

Francesco SBERLATI, « Caso e provvidenza nella *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso », p. 1-14.  
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvvidence>>

## Hasard et Providence XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes  
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance

## Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET

Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

---

## Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.

Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,  
pour un usage strictement privé.

Reproduction soumise à autorisation.

---

## Date de publication

20 novembre 2007

## Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours  
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,  
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,  
du Ministère de la Culture et de la Communication,  
du conseil régional du Centre,  
du conseil général de l'Indre-et-Loire,  
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »





---

Francesco Sberlati

Università di Bologna

## Caso e provvidenza nella *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso

Nella *Liberata* si concede largo spazio alla concezione teologica della provvidenza, intesa in prima istanza come strumento attraverso il quale la volontà divina si manifesta alla coscienza umana. L'opposizione provvidenza *versus* caso domina costantemente l'inquieto razionalismo di Tasso, non solo nella stesura creativa del poema epico, ma altresì nelle opere di più esplicita argomentazione speculativa. Per Tasso, tuttavia, come del resto per gli uomini dell'epoca sua, la facoltà divina che presiede alle gesta dell'uomo si afferma in un clima di ambiguità, avvolgente la sfera del sacro di corrispondenze incerte e enigmatiche. Ed è infatti negli anni tardi della stesura de *Il mondo creato*, a cui Tasso si dedica durante il soggiorno napoletano, che la *disputatio* tra caso (effetto di fortuna) e provvidenza (effetto di divinità) assume un carattere più evidente e marcato, frutto di un conflitto per tanti aspetti somigliante alla controversa e sofferta esperienza della riscrittura della *Liberata* nei ventiquattro canti della *Conquistata*. Il postulato della provvidenza divina asserito nella sesta giornata, affinando la questione metafisica attraverso il diletto intellettuale della contemplazione del macrocosmo, offre un severo criterio di verifica alla diegesi del poema e ai *mores* che i vari personaggi vi assumono :

Torniamo a contemplar de l'opre estreme  
fatte da Dio la provvidenza e l'arte.  
Ché provvidenza fu, non sorte o caso. (VI 991-993)

L'opposizione qui è chiaramente ribadita : la provvidenza si contrappone al caso, o alla sorte. Il meccanismo che regola gli episodi della *Liberata*, specialmente quelli in cui cristiani e pagani si fronteggiano in una diversa concezione della vita e del destino (« sorte »), risente dunque di questa contrapposizione. E poiché

« la Provvidenza in ogni parte/trapassa e giunge »<sup>1</sup> (VI 838-839), la scena dell'epica cavalleresca, proiettandosi secondo la tradizione rinascimentale in un mondo ideale di perfezione e maestose virtù, dovrà necessariamente misurare la propria grandezza all'ubbidienza dell'ordine divino, cui corrisponde — tramite l'allegoria del parlar figurato — l'icona drammatica del sacrificio (e dell'eventuale martirio). Eppure, malgrado l'acceso moralismo che anima il suo messaggio controriformistico, Tasso non rinuncia a un'analisi minuziosa del legame tra poetica e letteratura, come dimostrano i *Discorsi del poema eroico* e i passi dei *Dialoghi* nei quali si ragiona sulla *doctrina* richiesta alla poesia<sup>2</sup>, veicolo di erudizione storica e di impegno religioso. E non è senza importanza che il significato filosofico della casualità sia oggetto di discussione ne *Il Ficino ovvero de l'arte*, composto verosimilmente verso la fine del 1592 (ma apparso a stampa solo nel 1666). Nel dialogo si immaginano i due maggiori pensatori della seconda metà del Quattrocento, Cristoforo Landino e Marsilio Ficino, impegnati a discutere sul fondamento metafisico dell'« opinione di Leucippo e di Democrito, i quali essistimarono che l'operazioni de la natura fossero a caso e per fortuna ». È un'opinione che non persuade, giacché avvalorandola — sostiene Ficino — « si darebbe dal mondo essilio a la provvidenza ; ma di questa opinione niuna può immaginarsi né più vana né più sciocca ». Nella rievocazione illustre del dibattito umanistico tra *omnes optimi*, la riflessione di Tasso insiste sugli eventi che dominano l'esistenza umana, « i quali non possono esser fatti a caso »<sup>3</sup>: anche qui la risoluzione, affidata alle parole di Landino, offre in un certo senso la misura critica della *Liberata*, dove il palpito provocato dall'incertezza dei casi individuali viene risarcito dalla scenografia prodigiosa di un mondo tutelato dalla provvidenza. E proprio in questa dimensione prende consistenza la materia e la dialettica del poema<sup>4</sup>, specie là dove il guerriero cristiano individua il suo più acerrimo nemico, come vedremo, nel disordine instabile e menzognero provocato dal « gran caso », a sua volta espressione dell'artefice diabolico. Insomma, la casualità delle vicende umane affligge l'autore della *Liberata*, fino a fargli scorgere nella dinamica imprevedibile della « sorte » il limite del sublime.

1. Torquato Tasso, *Il mondo creato*, in *Opere*, éd. par B. Maier, Milano, Rizzoli, 1961, vol. IV, p. 255, 250.

2. Sui rapporti tra la *Liberata* e le opere teoriche del Tasso vd. Georges Güntert, *L'epos dell'ideologia regnante e il romanzo delle passioni. Saggio sulla « Gerusalemme Liberata »*, Pisa, Pacini, 1989, p. 17-48, 125-130 ; Sergio Zatti, *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano. Saggio sulla « Gerusalemme Liberata »*, Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 175-192.

