

Francesco Bruni

Dante, la Giustizia, le donne

1.

Alcuni anni fa in una nota rivista di cultura generale è apparsa la scheda recensiva di una breve introduzione inglese a Dante, nella quale si legge:

Le parti migliori del volumetto sono quelle in cui la complessità del pensiero dantesco è illustrata attraverso esempi significativi. Il libro si apre con due casi difficili, Ulisse e Brunetto Latini, due esemplificazioni perfette delle sfide che si pongono ai lettori delle opere di Dante. Entrambi sono all'*Inferno* ma le ragioni precise per cui si trovano in quei gironi non sono mai svelate compiutamente dal poeta; e nello stesso tempo entrambi esprimono qualità che appaiono lodevoli. Hainsworth e Robey si servono di questi personaggi per indicare l'apertura del testo di Dante. Agli autori si deve un elogio per avere evitato che la brevità del libro li inducesse a sovrainterpretare o a scartare arbitrariamente ciò che il testo di Dante lascia al giudizio e alla sensibilità dei lettori¹.

In verità sarebbe lecito attendersi il rispetto dovuto alla repubblica dei lettori e dunque la doverosa responsabilità critica di proporre una spiegazione ragionata, o più spiegazioni possibili da parte di chi si propone di offrire un orientamento di base. Non intendo tuttavia approfondire questo spunto ma solo indicare una posizione agnostica poco conforme a quel lavoro critico che per sua natura riflette, discute, propone (cosa ben diversa dall'emissione di sentenze inappellabili).

¹ H. Webb, «Times Literary Supplement», 27 marzo 2015, p. 31, a proposito di P. Hainsworth, D. Robey, *Dante. A very Short Introduction*, Oxford 2015.

Proprio l'inesauribile polisemia dell'arte invita a individuare domande che siano fedeli al mondo e all'epoca dell'opera d'arte e insieme risentano consapevolmente dell'influsso del tempo, successivo e diverso, di chi pone quelle domande: ciò giustifica la continuazione degli studi su scrittori come Dante (o, proverbialmente, Shakespeare) sui quali si accumula un'attività di ricerca plurisecolare.

Nel corso dell'Ottocento (e oltre), quando le conoscenze della cultura e della filosofia medievale erano piuttosto limitate, si diffuse presso alcuni dantisti il criterio di *spiegare Dante con Dante*, vale a dire di guadagnare una migliore comprensione della *Commedia* mettendo a frutto ciò che, in misura più comprensibile, si poteva ricavare dalle altre opere del poeta². Solo in processo di tempo si è accertato quanto sia stata mossa la carriera intellettuale di Dante, e quanto sia delicato discernere i fili di continuità e discontinuità (o sviluppo e superamento) da un'opera all'altra. È conoscenza comune che l'esperienza culturale e personale porta Dante a continui sviluppi, anche se rimane tutt'altro che pacifica l'individuazione di contenuti e confini da un'opera all'altra. La creatività di Dante, poi, prevede un'attività di auto- e re-interpretazione, a partire dalle prose che commentano le liriche raccolte nella *Vita nuova* fino all'auto-*accessus* dell'epistola a Cangrande.

Una chiave critica (non l'unica, ovviamente) che consente di superare la rinuncia all'interpretazione è fornita, a mio avviso, da uno studio di Charles S. Singleton, *Le visuali retrospettive*, presentato al convegno fiorentino per il settimo centenario della nascita di Dante³. Secondo lo studioso, per raggiungere una comprensione d'insieme del poema è necessaria una riflessione all'indietro, dopo che si sia completata la lettura dell'opera: quasi un ripercorrere in senso inverso la lettura lineare dal I dell'*Inferno* al XXXIII del *Paradiso*. Solo lungo la lettura, infatti, si illumina compiutamente, grazie all'intreccio di luoghi testuali lontani fra loro, la costruzione complessiva; solo alla fine è

² Non mancano precedenti più antichi, anche se di segno diverso: la svalutazione del volgare di Firenze che si ricava dal *De vulgari eloquentia* e la fiorentinità linguistica del poema fornirono un argomento ai critici fiorentini del Rinascimento, sostenitori della falsa attribuzione a Dante del *De vulgari eloquentia*.

