

Mario Cimini\*

### *Il sorriso di Beatrice e l'enigma del divino femminile*

Nella dinamica comunicativa del Paradiso acquistano peculiare rilievo i segnali quasi impercettibili che passano attraverso gli occhi, in particolare di Beatrice. È tuttavia altrettanto notevole che i riferimenti agli sguardi della “gentilissima” siano generalmente associati ad azioni come il ridere (o meglio, sorridere) e alla evocazione di una luce che va progressivamente accentuandosi man mano che ci si avvicina alla *visio Dei*. Già nel cielo della Luna, Dante – vittima di un’illusione ottica che lo induce a considerare come «specchiati sembianti» i volti delle prime anime incontrate nel Paradiso – orienta prontamente i suoi occhi «dritti nel lume de la dolce guida, / che, sorridendo, ardea ne li occhi santi» (*Par.* III, 23-24). Analogamente, nel cielo di Mercurio, di fronte alle titubanze del suo protetto, la donna lo irraggia «d’un riso / tal che nel foco faria l’uomo felice» (*Par.* VII, 16-17); in quello del Sole, gli comunica con il sorriso il suo compiacimento riguardo alla concentrazione sul pensiero di Dio: «Non le dispiacque; ma sì se ne rise, / che lo splendor de li occhi suoi ridenti / mia mente unita in più cose divise» (*Par.* X, 61-63). Nell’ascesa al cielo di Marte, Beatrice si mostra «sì bella e ridente» (*Par.* XIV, 79) in tutta la sua ineffabile oltranza, così come – in occasione dell’incontro con Cacciaguida – nei suoi occhi Dante vede ardere «un riso» (*Par.* XV, 34) che gli trasmette una gioia infinita. In qualche raro caso quel sorriso si “umanizza”, si fa espressione di un giudizio indulgente verso il pellegrino, come quando questi – sempre nel contesto cacciaguidiano – si sofferma sull’uso del “voi” riferito al trisavolo e Beatrice «ridendo» pare «quella che tossio / al primo fallo scritto di Ginevra» (*Par.* XVI, 14-15). Ma, specie nel tratto finale del percorso che conduce alla meta del viaggio, il suo «santo riso» si carica vieppiù di valenze transumane, diviene metonimico di quello che domina nelle più alte sfere, anticipando il «riso / de l’universo» (*Par.* XXVII, 4-5) che è lo stesso di Dio, la «luce eterna» che ama e “arride” se stessa<sup>1</sup>.

La questione del “riso” – e del sostanzialmente adiaforo “sorriso” – di Beatrice (e delle altre anime beate) è cosa seria per Dante, non è affatto secondaria non solo nell’ambito del codice gestuale che connota la *Commedia*, ma anche del suo sistema semantico complessivo. Come scrive

---

\* Professore Ordinario di Letteratura Italiana, Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

<sup>1</sup> «O luce eterna che sola in te sidi, / sola t’intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi!» (*Par.* XXXIII, 124-126). I due ultimi verbi generalmente sono interpretati come un’endiadi, con valore di “ti compiaci”; in realtà, tenendo conto dell’etimologia latina di “arridere” (da “adridere”), essi indicherebbero due azioni distinte, ossia quella dell’amare e del sorridere con grazia.

Emilio Pasquini, “riso” è «parola-chiave del mondo dantesco»<sup>2</sup>, e condensa significati di ampia portata culturale e teologica. Già nella *Vita nuova*, Dante attribuisce la facoltà di ridere, prerogativa connotante degli esseri umani<sup>3</sup>, sia ad Amore<sup>4</sup> che a Beatrice<sup>5</sup>. Nel *Convivio*, poi, questa indicazione viene approfondita in chiave filosofica, con gli inevitabili riferimenti alla tradizione aristotelica e scolastica<sup>6</sup>; a commento dei versi della canzone *Amor che ne la mente mi ragiona* («Cose appariscon ne lo suo aspetto / che mostran de piacer di Paradiso, / dico ne li occhi e nel suo dolce riso, / che le vi reca Amor com’a suo loco»), il poeta annota: «E che è ridere se non una corruscazione de la dilettazone de l’anima, cioè uno lume apparente di fuori secondo sta dentro?»<sup>7</sup>. Osservazione in cui emerge esplicitamente l’associazione dell’atto del ridere con la «corruscazione» di un piacere dell’anima, ossia un lampo, una variazione luminosa della sua entità, che rende sensibile una condizione interiore (atteso che gli occhi, più della bocca, metaforicamente sono «balconi de la donna che nel dificio del corpo abita, cioè l’anima»<sup>8</sup>).