3. Torquato Tasso, *Dialoghi*, éd. par G. Baffetti, introduzione di E. Raimondi, Milano, Rizzoli, 1998, vol. II, p. 964-965.

4. Un efficace confronto fra la materia dei *Dialoghi* e l'impianto narrativo della *Liberata* è offerto da Giovanna Scianatico, *L'arme pietose. Studio sulla « Gerusalemme Liberata »*, Venezia, Marsilio, 1990, p. 9-44, 68-74.

Dopo la dialettica narrativa dell'*Orlando furioso*, con la *Liberata* si realizza il progetto di un *epos* cristiano e intimista, in conformità alle poetiche aristoteliche di fine Cinquecento<sup>5</sup>, dove anche l'ambientazione storico-geografica si rivela congrua ai nuovi ideali tridentini. La letteratura, intrinsecamente pervasa di messaggi etici e religiosi, si misura così con la storia, a invocare la supremazia della cristianità come ordine universale, a cui dà senso la missione del *bellator* con la vittoria conclusiva delle armi pietose. La crociata mediterranea del 1099 è in tutto consonante allo spirito dei tempi della battaglia di Lepanto: è il rilancio di un ideale aristocratico di *gravitas* assoluta, che si accompagna al rinnovato sogno feudale della gloria conquistata attraverso le gesta eroiche e guerriere<sup>6</sup>. Questo ideale trova la sua accentuazione paradigmatica nella figura di Goffredo di Buglione, duca della Bassa Lorena, capo supremo della coalizione militare e protagonista della prima crociata. Non è un caso che il primo titolo prescelto da Tasso per il suo poema fosse appunto *Il Goffredo*. Lo scopo principale che la *Liberata* intende darsi è ricordare ai popoli germanici, responsabili dell'irrisarcibile frattura provocata in seno alla cristianità dal luteranesimo, le virtù del Goffredo *defensor fidei*, portato sulla scena del poema con tutto l'apparato agiografico dell'apologia carolingia. Goffredo non ha nulla della vanità e della velleità dei cavalieri arturiani o ariosteschi<sup>7</sup>: la sua non è affatto una *quête* provocata dalla curiosità del mondo o da passioni avvolgenti e ribelli. Egli si dispone all'impresa della liberazione del santo sepolcro solo dopo aver ricevuto la visita dell'arcangelo Gabriele. La scena della convocazione di Gabriele e del colloquio tra questi e Dio è descritta sulla base di una minuziosa attenzione al dato simbolico e allegorico. La scelta di Gabriele corrisponde a un preciso rispetto delle gerarchie celesti: inferiore solo a Michele, Gabriele è secondo tra i primi e ha il compito specifico di messaggero celeste. È il nunzio che porta giù dal cielo i decreti divini, rendendoli noti al mondo, e al tempo stesso riporta in alto, consegnandole al creatore, le preghiere e le suppliche dei mortali. Corriere di Dio, dunque, già scelto per annunciare a Maria la sua gravidanza. Ora dovrà ritornare sulla terra per esortare Goffredo a liberare il sepolcro in cui giacque il corpo del

5. Francesco Sberlati, *Il genere e la disputa. La poetica tra Ariosto e Tasso*, Roma, Bulzoni, 2001, p. 167-289. Sul confronto Tasso/Ariosto vd. inoltre Sergio Zatti, *L'ombra del Tasso. Epica e romanzo nel Cinquecento*, Milano, Bruno Mondadori, 1996, p. 1-27; Marco Corradini, « Torquato Tasso e il dibattito di metà Cinquecento sul poema epico », *Testo*, 2000, XXI, 40, p. 159-169; Stefano Jossa, « Da Ariosto a Tasso: la verità della storia e le bugie della poesia », *Studi Rinascimentali*, 2004, II, p. 69-82; Eleonora Stoppino, « "Onde è tassato l'Ariosto" Appunti sulla tradizione del romanzo nella *Gerusalemme liberata* », *Strumenti Critici*, 2001, XVI, 2, p. 225-244.

6. Erminia Ardissino, « La *Gerusalemme liberata* ovvero l'epica tra storia e visione », *Chroniques Italiennes*, 58-59, 1999, p. 5-24.

7. G. Güntert, *L'epos...*, *op. cit.*, p. 105-121; S. Zatti, *L'uniforme...*, *op. cit.*, p. 130-136.

figlio di Maria. Il vestimento di Gabriele, mentre si appresta a intraprendere il suo viaggio nel mondo dei mortali, è un chiaro esempio di ricercatezza manieristica, per la quale l'idea di sistema letterario riflette i precetti della tipologia evangelica. Prima di palesarsi agli uomini, Gabriele seleziona con cura le forme nelle quali manifestarsi: forme di sesso maschile anzitutto, di età compresa tra la fine dell'adolescenza e la prima giovinezza, di carnagione chiarissima, abbellite da capelli biondi e ricoperte da candide vesti. Indossa quindi un paio di ali cinte d'oro che gli consentono di attraversare velocissimo i cieli, fende i venti e le nuvole, sorvola i mari e si dirige verso le regioni più basse dell'emisfero terrestre, consapevole dell'alta missione di cui è investito.