³ *The Vistas in Retrospect*, in *Atti del Congresso internazionale di studi danteschi. Firenze-Vergara-Ravenna, 20-27 aprile 1965*, 2 voll., Firenze 1965-1966, I, pp. 279-304, poi in Ch.S. Singleton, *La poesia della 'Divina Commedia'*, trad. it. di G. Prampolini, Bologna 1978, pp. 463-494, da cui cito. Di altra impostazione è un saggio di Z. Barański che, per quanto faccia parola di retrospettione, è giocato su un'alternanza di anticipazione e retrospettione, che è diversa per orientamento e contenuti (*Funzioni strutturali della retrospettione nella "Commedia": l'esempio del canto XXVII del "Purgatorio"* [1986], in Id., *"Sole nuovo, luce nuova"*. *Saggi sul rinnovamento culturale in Dante*, Torino 1996, pp. 221-253).

possibile guadagnare l'intelligenza complessiva del poema. Nella sua relazione Singleton interpreta con profondità le due svolte narrative dall'*Inferno* al *Purgatorio* e dal *Purgatorio* al *Paradiso*. Non rimane che rinviare alle sue pagine, mentre si può tornare sul principio metodologico secondo il quale un'opera (ogni opera letteraria) s'intende dopo averla letta fino alla fine, e ripercorrendola a ritroso: procedimento necessario per cogliere «la linea dell'azione»⁴, perché solo «dalla conclusione, dal riconosciuto compimento cioè, l'occhio della mente può volgersi indietro a guardare il tutto (che non esiste più se non nella memoria) e comprenderlo come tale»⁵. Il poema è come una lunghissima frase, che non si capisce finché non se ne sia completata l'enunciazione. Si chiede Singleton: «Ma sarà possibile applicare questo paradigma in miniatura della frase all'intero poema e, come avviene con la frase, pensare di comprendere il poema nella sua totalità *dalla fine?*» (p. 472; corsivo dell'A.). La risposta è positiva, anche se non si può certo pensare a un'improvvisa illuminazione mentale del lettore. Per insistere sul punto, Singleton cita i versi nei quali il movimento di una freccia è analizzato all'indietro, dal suo conficcarsi nel bersaglio al meccanismo della balestra, che ha impresso la spinta:

Beatrice in suso, e io in lei guardava;
 e forse in tanto in quanto un quadrel posa
 e vola e da la noce si dischiava,
 giunto mi vidi...
 (*Par. II, 22-25*)⁶.

Se Dante ha percorso in senso contrario il movimento continuo della freccia, dalla balestra al volo al bersaglio, ciò non è stato per esibire il virtuosismo fine a sé stesso della figura retorica dell'*hysteron proteron* ma perché l'azione è considerata dal punto di vista del suo fine, è teleologica: conta l'esito in funzione del quale si producono il lancio del *quadrello* e il suo tragitto nell'aria⁷.

La doppia operazione del leggere e del ripercorrere all'indietro il poema è necessaria perché il poema sviluppa una ricchezza di significati che si rivelano per gradi, attraverso disvelamenti progressivi che connettono luoghi del poema lontani fra loro. In altre parole, la polifonia della *Commedia*, lungi dal

⁴ Singleton, 1978, p. 46.

⁵ *Ivi*, p. 472.

⁶ Cito dall'edizione della *Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano, 1966-1967, 4 voll.

⁷ Singleton 1978, pp. 473-474.

risolversi in una babele di voci di ogni tempo e intonazione, si organizza in un sistema comunicativo che è insieme massimamente compatto e massimamente articolato.

Il lavoro che segue si propone, applicando liberamente le premesse qui riassunte, di verificarle, limitatamente all'argomento particolare annunciato dal titolo.

2.

Le anime che nel cielo di Giove si fanno incontro a Dante risplendono, cantano, e formano una scritta: «Diligite iustitiam [...] qui iudicatis terram» (*Par.* XVIII, 91-93), un monito diretto ai governanti, responsabili della giustizia come virtù morale e politica. È il regno della *divina giustizia* (*Par.* XIX, 29), della *giustizia sempiterna* (v. 58), della *giustizia viva* (v. 68)⁸. *Giusto* è ciò che si conforma alla volontà *divina* (*Par.* XX, 88 e 86), sicché, in vita, le anime del cielo di Giove hanno impersonato questa virtù fondamentale. A Guglielmo II il Buono, re di Sicilia, si assegna l'aggettivo da cui deriva *iustitia*, che peraltro l'accomuna a tutti gli altri principi del cielo di Giove. Dice l'Aquila, mettendo il beato in contrasto, come spesso in Dante, con i re viventi nel tempo del viaggio ultraterreno, Federico III di Sicilia e Carlo II d'Angiò, re di Napoli:

