ad faciem”. Si potrebbe dire che il cammino verso Dio, nella Commedia, procede dallo specchio annerito dell’Inferno e dai chiarori sempre più luminosi del Purgatorio, per affrontare, infine, la visione diretta di Dio, faccia a faccia, in cui consiste propriamente il Paradiso. Questo spiega la configurazione narrativa e poetica, specialissima, in cui consiste l’ultima cantica. Perché il Paradiso, così come Dante lo vede e ce lo descrive, non esiste. Le anime che Dante incontra non risiedono nei cieli dove esse appaiono al divino pellegrino: il loro luogo è oltre l’universo fisico, al cospetto di Dio. Inferno e Purgatorio sono luoghi fisici, veramente ‘visitati’ da Dante, che continueranno ad esistere dopo il suo passaggio così come egli li ha visti raccontati: il Paradiso invece è uno spettacolo effimero, una celeste didassi spiegata solo ad uso di Dante; gli stessi dialoghi fra il poeta e le anime beate non hanno più la drammaticità di quelli delle altre due cantiche, ma sono piuttosto l’esecuzione di un salterio prescritto: in fondo, una recita, visto che i beati conoscono già, in Dio, ciò che Dante pensa e ciò che vorrebbe chiedere: domande e

risposte hanno perduto ogni carattere informativo, per divenire espressioni affettive, emozioni vocali. Il fatto è che, come Dante dice subito nel primo canto, “trasumanar significar per verba non si poria”. L’esperienza del Paradiso, che di per sé significa l’esperienza del divino, quindi dell’uscita dall’umano, non si può descrivere. E di conseguenza, non soltanto Dante tesse la sua terza cantica intorno ad un Paradiso che è soltanto un teatro virtuale della beatitudine, scandito nel tempo e nello spazio per renderlo intelligibile alle sue umane facoltà di percezione e di conoscenza, ma anche questo Paradiso, diciamo, virtuale, è comunque eccessivo per la memoria del poeta – svanita la Grazia che lo rese capace della visione - e non soltanto, anche l’ombra memoriale che ne rimane eccede a sua volta le facoltà espressive e le risorse linguistiche della poesia di Dante.

La difficoltà – l’impossibilità, diciamo pure – di esprimere il divino, di dire l’ineffabile, Dante d’altronde l’aveva già sperimentata in quella esperienza analogica del trascendente che è, nella sua poesia, l’esperienza d’amore. Se già nella Vita Nuova Beatrice è “cosa venuta in terra a miracol mostrare”, e dunque sfida le capacità di rappresentazione del poeta; se già nella canzone fondativa della poetica della lode, *Donne ch’avete intelletto d’amore*, Dante poteva accostarsi alla trascendenza della sua donna soltanto attraverso un approccio volutamente di basso profilo e di impegno intenzionalmente riduttivo (“tratterò del suo stato gentile...leggeramente...”), è nella grande canzone *Amor che nella mente mi ragiona* che l’analogia fra l’indicibilità delle lodi di Madonna e l’ineffabilità del soggetto divino dispiega la sua gloriosa e paradossale poetica dell’impotenza e della frustrazione espressiva. Amore dice “cose” della donna, nel cuore del poeta, che “lo ‘ntelletto sovr’esse disvia”; l’anima si lamenta: “Oh me lassa, ch’i’ non son possente/ di dir quel ch’odo della donna mia!”; e ancora, l’intelletto “non comprende”; le rime saranno per forza difettose (“Però, se lle mie rime avran difetto...”); le “cose” che appaiono nell’aspetto di Madonna “soverchian lo nostro Intelletto”: e “perch’io non le posso mirar fiso/ mi convien contentar di dirne poco...” Così, la grande canzone annunzia e prepara l’esperienza paradisiaca; e ne presagisce l’intuizione più alta e straordinariamente moderna. Perché se il soggetto, la materia del canto, è solo malamente, approssimativamente dicibile, si potrà allora, comunque, fare poesia di questa indicibilità; si farà poesia sulla impossibilità di fare poesia. Mano a mano che il faccia a faccia col Dio di San Paolo diventa sempre più imminente, ineludibile, il racconto di Dante non può che farsi sempre meno racconto, bensì rappresentazione e voce lirica della propria impotenza e dei limiti espressivi di ogni lingua poetica. Il racconto si disfa in visioni, bagliori, fulgori, in un seguito di figure che segnano i gradi di un ormai vertiginoso avvicinamento di Dante all’appuntamento finale: ma, “figurando il paradiso,/ convien saltar lo sacrato poema,/ come chi trova suo camin riciso”: un poema che osi parlare del divino non può che saltare, che diventare discontinuo e continuamente interrotto, verbo approssimativo di una memoria intermittente che, come dice Beatrice, “sobranza” la mente di Dante: “e che si fesse – che cosa divenisse quella mente – rimembrar non sape”. Sino all’ultimo canto del poema, in cui neanche più la memoria della celeste visione è possibile, ma soltanto l’eventuale riaffiorare del “dolce che nacque da essa”: *passione*, ovvero emozione senza contenuto, pura traccia appena percettibile di un faccia a faccia che non si può raccontare. Che Dante, infatti, non racconta. In una spasmodica successione ascensionale, ecco “legato con amore in un volume”, il grande e disperso quaderno del mondo; nella forma di tre arcobaleni concentrici, ecco la rivelazione della Trinità; e il mistero dell’incarnazione, in quel secondo arcobaleno che è insieme “iri”, arcobaleno, e “nostra effige”, forma umana; ma l’ultimo “fulgore”, che percuote Dante, e lo mette in grado di penetrare, finalmente, nel più profondo del mistero di Dio, è anche quello che lascia noi, lettori, al di qua dell’ultima visione: “A l’alta fantasia qui mancò possa;/ ma già volgeva il mio desio e ‘l velle/ sì come ruota ch’igualmente è mossa,/ l’amor che move il sole e l’altre stelle.”

Il finale della ricerca, tanto atteso, manca. Dio si nega alla lingua umana. La conclusione del grande viaggio rimane oltre l’ultimo verso, nel bianco enigmatico e indecifrabile della pagina non scritta.