Valendosi della medesima sintesi regolativa, Tasso rappresenta l'incontro di Gabriele e Goffredo tramite una semplicità di limpide forme. L'apparizione dell'angelo avviene all'alba, in concomitanza con il sorgere del sole, ossia da oriente. A differenza di Maria al momento dell'annunciazione, intenta a svolgere umili lavori domestici (riempire la brocca alla fonte e affinare la porpora con le dita secondo il Vangelo dello Pseudo-Matteo), Goffredo è sorpreso durante le preghiere mattutine. Non c'è alcuna conversazione, alcun dialogo tra lui e Gabriele. Maria ha il diritto di replicare al messaggero celeste, non Goffredo. Il messaggio che Gabriele gli comunica non consente risposta: non è un dono, è un ordine. Occupa solo dodici versi, che rivelano a Goffredo la volontà divina, pronunciati i quali, senza altro indugio, Gabriele, già impaziente delle forme umane che lo contengono, si affretta a rivolare verso le regioni più eccelse e serene del cielo. L'investitura a duce degli eserciti cristiani non accresce l'ambizione di Goffredo, ma conferma in lui la volontà di sacrificare la sua vita e quella dei suoi soldati per la gloria del Signore. Qui la *fabula* evita accuratamente ogni modulazione dialogica: quando la provvidenza divina si appalesa agli uomini la tassonomia estetica si accorda con il compito retorico più arduo, ovvero conferire alla scrittura la cifra dell'essenzialità. Se nella *Liberata* la provvidenza costituisce l'ordine, l'amore viene a rappresentarne il più evidente contrasto, il caso, l'insidioso « azzardo » che sottrae all'ingegno la severità degli atti e la verità delle cose. È perciò naturale che l'*eros*, faccia menzognera fonte di cavillazioni dialettiche, appaia agli occhi di Goffredo un impedimento alla realizzazione della gloria. L'amore sovrintende a un registro di comportamenti capricciosi e irregolari, trasfigurando la dimensione etica e civile nella disdicevole teatralità dell'*homo ludens*, corrivo ad assecondare gli scherzi illusionistici dei sensi.

Nel IV canto si assiste all'intervento del caso nel destino storico di Goffredo: dietro consiglio del mago Idraote, Armida cerca di farlo invaghiare di sé, provando a suscitargli il compiacimento raffinato della bellezza e della seduzione<sup>8</sup>. L'insi-

8. G. Scianatico, *L'arme...*, op. cit., p. 75-112; G. Güntert, *L'epos...*, op. cit., p. 56-63.

dia della femminilità potrebbe essere il colpo di dadi da cui dipendono le sorti del conflitto, nell'eventualità che gli inganni amorosi riescano a vincere le armi. Il « concilio orrendo » dei demoni infernali (che « spinse il gran caso in questa orribil chiostra »<sup>9</sup>, IV 9), nel mezzo del quale siede Plutone recante nella mano destra lo scettro della sua orrida maestà, è l'antefatto necessario e quasi ovvio da cui prende avvio lo stratagemma di Armida, inganno sordido e volgare tentato ai danni di Goffredo. Un intelligente interprete e commentatore della *Liberata* di fine Cinquecento, Giulio Guastavini, chiosava diffusamente questo passo nei suoi *Discorsi et annotazioni sopra la Gierusalemme liberata* (1592), proprio per spiegare la novità delle invenzioni tassiane: « Da questo concilio [...] dipendono tutti gli episodii che allargano et aggrandiscono la favola del presente poema », tra i quali un rilievo di primo piano assume appunto « l'alienazione de' cavalieri cristiani procurata da Armida »<sup>10</sup>. Nipote di Idraote, Armida, bionda ancorché « egiziana », oltre a essere donna di eccezionale bellezza è pure esperta di occulte frodi e maligni accorgimenti. Il suo compito è di portarsi al campo cristiano e adescare Goffredo con i dolci sguardi e le altre malie di cui è capace. All'apparire di una siffatta bellezza, la curiosità si diffonde per l'accampamento: tutti si muovono per vedere chi sia l'avvenente straniera, chiedendosi da chi sia stata inviata. L'alterità è un'altra prerogativa del caso: l'ignoto sfugge alle leggi dell'ordine costituito e spesso ne compromette la tenuta. Armida conosce assai bene il fatto suo: non si fa scrupolo di indossare abiti trasparenti che ne lasciano intuire le forme, o di mostrarle scoprendo con disinvoltura — e non senza sprezzatura — un *decolleté* invidiabile. Lo stesso Tasso non sa trattenersi dall'offerirne un ritratto denso di particolari realistici, dove le riprese anaforiche conferiscono all'ottava una studiata mobilità sintattica, sinuosa come l'oggetto che sta descrivendo:

Mostra il bel petto le sue nevi ignude,  
onde il foco d'Amor si nutre e desta.  
Parte appar de le mamme acerbe e crude,  
parte altrui ne ricopre invida vesta:  
invida, ma s'a gli occhi il varco chiude,  
l'amoroso pensier già non arresta,  
ché non ben pago di bellezza esterna  
ne gli occulti secreti anco s'interna. (IV 31)

La prima vittima del caso è il giovane Eustazio, fratello minore di Goffredo, non appagato dall'ammirare soltanto ciò che può essere visto da tutti. Lo sguardo

9. Le citazioni sono da Torquato Tasso, *Gerusalemme Liberata*, éd. par F. Chiappelli, Milano, Rusconi, 1982.

10. Giulio Guastavini, *Discorsi et annotazioni sopra la Gierusalemme liberata di Torquato Tasso*, Pavia, Eredi di Gerolamo Bartoli, 1592, p. 89, 74.