E quel che vedi ne l'arco declivo,
 Guiglielmo fu, cui quella terra plora
 che piagne Carlo e Federigo vivo:
 ora conosce come s'innamora
 lo ciel del *giusto rege*, e al sembiante
 del suo fulgore il fa vedere ancora.
 (*Par.* XX, 61-66)

Nell'Empireo, meta finale di Dante pellegrino, san Bernardo dice a Dante:

Ma vieni omai con li occhi sì com'io
 andrò parlando, e nota i gran patrici
 di questo imperio *giustissimo e pio*.
 (*Par.* XXXIII, 115-117)

⁸ Nel canto di Giustiniano, imperatore giusto, già era apparsa «la viva giustizia che mi spira» (e ancora «la viva giustizia»: *Par.* VI, 88 e 121).

Questa volta il riferimento è alla città celeste, non all'*imperio* terreno; e però questo, con le infinite imperfezioni che differenziano la città terrena dalla celeste, è tenuto a ispirarsi, nei limiti delle capacità umane, alla perfezione dell'aldilà: «La giustizia che si trova sulla terra è emanazione di quella che si trova in cielo», ha scritto Rocco Montano⁹; come osserva incisivamente Tommaseo nel suo commento della *Commedia*: «L'aquila celeste si fa maestra di grammatica civile alle aquile della terra»¹⁰. Nel cielo di Giove Dante è in vari luoghi esplicito sul concetto; per esempio:

O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che *nostra giustizia*
effetto sia del ciel che tu ingemme!
(*Par.* XVIII, 115-117)

Dei due pagani presenti nel Cielo di Giove, Traiano e Rifeo, quest'ultimo, un'oscura comparsa dell'*Eneide*, caduto nell'ultima notte di Troia, è tra i salvati in virtù della rapida menzione virgiliana:

... cadit et Ripheus, *iustissimus unus*
qui fuit in Teucris et *servantissimus aequi*
(*dis aliter visum*)...,
(*Eneide* II, 426-428),

sulla base di due superlativi (il secondo dei quali conferma il primo) e anche della distanza degli dèi pagani da Rifeo che, incuranti della sua virtù, non lo proteggono (*dis aliter visum*): è uno spunto da collegare alla spiegazione dantesca del motivo per cui Rifeo, il quale «tutto suo amor là giù pose a *drittura*» (da accostare a «*servantissimus aequi*») si trova fra i beati (*Par.* XX, 121).

Caro tanto agli dèi pagani quanto alla prospettiva finalistica di Dante, che nella sua teologia della storia sacra e profana considera l'Impero Romano come la miglior premessa per la diffusione del cristianesimo, è Enea. Non per nulla la prima menzione, perifrastica, dell'eroe, lo qualifica con lo stesso

⁹ Cfr. il capitolo dedicato al Cielo di Giove nel suo *Dante filosofo e poeta*, nuova ed. [1985¹], Roma, pp. 443-451 (a p. 445).

¹⁰ *L'Europa di Dante*, breve saggio che segue il commento analitico del canto XIX. Il testo, assente nella prima edizione del 1837, compare nella seconda (1854), che è molto ampliata, e poi nella terza e definitiva del 1865 (cfr. l'edizione moderna curata da V. Marucci, 3 voll., Roma, 2004, III, p. 1894).

aggettivo («Poeta fui, e cantai di quel *giusto* / figliuol d'Anchise che venne di Troia...»; *Inf.* I, 73-74) che l'accompagna nell'*Eneide*: «Rex erat Aeneas nobis, quo *iusior* alter / nec *pietate* fuit nec bello maior et armis» (*Eneide* I, 544-545), dice a Didone Ilioneo, mandato in avanscoperta per capire se i Punici accoglierebbero ospitalmente i naufraghi¹¹. Qui va notata la similitudine che introduce l'incontro di Dante con Cacciaguida, la cui luce, muovendosi lungo la Croce formata dai beati del cielo di Marte, gli si è avvicinata per palesarsi:

Si *pia* l'ombra d'Anchise si porse,
se fede merta nostra maggior musa,
quando in Eliso del figlio s'accorse.
(*Par.* XV, 25-27)

C'è dunque una sovrapposizione parziale che consente di comparare il padre di Enea e l'avo di Dante; e viene a taglio il celebre *Io non Enea...* (cioè, in certo senso, 'io sono Enea' di *Inf.* II, 32).