Ancora più interessante è la chiosa che Dante, sempre nel *Convivio*, fa seguire alla definizione retorica del ridere come un bagliore che investe l’anima:

E però si conviene a l’uomo, a dimostrare la sua anima ne l’allegrezza moderata, moderatamente ridere, con onesta severitate e con poco movimento de la sua [f]accia [...]. Onde ciò fare ne comanda lo Libro de le quattro virtù cardinali : “Lo tuo riso sia senza cachinno”, cioè senza schiamazzare come gallina. Ahi mirabile riso de la mia donna, di cui parlo, che mai non si sentia se non de l’occhio!<sup>9</sup>

Si tratta dunque di un richiamo alla moderazione nel ridere, a conservare una «onesta severitate» dell’atto, evitando lo schiamazzo animalesco. Dietro questa posizione va ovviamente registrato il

<sup>2</sup> E. PASQUINI, *Riso*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Treccani, 2005, vol. XIV, p. 7. Cfr. anche D. CONSOLI, *Sorridere*, ivi, vol. XV, pp. 37-38.

<sup>3</sup> La definizione dell’uomo come essere capace di ridere (*risibile*) torna, oltre che nella *Vita nuova* e nel *Convivio*, in altri due luoghi danteschi: nel *De vulgari eloquentia* (II, I, 1-8: «Nam quicquid nobis convenit, vel gratia generis, vel speciei, vel individui convenit, ut sentire, ridere, militare»), ed anche nell’*Epistola XIII a Cangrande della Scala*: «Si homo est, est risibile», in altri termini, la capacità di ridere è – più di quella di parlare – un *proprium* dell’uomo (e si tratta di un assioma che da una prima fonte aristotelica si ripercuote in molta filosofia medievale). Cfr. G. STABILE, *Risibile*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Treccani, 2005, vol. XIV, pp. 5-6.

<sup>4</sup> «Dico anche di lui che ridea, e anche che parlava; le quali cose paiono essere proprie de l’uomo, e specialmente essere risibile; e però appare ch’io ponga lui essere uomo» (*Vita nuova*, XXV, 2).

<sup>5</sup> A commento della seconda parte del sonetto *Negli occhi porta la mia donna Amore* (e in particolare del verso «Quel ch’ella par quando un poco sorride»), il poeta annota: «Pocchia quando dico: *Ogne dolcezza*, dico quello medesimo che detto è ne la prima parte, secondo due atti de la sua bocca; l’uno de li quali è lo suo dolcissimo parlare, e l’altro lo suo mirabile riso; salvo che non dico di questo ultimo come adopera ne li cuori altrui, però che la memoria non puote ritenere lui né sua operazione (*Vita nuova*, XXI, 8).

<sup>6</sup> Per una sintesi delle fonti filosofiche relative a tale questione, cfr. C. CASAGRANDE, *Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati*, in *Il riso. Atti delle Giornate Interdisciplinari di studio sul Medioevo. «Homo risibilis». Capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali* (Siena, 2-4 Ottobre 2002), a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2005, pp. 177-193.

<sup>7</sup> D. ALIGHIERI, *Convivio*, III, VIII, 11.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 11-12.

rinvio alla teoresi medievale sul riso, che – almeno a partire dal XII secolo – non è più considerato come un fatto disdicevole o addirittura peccaminoso, anzi è cosa che va “presa sul serio”<sup>10</sup>. È comunque significativo il fatto che tutte le occorrenze del riso nella *Commedia* siano improntate a questo principio di misura e positività; dall’unica presenza nell’*Inferno* (V, 133) – dove è usato da Francesca da Rimini per indicare metonimicamente la bocca di Ginevra (il «disiato riso») – alle sette del *Purgatorio*, fino alle tredici del *Paradiso*: «il semplice rilievo statistico (cfr. del resto *ridere*) – osserva Emilio Pasquini – ci assicura dunque che Dante annetteva a riso un risvolto di suprema incantazione spirituale: quasi scontato in questa prospettiva, il “climax” semantico dalla seconda alla terza cantica, dopo l’eccezionale avvio della prima»<sup>11</sup>.

Il sorriso di Beatrice, che si materializza prima di tutto nei suoi «occhi ridenti», è, dunque, gesto per eccellenza umano, ma di un’umanità che si apparenta con il divino. Gli interpreti si sono variamente divisi sul significato da attribuire a tale atto; già nei commentatori antichi prevale la tendenza a leggerlo come figurante metaforico di gioia: Benvenuto da Imola, per esempio, lo considera coerentemente come causa-effetto della *laetitia*<sup>12</sup>. Tra i moderni, Carla Casagrande, sulla base del fatto che per la maggior parte dei teologi medievali i beati non hanno corpo (e il riso sarebbe un’attività complessa che prevede un’interazione di anima e corpo), ritiene che il sorriso dei beati sia un «riso metaforico, cioè un riso che sta a significare gaudio o manifestazioni esteriori del gaudio, quali lo splendore del volto, degli occhi, della figura intera, che riso in senso proprio non sono»<sup>13</sup>. Su questa strada, altri studiosi hanno puntato l’attenzione sulla dimensione essenzialmente comunicativa (a livello interpersonale) del riso nella *Commedia*; Claudia Villa lo ritiene, infatti, «uno strumento usato come mezzo di comunicazione, una qualità fondamentale e un