fintamente umile di Armida è l'emblema metaforico della pericolosità del caso<sup>11</sup>: gli occhi rivolti in basso dissimulano disonestamente una creanza morale, sulla base di un codice di comportamento per il quale il primato della pudicizia può essere riconosciuto esclusivamente a chi sappia celebrare il rito dell'autocommiserazione, come appunto farà Armida dichiarando: « già morta ai diletti, al duol sol viva ;/mia sciagura mi spinge in loco tale » (IV 36). Nel momento stesso in cui si mortifica, ricusando ogni conforto e ogni occasione di gioia, Armida appare nel suo massimo potere di seduzione. Nell'età della Controriforma, è il modello della sciagurata, sopraffatta dal caso — o *caos* — degli eventi, a conferire alla femminilità il suo fascino più intenso. A differenza di Angelica o di Alcina, Armida è bisognosa di protezione, le serve un aiuto per tutelare la propria virtù di « vergine peregrina e fuggitiva ». L'argutezza di Armida ha il suo trionfo nel momento in cui si inchina « vergognosetta » al cospetto di Goffredo: il diminutivo allude alla Lesbia « lascivola ac tenellula » di Catullo<sup>12</sup>, ma qui risolve l'intera scena in una sequenza di parodia, in cui il *miles Christi* pare quasi diletto dall'ingegnosa astuzia di una fanciulla pagana. Certo il pio Goffredo non è uomo che si lasci abbindolare: la provvidenza veglia su di lui e lo mette al riparo dalla rea ingannatrice, maestra di frodi<sup>13</sup> e di mortali dolcezze, da cui nondimeno il capitano è immune, disprezzando tutte le amenità che possano distoglierlo dalla missione eroica a cui è stato eletto. La sua « matura tarditate » è garanzia di « providenza », esattamente contraria alla « viltate » (V 6). La provvidenza di cui Goffredo gode i benefici lo ripone nella certezza quieta e statuaria di chi contempla la bellezza associata alla fede e alla perfezione assoluta, indifferente ai rapimenti della passione, sordo ai richiami dei diletti dionisiaci, conseguenze nefaste del caso disordinato.

Come dimostra Armida, il caso è un fattore negativo che esprime le incertezze della sorte, laddove la provvidenza significa la sicurezza della protezione divina. Persuaso a concederle i dieci cavalieri che Armida si è guadagnata con la sua scaltra abilità oratoria, sottilmente venata di smancerie da dama di corte, Goffredo affida al caso la scelta degli uomini: « Scrivansi i vostri nomi ed in un vaso/pongasi, — disse — e sia giudice il caso » (V 72). L'insoddisfazione di Goffredo per questa scelta trapela dalla formula di rito pronunciata al momento del

11. Arnaldo Di Benedetto, « Lo sguardo di Armida (un'icona della *Gerusalemme Liberata*) », *Lettere Italiane*, 2001, LIII, 1, p. 29-48; Bruno Basile, « Il "cinto" di Armida », *Filologia e Critica*, XXVI, 1, 2001, p. 128-131.

12. Alessia Ghezzi, « Gli elegiaci latini nella *Gerusalemme liberata* », *Italianistica*, XXVI, 1997, p. 61-73.

13. Roberta Ricci, « Simulazione e dissimulazione femminile nella *Gerusalemme liberata* », *Misure Critiche*, XXVI, 97-99, 1996, p. 19-35. Per le figure della dissimulazione nel poema vd. S. Zatti, *L'ombra...*, op. cit., p. 111-145.



sorteggio, consueta pratica di antico protocollo cavalleresco per individuare il migliore affidandosi all'eventuale indicazione del destino, ma qui ricostituita per marcare la diversità con i gesti abituali di Goffredo, aduso piuttosto all'invocazione della preghiera che non all'arbitrio della divinazione o del vaticinio. La collettiva ebbrezza erotica che Armida provoca tra i paladini rompe ogni inibizione, malgrado la fermezza di spirito di cui il loro duce dà prova per l'ennesima volta : « La folle turba de gli amanti, a cui/stimolo è l'arte d'un fallace viso,/senza fren corre, e non li tien vergogna,/e loro indarno il capitan rampogna » (V 71). A comprovare l'involuzione qualitativa cui il caso ha contribuito è il movimento disordinato e insolito, ma altresì gravemente indisciplinato, di coloro che restando esclusi dall'estrazione a sorte rifiutano il responso del caso e decidono comunque di mettere a disposizione di Armida le loro persone e le loro armi :

D'ira, di gelosia, d'invidia ardenti,  
 chiaman gli altri Fortuna ingiusta e ria,  
 a te accusano, Amor, che le consenti  
 che ne l'imperio tuo giudice sia.  
 Ma perché istinto è de l'umane genti  
 che ciò che più si vieta uom più desia,  
 dispongon molti ad onta di fortuna  
 seguir la donna come il ciel s'imbruna. (V 76)

Portatrice di ideali neoplatonici per la civiltà del Rinascimento, la fortuna è qui retrocessa alla stessa infima posizione occupata dal caso, responsabile del capriccioso arbitrio di una selezione ignara delle virtù e delle volontà. Quasi per paradosso, l'idea di fortuna entra in crisi proprio quando viene correlata all'imprevedibile casualità che si inserisce nei destini ciclici dell'esistenza. Nel dialogo intitolato *Il Gonzaga secondo ovvero del giuoco* (1581), tre interlocutori, ragionando intorno ai casi di fortuna, insistono sulle « cagioni accidentali » che determinano talvolta « un favor di fortuna », senza tuttavia riuscire a penetrarne le trame intrinseche. Spiega opportunamente Annibale Pocaterra agli altri due partecipanti alla discussione, Giulio Cesare Gonzaga e Margherita Bentivoglio, che « la fortuna è una de le cagioni accidentali, la qual si dice propriamente esser cagione di quegli effetti i quali, fatti con alcuno umano proponimento, avvengono altramente di quello che l'uomo s'aveva presupposto »<sup>14</sup>. Modificata nel suo assetto ideologico e valoriale, è proprio la fortuna — qui, però, sfortuna — ad essere evocata dallo sdegnoso cavaliere armato (il quale si rivelerà essere quel Rambaldo di Guascona che per infatuazione di Armida ha abiurato il cristianesimo e abbandonato l'eser-