Il robusto nesso che attraversa il poema in fatto di relazione strettissima tra l'Impero di Roma e la giustizia trova riscontro nelle due terzine nelle quali Giustiniano esprime l'abusiva strumentalizzazione delle insegne universali dell'Impero a fini di parte, compiuta dai Ghibellini non meno che dai Guelfi:

Faccian li Ghibellin, faccian lor arte
sot'altro segno, ché mal segue quello
sempre *chi la giustizia e lui diparte*;
e non l'abbatta esto Carlo novello
coi Guelfi suoi, ma tema de li artigli
ch'a più alto leon trasser lo vello.
(*Par.* VI, 103-108)

3.

Alla famiglia dei Donati appartiene, a quanto pare, Buoso di Vinciguerra Donati, vissuto tra gli ultimi decenni del XII secolo e la prima metà del XIII, zio paterno di Forese Donati. Buoso chiese a un Gianni Schicchi di fingersi Buoso di Vinciguerra e di dettare al notaio volontà testamentarie favorevoli

¹¹ Il discorso di Ilioneo si apre con riferimenti ricchi di risonanza nella ricezione dantesca: «O regina, novam cui condere *Iuppiter* urbem / *iustitiaque* dedit gentis frenare superbas» (I, 522-523).

a lui Simone; cosa che il complice eseguì, non senza ritagliarsi un compenso (*Inf.* XXX, 32 e 42-45). Gianni Schicchi è punito nella bolgia dei falsari; in quella dei ladri, è un Donati il *Cianfa* menzionato a *Inf.* XXV, 43 e un *Buoso* citato a *Inf.* XXV, 140¹². Dunque sono due i membri della famiglia Donati che contribuiscono al quintetto dei ladroni fiorentini, bersaglio della celebre invettiva contro Firenze di *Inf.* XXVI, 1-12.

Quanto al Simone Donati mandante o committente del falso commesso da Gianni Schicchi, tre dei suoi figli sono o saranno destinati a ciascuno dei tre regni dell'aldilà. Nel *Purgatorio* Dante incontra Forese Donati, già suo compagno di vita scioperata a Firenze; a lui chiede notizie della sorella: «Ma dimmi, se tu sai, dov'è Piccarda», e Forese risponde che Piccarda è tra i beati:

La mia sorella, che tra bella e buona
non so qual fosse più, triunfa lieta
ne l'alto Olimpo già di sua corona.
(*Purg.* XXIV, 10 e 13-15).

Dante l'incontrerà infatti nel Cielo della Luna e, poiché non la ravviserà, sarà Piccarda a presentarsi:

I' fui nel mondo vergine sorella;
e se la mente tua ben sé riguarda,
non mi ti celerà l'esser più bella,
ma riconoscerai ch'i' son Piccarda,
che, posta qui con questi altri beati,
beata sono in la spera più tarda.
Li nostri affetti, che solo infiammati
son nel piacer de lo Spirito Santo,
letizian del suo ordine formati.
E questa sorte che par giù cotanto,
però n'è data, perché fuor negletti
li nostri voti, e vòti in alcun canto.
(*Par.* III, 46-57)

¹² La matassa dei due *Buoso* fu sbrogliata da M. Barbi, *A proposito di Buoso Donati ricordato nel canto XXX dell'Inferno* [1916], in Id., *Problemi di critica dantesca*, I, Firenze, 1965 [1934¹], pp. 305-322; tuttavia l'identificazione dei personaggi e le loro relazioni non sono sicure: è anche possibile che Buoso sia il prozio del padre di Corso Donati, che è Simone Donati.