---

<sup>10</sup> Cfr. J. MOREALL, *Taking laughter seriously*, Albany, State University of New York, 1983. Ma si veda anche J. LE GOFF, *Prendere il riso sul serio*, in ID., *Il corpo nel Medioevo*, trad. di F. Cataldi Villari, Roma-Bari, Laterza, 2010. Lo storico francese ripercorre prima la tradizione “negativa” del riso, stigmatizzato come qualcosa di diabolico nelle *regulae* monastiche dell’alto medioevo (per esempio in quelle di San Colombano e San Benedetto), e poi riabilitato intorno al XII secolo, grazie anche alla rivalutazione in sede teologica: «Tommaso d’Aquino ricalca le orme del suo maestro, Alberto Magno, che reputava il riso terreno una prefigurazione della felicità celeste, e conferisce al riso uno status teologico positivo. La Bibbia, nello specifico, offre infatti ragioni valide sia alla sua condanna che alla sua accettazione. Una doppiezza che trae origine dai due tipi di riso distinti dalla lingua ebraica. Uno è *sâkhaq*, il riso gioioso; l’altro *lâag*, il riso beffardo» (p. 63). Cfr. altresì J. LE GOFF, *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2001; J. VERDON, *Rire au Moyen Âge*, Parigi, Perrin, 2001.

<sup>11</sup> E. PASQUINI, *art. cit.*, p. 8.

<sup>12</sup> Cfr. BENVENUTO DA IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, a c. di G. F. Lacaïta, Firenze, Barbera, 1887, vol. II, *ad locum*.

<sup>13</sup> C. CASAGRANDE, *Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati*, cit., p. 181. In realtà, la studiosa, nella sua ampia ricognizione sulla questione del riso dei beati, prende in considerazione anche la letteratura teologica sugli atti relativi alla situazione dopo il giudizio universale (quando le anime si ricongiungeranno ai loro corpi), e si sofferma in particolare sulla posizione di Tommaso d’Aquino, il quale ammette, sia pure incidentalmente, la *risibilitas* come *proprium* anche del corpo “glorioso” (pp. 182-186); la facoltà di ridere, tuttavia, per l’Aquinato sarà solo potenziale, perché i beati non ne avranno bisogno (così come non ne aveva avuto bisogno Cristo che non rise mai).

tramite di conoscenza»<sup>14</sup>. Più di recente, Giulia Gaimari è tornata sull'argomento sottolineando la «valenza letterale che contraddistingue il sorriso di Beatrice, nonché di tutti i beati paradisiaci»<sup>15</sup>, ossia la sua funzione di strumento di comunicazione che implicherebbe innanzitutto la possibilità «di scorgere le sembianze umane delle anime durante l'ascesa»<sup>16</sup>.

Resta comunque il fatto che il sorriso di Beatrice e delle altre anime è ipostasi di una condizione paradisiaca, esperibile solo nel «loco / fatto per proprio de l'umana spece» (*Par.* I, 56-57). Quel sorriso, però, è anche luce che richiama altra luce, e dunque – chiudendo il sillogismo – è manifestazione del divino, se è vero che *Deus lux est* e, in virtù della sua perfezione, non può essergli ignota la capacità di sorridere. In senso anagogico-figurale allora il sorriso – quello degli esseri umani nella loro parzialità e quello dei beati come figure adempiute – è anche e soprattutto scintilla del Creatore nella creatura.

Ma consentitemi un ultimo azzardo sillogistico. “Riso” è, come si è detto, sinonimo di luce; ma lo è anche di “bocca” e per metonimia di “volto” (troviamo questa interpretazione già in molti commentatori antichi). E allora, come sottrarci alla suggestione che il sorriso – il volto – di Beatrice sia figura dell'immagine stessa di Dio? Studi recenti sottolineano come «il teologismo di Dante è ‘filogino’, tale cioè da implicare necessariamente una antropologia che ha nella donna e nella femminilità il valore, o un sistema di valori, fondativo»<sup>17</sup>. E dunque, se la meta ultima del pellegrino è l'incontro con l'«alto lume» in cui intravede «pinta la nostra effigie» (*Par.* XXXIII, 131), l'ultimo messaggio del sacro poema è sì la scommessa di una insondabile umanità del divino e, chissà, forse, anche della sua femminilità.

---

<sup>14</sup> C. VILLA, *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze, Sismel, 2009, p. 204.

<sup>15</sup> G. GAIMARI, *Il sorriso dei beati nella Commedia. Un'interpretazione letterale*, in «Lettere italiane», a. LXVI, n. 4, 2014, p. 474.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 477.

<sup>17</sup> R. PINTO, *Dalla realtà all'immagine. Teologismo filogino (Dante) e antiteologismo misogino (Shakespeare)*, in «Dialogi. Rivista di studi comparatistici», n. 8, 2021, p. 84.