14. T. Tasso, *Dialoghi...*, op. cit., vol. I, p. 541.

cito facendosi difensore « di quell'usanza rea ») che nel canto VII si rivolge in tono « minaccioso e crudo » a Tancredi :

O tu, che (siasi tua fortuna o voglia)  
 al paese fatal d'Armida arrive,  
 pensi indarno al fuggir ; or l'arme spoglia  
 e porgi a i lacci suoi le man cattive,  
 ed entra pur ne la guardata soglia  
 con queste leggi ch'ella altrui prescrive :  
 né più sperar di riveder il cielo  
 per volger d'anni o per cangiar di pelo,  
 se non giuri d'andar con gli altrui sui  
 contra ciascun che da Giesù s'appella. (VII 31-32)

Ancora una volta, l'azione del caso è correlata al rischio della perdita del vero Dio. E tale fragile inconsistenza della fortuna è tanto più emblematica allorché all'instabilità dei sensi dell'empio traditore Rambaldo si contrappone la convinzione fermissima e intransigente del « pio » Tancredi, « per Cristo sempre [...] campione » (VII 34). Nella *Liberata* la fortuna<sup>15</sup> perde le squisitezze rinascimentali fondate sulla divinazione degli astri per assestarsi su un piano catechetico e più latamente devozionale, restando subordinata al ruolo che le verrà di volta in volta assegnato nella scala dell'ordine teosofico. Rispettoso delle dottrine cattoliche, Guastavini osserva che di « cagioni » come « la fortuna [...] sono pieni i libri de' filosofi e variamente se ne disputa. [...] Ma noi cristiani, [...] essendoci notissimo quale sia il vero Dio, abbiamo quelle cose come veramente sono, per favole e vanità ». Nondimeno aggiunge, poco dopo, una precisazione intesa a procurare al lettore il piacere intellettuale dell'assioma metaforico : « Ma in certo modo il titolo antico alla fortuna assegniamo [...], in quanto ella si fa ministra di Dio in alcune cose particolari e contingenti che ci occorrono oltre il proponimento nostro »<sup>16</sup>. Il poema tassiano è in effetti il luogo di verifica delle dispute religiose o etiche che attraversano l'epoca della Controriforma, ma è anche un teatro scenico sul quale i personaggi tradizionali vengono a cimentarsi con le esigenze di un'età affatto diversa da quella in cui furono originariamente elaborati. In piena stagione tridentina, la *Liberata*, avvalendosi di una sinergia di etica e teologia<sup>17</sup>, mette al bando la fascinazione astrologica dell'uomo « fortunato » (e perciò felice) per riasserire con forza epidittica l'infelicità necessaria all'ascesi edificante, la disgrazia estenuante sublimata nel contesto della sofferenza. Solo la

15. S. Zatti, *L'uniforme...*, op. cit., p. 108-114.

16. G. Guastavini, *Discorsi...*, op. cit., p. 175.

17. Erminia Ardissino, *L'aspra tragedia. Poema e sacro in Torquato Tasso*, Firenze, Leo S. Olschki, 1996.

provvidenza, come dimostra la figura eroica di Goffredo, può consacrarsi al vero dei fatti e enunciare una costante valida per tutto l'itinerario della vita umana, resa più sostanziale dal connubio di poesia e fede. Lungi dall'essere dogmatico, mentre affida al caso il ruolo di giudice, Goffredo è convinto di fare una scelta di imparzialità, all'insegna dell'accettazione del destino, anche quando si mostri iniquo e disonorevole, come dimostrerà di lì a poco il diverbio tra Rambaldo (« illegittimo servo ») e Eustazio.

Non è questa l'unica volta in cui Goffredo ricorre al caso per mediare azioni e reazioni dei suoi sodali. Una scena analoga, ma di diverso significato, si ritrova nel canto VII, quando il duce estrae a sorte il cavaliere che in vece sua si misurerà in duello con Argante : « Pongasi poi tutti i nomi in un vaso, / come è l'usanza, e sia giudice il *caso* ; / anzi giudice Dio, de le cui voglie / ministra e serva è la fortuna e 'l fato » (VII 69-70). Il passo è contestualmente importante e va analizzato con le dovute cautele esegetiche. Situato in ripresa di ottava, in clausola di primo emistichio, il distinguo « anzi giudice Dio » ribadisce un dogma dell'ortodossia cattolica, sottraendo alla fortuna ogni capricciosa aleatorietà e riconducendola « ministra e serva » alla suprema unità della legge divina. Qui la precisazione era necessaria, poiché non si tratta più di individuare un gruppo di armati da dare in scorta a una donzella, bensì un campione delle milizie cristiane. Lo sviluppo narrativo del passo conferma il determinismo della scelta, nella quale traluce l'ingegnosa oscurità della mente divina. Il prescelto dalla sorte — ovvero da Dio stesso — è il vecchio conte di Tolosa, Raimondo, il quale si era poco prima spontaneamente offerto come avversario di Argante, ma la cui generosa offerta era stata tuttavia respinta dal capitano Goffredo, avendo Raimondo conseguito ormai una veneranda età. Eppure, malgrado la matura senilità, Dio lo ha eletto suo emissario, come appare evidente dall'idea poco oltre specificata, per la quale la provvidenza è in questo frangente identificata con la sorte, in una specie di tenzone in cui il caso assume talora la maschera metaforica del destino o dell'enigma esistenziale. Nulla dovrà temere infatti il prode Raimondo, giacché impugnerà le armi e vestirà i paramenti conservati nell'arsenale celeste :