Dalla risposta si sviluppa la nuova domanda del pellegrino – forse Piccarda desidera occupare un luogo più alto in Paradiso? – che, dopo la risposta negativa, le chiede perché il suo voto di suora sia stato *negletto*. Piccarda era stata suora di santa Chiara (ma alla diretta nomina della fondatrice Dante preferisce, come in tanti altri casi, un'ampia perifrasi che definisce, tra l'altro, la spiritualità dei voti), e dice come e perché il suo voto sia rimasto incompiuto:

«Perfetta vita e alto merto inciela
 donna più sù», mi disse, «a la cui norma
 nel vostro mondo giù si veste e vela,
 perché fino al morir si vegghi e dorma
 con quello sposo ch'ogne voto accetta
 che caritate a suo piacer conforma.
 Dal mondo, per seguirla, giovinetta
 fuggi'mi, e nel suo abito mi chiusi
 e promisi la via de la sua setta.
 Uomini poi, a mal più ch'a bene usi,
 fuor mi rapiron de la dolce chiostra:
 Iddio si sa qual poi mia vita fusi.»
 (*Par.* III, 97-105)

Piccarda risponde con discrezione, senza far nomi (solo il generico *Uomini poi, a mal più ch'a bene usi*) e con un cenno alla vita nel mondo dove ha dovuto tornare (*Iddio si sa qual poi mia vita fusi*).

Nomi e fatti, invece, erano stati esposti da Forese Donati a Dante. Il loro incontro si sviluppa su tre argomenti principali: la gratitudine di Forese per la sua *vedovella*, che pregando per lui gli ha abbreviato le pene del Purgatorio (XXIII, 76-111); la nuova condizione di Dante, dopo l'abbandono della vita mondana che era stata comune a lui e all'amico (XXIII, 115-133)¹³; la situazione di Firenze, preda di sedizione e violenze. A questo proposito Forese Donati fa il nome del fratello Corso, il fazioso che aveva portato alla vittoria i Guelfi Neri sui Guelfi Bianchi, determinandone la cacciata (compreso, si sa, l'esilio di Dante). Chiede a Dante Forese:

...«Quando fia ch'io ti riveggia?»
 «Non so», rispuos'io lui, «quant'io mi viva;

¹³ A questo punto s'interpone il dialogo di Dante con Bonagiunta Orbicciani (XXIV, 34-63), secondo una tecnica narrativa a incastro che ha altri esempi nel poema.

ma già non fia il tornar mio tantosto,
 ch'io non sia col voler prima a la riva;
 però che 'l loco u' fui a viver posto,
 di giorno in giorno più di ben si spolpa,
 e a trista ruina par disposto».
 «Or va», diss' el; «che quei che più n'ha colpa,
 vegg' io a coda d'una bestia tratto
 inver' la valle ove mai non si scolpa.
 La bestia ad ogni passo va più ratto,
 crescendo sempre, fin ch'ella il percuote,
 e lascia il corpo vilmente disfatto.
 Non hanno molto a volger quelle ruote»,
 e drizzò li occhi al ciel, «che ti fia chiaro
 ciò che 'l mio dir più dichiarar non puote».
 (*Purg.* XXIV, 75-90)

Era Rossellino della Tosa, nipote per parte di padre di Rosso della Tosa, potente alleato di Corso Donati¹⁴, il marito che Piccarda aveva dovuto sposare, abbandonando la vita del chiostro; e tanto è discreta la risposta di lei, quanto crudo l'infemale paesaggio urbano prospettato da Forese: Corso Donati, già capo indiscusso dei Neri, non aveva saputo evitare il formarsi di un'opposizione al suo potere, maturata all'interno dei Neri, secondo una logica di continua divisione della fazione dominante in due fazioni avverse: in Firenze la rivalità tra Guelfi e Ghibellini era sfociata nella cacciata di questi ultimi; i Guelfi si erano scissi in Bianchi e Neri; cacciati i Bianchi, toccava ora ai Neri dividersi, e Corso Donati soccombeva (1308). Tra gli oppositori che avevano assediato nel quartiere fiorentino di San Piero Scheraggio (chiuso da barricate o *serragli*) Corso e i Neri rimastigli fedeli, c'erano i della Tosa¹⁵, ai quali Corso aveva sacrificato la vocazione di Piccarda: non sempre, si sa, un matrimonio politico riesce a prevenire i conflitti.

¹⁴ Giovanni Villani menziona Rossellino e lo zio Rosso tra coloro che furono confinati dal governo comunale (insieme con alcuni esponenti di parte Bianca) in seguito al consiglio che Corso Donati e i suoi *consorti* avevano tenuto nella chiesa di Santa Trinita, deliberando di inviare un'ambasceria a Bonifazio VIII con la richiesta di introdurre in città «alcuno signore di Francia» e di abbattere il governo dei Bianchi. Il confino fu inutile e, come è noto, papa Bonifacio mandò a Firenze Carlo di Valois (*Nuova Cronica*, ed. G. Porta, 3 voll., Parma 1990-1991, II, libro IX, capitoli XLII-XLIII, pp. 69-72).