L'angelo, che fu già custode eletto  
 da l'alta Providenza al buon Raimondo  
 insin dal primo dì che pargoletto  
 se 'n venne a farsi peregrin del mondo,  
 or che di novo il Re del Ciel gli ha detto  
 che prenda in sé de la difesa il pondo,  
 ne l'alta rocca ascende, ove de l'oste  
 divina tutte son l'arme riposte.  
 [...]

Si vedea fiammeggiar fra gli altri arnesi  
 scudo di lucidissimo diamante,  
 grande che può coprìr genti e paesi  
 quanti ve n'ha fra il Caucaso e l'Atlante ;  
 e sogliono da questo esser difesi  
 principi giusti e città caste e sante.  
 Questo l'angelo prende, e vien con esso  
 occultamente al suo Raimondo appresso. (VII 79, 81)

Malgrado il dato descrittivo prevalga talvolta sul dato allegorico, come appunto nel passo citato, non si può non notare che nella cosmologia tassiana l'angelo custode si fa interprete e esecutore della provvidenza divina. Già due anni prima della stampa a Napoli dei *Discorsi del poema eroico*, Giulio Guastavini commentava in maniera puntuale l'ingegnosa formulazione, senza trascurare di alludere implicitamente ai postulati tridentini: « Sentenza commune de' sacri teologi e volgata fra tutti i cristiani, che fin dal primo giorno che nasciamo in questa vita mortale ci è dato dal sommo Iddio un angelo per custodia, il quale standoci sempre appresso sempre ci consiglia il bene, e dal male il più che può è solito allontanarci »<sup>18</sup>. La tutela dell'angelo è assicurata anche a Goffredo, secondo cui il comportamento gestuale deve conformarsi a una magnanimità eroica, imperturbabile nella sua signorile noncuranza di sofferenze e dolori. L'eccellenza del cavaliere è espressa simbolicamente nel canto XI quando, gravemente ferito a una gamba, Goffredo è risanato grazie all'intervento dell'angelo custode, che nascostamente mescola alla panacea procurata dal medico Eròtino una miracolosa erba recata da remote regioni. L'intervento soprannaturale ha un carattere provvidenziale: alla fine del XVI secolo il trauma del protestantesimo rendeva impossibile subire la fascinazione del caso, e quando gli uomini si mostravano incapaci o insufficienti a prevenire l'imprevisto, allora sopperiva la supervisione divina, resa anch'essa più vigile dall'emergere e dal diffondersi delle correnti eretiche. L'atteggiamento titanico di superiore distacco dipende non solo dall'esclusività della fede, ma dalla cieca fiducia nella provvidenza, interprete puntigliosa di un disegno storico totalizzante e universale. Se ne ha riprova in accezione epidittica quando il defunto Ugone, fratello di Filippo I re di Francia, appare in sogno a Goffredo nel canto XIV, quasi a rassicurarlo della benevola attenzione che la provvidenza dimostra nei suoi riguardi (« l'alta Providenza elesse/te de l'impresa sommo capitano » 13), così da legittimarne per via onirica — la via preferita da Dio per palesare ai fedeli la sua volontà — le aspirazioni di gloria. Rispetto al linguaggio comune, d'altronde, la metafora tassiana sottintende un

<sup>18</sup>. G. Guastavini, *Discorsi...*, *op. cit.*, p. 151.

surplus di senso profondo, o criptico, che obbliga il lettore a un atto ermeneutico, in un faticoso trasferimento dall'estetico all'utile in virtù di un processo associativo che lascia lievitare la materia verbale fino a farle assumere un'iperbolica vitalità. Lo ammette Tasso medesimo nella *Apologia della « Liberata »*, dove afferma sentenzioso: « tutte le cose le quali nel mio poema son governate da la provvidenza di Dio, sono degne di meraviglia », giacché « niun si meraviglia di quelli effetti ch'egli non crede veri, o possibili almeno ».

Nella *Liberata* il caso trova il suo riflesso letterario nella figura di Rinaldo, ben altrimenti disposto agli stimoli eccitatori di Armida<sup>19</sup>. Il paladino carolingio al quale Tasso aveva dedicato il suo giovanile esordio cavalleresco del 1562 è qui chiamato a svolgere, al di là dell'evidente motivo encomiastico in qualità di avo degli Este, una funzione contrastiva rispetto all'irremovibile coerenza di Goffredo<sup>20</sup>. Certo il *Rinaldo* era propenso a sollecitare i lettori cortigiani cui era destinato con immagini di vivacità romanzesca direttamente assimilabili al codice cavalleresco, dove il caso costituiva il canone principale dell'avventura cui il paladino si disponeva: « A caso venne al bon Rinaldo detto/ch'a la ventura già di quel destriero »<sup>21</sup> (II 14). È proprio il caso, infatti, incontrollabile latore di disordini morali e esistenziali, a far sì che nel canto XIV Rinaldo ceda alle lusinghe di Armida: essendo lei « cauta cacciatrice » che « aspetta/Rinaldo al varco » (XIV 57), il progenitore estense ne risulta per conseguenza l'incauta preda. Nel gioco letterario della *pruderie* tridentina l'eccitazione di Rinaldo per la bella maga nemica della cristianità assume tutto il maleficio del sortilegio<sup>22</sup>, il quale concorre alla caducità di un destino beffardo, sottratto alla tutela della provvidenza. L'iscrizione che Rinaldo trova affissa alla colonna di bianco marmo cui è ancorato il piccolo battello che lo tragherà nel giardino dei piaceri di Armida<sup>23</sup>, rappresenta da questo punto di vista una evidente dichiarazione di astuzia ludica, che furtivamente nasconde il traviamiento, manipolando le dinamiche inesauribili della casualità:

19. Raffaele Ruggiero, « Fra errore di fortuna e arte del vero. Rinaldo e Armida nel sistema letterario della *Liberata* », *Schede Umanistiche*, XVII, 1, 2003, p. 47-97, anche per la fortuna della vicenda amorosa nel melodramma europeo.

20. G. Scianatico, *L'arme...*, op. cit., p. 151-192; S. Zatti, *L'uniforme...*, op. cit., p. 130-136.

21. Torquato Tasso, *Rinaldo*, in *Opere*, éd. par B.T. Sozzi, Torino, UTET, 1974, vol. II, p. 47.

22. G. Güntert, *L'epos...*, op. cit., p. 169-199.

23. Per la dimensione letteraria del giardino, Monika Fekete, « Il duca, la maga e il poeta. Giardino reale e giardino letterario nella *Gerusalemme liberata* », *Studi Tassiani*, LI, 2003, p. 75-87; Piera Ciucci, « Su alcuni aspetti dell'esemplarità dantesca nella *Gerusalemme liberata* », *Studi Tassiani*, XLIX-L, 2001-2002, p. 159-175, in particolare per la presenza dell'elemento magico-demoniaco in alcuni luoghi simbolici del poema tassiano. Sui rapporti tra desiderio e paesaggio vd. S. Zatti, *L'uniforme...*, op. cit., p. 145-163.

« O chiunque tu sia, che voglia o *caso*  
 peregrinando adduce a queste sponde,  
 meraviglie maggior l'orto o l'ocaso  
 non ha di ciò che l'isoletta asconde.  
 Passa, se vuoi vederla. » È persuaso  
 tosto l'incauto a girne oltra quell'onde ;  
 e perché mal capace era la barca,  
 gli scudieri abbandona ed ei sol varca. (XIV 58)

Qui non c'è alcuna predestinazione (« chiunque tu sia ») e dunque non c'è nessun intervento della provvidenza. C'è però la complicità del libero arbitrio (« se vuoi vederla »), che talora trama assieme al caso a vantaggio della rita sorte. Il peccato, inteso come sviamento dalla retta via<sup>24</sup>, è un fatto individuale e solitario, che si compie nell'istante in cui si abbandona il consorzio sociale della collettività.

Nel complesso sistema simbolico della *Liberata* l'esercito è considerato infatti come un individuo sociale, giacché « significa — dichiara lo stesso Tasso nell'*Allegoria del poema* — l'uomo civile, il quale composto d'anima e di corpo ; e d'anima non semplice, ma distinta in molte e varie potenze ». La separazione di Rinaldo dagli scudieri che lo accompagnano equivale alla sua separazione dal bene provvidenziale elargito all'intera comunità : significa insomma separarsi dalla provvidenza per tentare i rischi del caso, privilegio aristocratico di una casta di cavalieri che identifica la superiorità intellettuale con la capacità di rimediare agli errori volutamente commessi. Del resto, Rinaldo è il personaggio che impersona nel poema la crisi psicologica più controversa e angosciata, le cui azioni, essenziali al livello dei fatti narrati, si dibattono tra la prospettiva morale della provvidenza e l'attrazione fatale per il caso, autentico motore della *quête*. « Rinaldo — commenta ancora Guastavini — è finto dal poeta in ogni luogo d'animo eccelso, e che ogni cosa riferiva all'onore »<sup>25</sup>. Solo nella sequenza finale del poema, quando Rinaldo impedisce ad Armida di suicidarsi (« già compostasi in atto atroce e fero,/già tinta in viso di pallor di morte », XX 127), il caso viene finalmente a coincidere con la provvidenza divina (« Piacquele assai che 'n quelle valli ombrose/l'orme sue erranti il *caso* abbia condutte », XX 123), che ha voluto a tutti i costi salvare la vita di Armida (divenuta, da perfida, « meschina » e « misera »), la quale, riconoscente per il gesto dell'amato, abiura senza incertezze il paganesimo e abbraccia la fede cristiana. E benché lo sfondo dell'episodio sia malinconico e patetico, contemplando Armida lo scenario del progettato suicidio (« dolce or saria con morte uscir de' pianti », XX 132), la presenza di

24. Francesco Erspamer, « Liberating the *Liberata*. Forests and Madness », *Rinascimento*, XLIII, 2003, p. 131-157.

25. G. Guastavini, *Discorsi...*, *op. cit.*, p. 110.

Rinaldo, mosso dal provvedere divino, introduce sin dal suo primo circospetto apparire una predisposizione al rasserenamento, in aperta consonanza con le immagini di vittoria che seguono.