¹⁵ Ivi, II, XCVI, p. 187. Dei della Tosa è la Cianghella biasimata in *Par.* XV, 128.

È interessante confrontare la profezia di Forese con il resoconto di Villani. Corso e i suoi cedono all'impeto avversario e fuggono a cavallo da Firenze:

Messer Corso tutto solo andandosene, fue giunto e preso sopra a Rovezzano da certi Catalani a cavallo, e menandolne preso a Firenze, [...] messer Corso per paura di venire a le mani de' suoi nemici e a essere giustiziato dal popolo, essendo compreso forte di gotte ne le mani e ne' piedi, si lasciò cadere da cavallo. I detti Catalani veggendolo in terra, l'uno di loro gli diede d'una lancia per la gola d'uno colpo mortale, e lasciarollo per morto...¹⁶

Quanto a Forese Donati, la sua cruda profezia è compatibile con il pellegrinaggio in Purgatorio, perché le anime (diversamente da quelle del Paradiso) non si sono purgate interamente dalle scorie della vita terrena¹⁷.

4.

Scrivendo la *Commedia* Dante non ha certo atteso di giungere al VI canto del *Paradiso* per apprendere da Giustiniano l'uso fazioso delle insegne imperiali: il poeta scrive dopo aver avuto la visione, dopo aver raggiunto il punto di vista risultante dall'incontro con Cacciaguida e l'«aversi fatta parte per se stesso» (*Par.* XVII, 69). Anche la lettura retrospettiva suggerita da Singleton aiuta a comprendere l'incontro-scontro tra Dante pellegrino¹⁸ e Farinata. È superata da tempo l'interpretazione romantica (incoraggiata dalla tradizione fiorentina antica, che di Farinata aveva fatto un salvatore della patria cittadina, un nobile difensore di Firenze, presto ascritto al canone degli uomini illustri), che nel Farinata dantesco vedeva un alto esempio di amore per la patria fiorentina.

L'episodio rappresenta al vivo, come meglio non si potrebbe, l'accanimento delle fazioni in lotta fra loro: e l'individuo si risolve nella stirpe, non nella sua responsabilità personale: «Chi fuor li maggior tui?» (*Inf.* X, 42) è la domanda del ghibellino Farinata che accende lo scontro con Dante, di famiglia guelfa:

¹⁶ Ivi, II, XCVI, p. 190.

¹⁷ L'animosità di Forese risulta anche dall'invettiva contro le «sfacciate donne fiorentine» (*Purg.* XXIII, 91-111).

¹⁸ Seguo la distinzione tra Dante pellegrino e Dante poeta che è uno dei fondamenti dell'interpretazione di Montano, *Dante filosofo e poeta*, Roma, 2016 [1985³]: si veda la sintesi a pp. 190-196, da cui deriva un criterio interpretativo applicato al poema. Della vasta bibliografia sul canto X dell'*Inferno* ricordo G. Tanturli, *Dante poeta fiorentino (su Inf. X)*, «Studi Danteschi», 65, 2000, pp. 41-72.

non perché scrivendo questo canto Dante non abbia ancora guadagnato la prospettiva universale del Paradiso, ma perché nel 1300 il duello verbale tra lui e Farinata rispecchia il fanatismo politico fiorentino fino al 1300 (e oltre), nel quale si è perduto per alcuni anni lo stesso Dante. L'interpretazione, risultante dai valori distorti che emergono dalla polemica tra Farinata e Dante, trova piena conferma nelle due terzine pronunciate da Giustiniano sull'abuso dell'aquila imperiale da parte dei ghibellini (§ 2), oltre che dei guelfi.

Vittima di una diversa cecità politica dovuta non alla visuale partigiana di «quei ch'un muro e una fossa serra» (*Purg.* VI, 84) ma all'orizzonte imperiale (e quindi universale; di fatto, l'universo politico dantesco coincide con i confini della cristianità) è, tra gli eretici, Federico II, eretico che non ha tenuto il rapporto dovuto con la Chiesa. «Qui con più di mille giaccio», dice Farinata a Dante, «qua dentro è 'l secondo Federico» (*Inf.* X, 118-119).