A differenza di Tancredi, Rinaldo mantiene intatto il senso della collettività. Preso nel complesso dei suoi comportamenti, egli non serve ad altro che ad applicare il principio della provvidenza (« secreto proveder »), in specie nel canto XIX, dove, dopo aver fatto strage di pagani, abbatte le porte del tempio (« Lavò co 'l sangue suo l'empio pagano/quel tempio che già fatto avea profano », XIX 38). « Per far nascere maggior meraviglia intorno alla persona di Rinaldo », dichiara il sentenzioso Guastavini, « non ha vittoria il campo cristiano che per mezo di Rinaldo non s'acquisti »<sup>26</sup>. Nel quadro ideale della storia eterna il *pathos* esplicitato da Rinaldo è finalizzato all'esercizio barocco del concettismo, sino alla sopravvalutazione speculativa dei luoghi e dei temi: ma il ritorno alla *argumentorum inventio* ripercorre con pronta memoria la topica virgiliana, dominante nel personaggio di Rinaldo, perfettamente integrato nell'ideale pedagogico del ravvedimento. La razionale severità di Goffredo, per quanto applicata con coerenza, non riesce a mettere ordine nella casualità degli accomodamenti cui viceversa Rinaldo si predispone, né a fronteggiare l'estrema dilatazione semantica dell'*ethos*, divenuto occasione moralistica o patetica. Avendo valore di attributo provvidenziale, la riammissione di Rinaldo nei ranghi dell'esercito viene a costituire un evento simbolico, che l'esegesi di Guastavini rapporta alla precettistica morale contenuta nella *Liberata*. A suo parere, Tasso

allontana Rinaldo dall'essercito per aver occasione di aggrandire il poema et introdur la principal meraviglia di esso, cioè ordir le cose in maniera, che essendo senza quel cavaliere disperata la vittoria, sia necessario il richiamarlo: et il suo valore si conosca tale e tanto, ed egli così amato e favorito da Dio, ch'abbia a dar compimento all'impresa [...]. Qui si conosce il luogo che nell'essercito tenea Rinaldo, cioè d'essecutore e di ministro, come è la mano all'uomo, dove che Goffredo era maestro, e come capo e mano nello stesso uomo.<sup>27</sup>

Il processo di regolamentazione del linguaggio letterario prescinde così dal rigore della sua astrattezza per concentrarsi piuttosto sulle energiche personalità dei protagonisti. La prudenza esemplare di Goffredo facilita il successo personale del condottiero, purché la modestia riesca a contenerne la vanità. La stessa concezione filosofica della fortuna viene messa in discussione alla fine del poema, nella battaglia decisiva del canto XX. Qui ciò che appare *caso* ai pagani è

26. *Ibid.*, p. 189.

27. *Ibid.*, p. 114-115.

in realtà un preciso effetto della provvidenza divina. La teoresi rinascimentale, densa di tensioni neoplatoniche e sperimentazioni divinatorie, viene in larga parte smentita dagli assiomi tridentini, rigorosi nel ribadire l'esclusiva pertinenza della volontà divina nei *cas*i umani. E Goffredo è lo strumento del quale Tasso si serve per sovvertire profondamente tale configurazione. I canoni della retorica umanistica, basata sul principio dell'emulazione, restano ben saldi: ma la connotazione speciale che Goffredo conosce è la sola risorsa ideologica di cui l'inquieto autore dispone, ossia una forza produttiva corrispondente alla normatività implicita nel poema. L'empirismo di Goffredo affaccia una concezione della vita nella quale il postulato dell'originalità è di segno negativo, e nulla si ammette che non sia espressione emanata dalla mente divina, all'interno di un contesto in cui la provvidenza opera nelle maniere più scontate. E a constatare quanto profonda sia la frattura tra il sentire cristiano e il percepire pagano è proprio il nemico più implacabile, il condottiero arabo Solimano. Il preludio alla battaglia campale e decisiva denuncia una forte concentrazione di elementi simbolici, resi evidenti dal diagramma impietoso delle antitesi. Prima di immergersi anch'egli nel bagno di sangue provocato dallo scontro degli eserciti contendenti, Solimano (« il fer Soldano », XX 73) sale su un balcone in cima alla torre, dal quale assiste, come spettatore in un teatro, l'aspra tragedia dello stato umano: e si sofferma ad ammirare i feroci orrori della morte, imperscrutabili effetti dei giochi del caso e della sorte. Figlio dell'istinto, ignaro delle testimonianze elette, il pagano confida ancora nell'aleatorietà delle fortune individuali, restando attonito e stupefatto di fronte a quelle imprese guerresche delle quali non può conoscere l'arcano disegno né intuire la strumentale necessità. E neppure può immaginare che è proprio il « proveder divino » a sollecitare in lui la « furiosa mente », affinché si compia il suo destino di sconfitta e di morte, « perché quel giorno sian del palestino/imperio le reliquie in tutto spente » (XX 75). Alla superiore certezza di Goffredo si oppone così la casualità inquieta di Solimano: la prima conduce alla vittoria e alla salvezza eterna, la seconda alla perdizione e al terrore della morte. Così vince Goffredo: rassegnandosi con totale coerenza alla provvidenza. Il caso di fortuna, festa raffinata e ornamentale del Rinascimento, non riesce più a secolarizzare le origini sacre dei misteri del destino. Alla fine del Cinquecento, il caso ha perduto la sua reciprocità con la fortuna, la quale a sua volta è divenuta « serva » della provvidenza.

Francesco Sberlati, Università di Bologna