Manfredi, figlio naturale di Federico II e suo successore fino alla sconfitta di Benevento per opera di Carlo II d'Angiò, si trova nell'Antipurgatorio tra coloro che, morti di morte violenta, si sono pentiti solo all'ultimo momento:

... «Chiunque
 tu se', così andando, volgi 'l viso:
 pon mente se di là mi vedesti unque».
 Io mi volsi ver' lui e guardail fiso:
 biondo era e bello e di gentile aspetto,
 ma l'un de' cigli un colpo avea diviso.
 Quand'io mi fui umilmente disdetto
 d'averlo visto mai, el disse: «Or vedi»;
 e mostrommi una piaga a sommo 'l petto.
 Poi sorridendo disse: «Io son Manfredi,
 nepote di Costanza imperadrice;
 ond' io ti priego che, quando tu riedi,
 vadi a mia bella figlia, genitrice
 de l'onor di Cicilia e d'Aragona,
 e dichì 'l vero a lei, s'altro si dice.
 Poscia ch'io ebbi rotta la persona
 di due punte mortali, io mi rendei,
 piangendo, a quei che volontier perdona.
 Orribil furon li peccati miei;
 ma la bontà infinita ha sí gran braccia,
 che prende ciò che si rivolge a lei...
 (*Purg.* III, 103-123)

La presentazione è la più commovente: un uomo nel pieno dell'età (Manfredi morì a 34 anni) di aspetto nobile (nel senso della nobiltà di stirpe: il personaggio dichiara la sua discendenza da Costanza d'Altavilla), *biondo* come chi ha sangue germanico nelle vene, *bello* (e presumibilmente alto), con i segni delle ferite mortali. Non nomina però il padre Federico II ma la nonna Costanza d'Altavilla, sposa di Enrico VI e madre di Federico II. Raccomanda a Dante di far sapere alla figlia Costanza (che chiama affettuosamente *bella*, come *bello* è stato qualificato anche lui dalla presentazione di Dante) la verità sulla sorte sua nella battaglia e sulla sua sepoltura. Manfredi non può certo essere considerato un portavoce del pensiero diretto di Dante, perché nel poema domina la pluralità delle voci gerarchizzate dall'arte e neppure Cacciaguida, lodatore del buon tempo andato, può considerarsi il veicolo di un significato che, in realtà, si ricava dal poema nel suo insieme. Nel caso di Manfredi la verifica è evidente, perché il personaggio, legato all'orgoglio dinastico, è ovviamente fiero della figlia Costanza, che ha sposato Pietro III d'Aragona. Dal matrimonio sono nati Giacomo II, sovrano d'Aragona, e Federico III, sovrano di Sicilia. Come si sa, il giudizio dantesco sul primo e, ancor più, sul secondo è costantemente negativo (sono accoppiati nel biasimo in *Purg.* VII, 119-120; su Federico III si veda anche *Par.* XIX, 130-135 e XX, 63), mentre essi sono motivo di orgoglio da parte di Manfredi e della loro madre.

È significativo che Manfredi nomini la discendenza da Costanza d'Altavilla e taccia la diretta discendenza dal padre, Federico II: al quale, peraltro, è accomunato da una vita terrena non meno peccaminosa, come confessa lo stesso Manfredi «orribil furon li peccati miei». La differenza, decisiva, del loro diversissimo destino ultraterreno dipende da una conversione avvenuta nel momento prima della morte: per il resto Federico II sconta l'eresia, della quale non si pentì in vita (e non può più pentirsi nell'Inferno), mentre per Manfredi, che è salvo, non si specificano i vizi attribuitigli da Dante; ma certo (analogamente alle colpe di Federico II), aveva peccato di ribellione alla Chiesa e al Papato¹⁹.

¹⁹ Anche se questo lavoro si limita a un aspetto particolare della *Divina Commedia*, e non considera il rapporto tra il poema e le opere precedenti, non posso fare a meno di ricordare un celebre passo del *De vulgari eloquentia* sugli Svevi: «Sed hec fama trinacrie terre, si recte signum ad quod tendit inspiciamus, videtur tantum in obproprium ytalorum principum remansisse, qui non *heroico* more sed *plebeio* secuntur superbiam. Siquidem *illustres heroes, Fredericus Cesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem* sue forme pudentes, donec fortuna permisit *humana secuti sunt*, brutalia dedignant. Propter quod *corde nobiles* atque *gratiarum dotati* inherere tantorum principum maiestati conati sunt, ita ut eorum tempore quicquid excellentes animi Latinorum enitebantur primitus in tantorum coronatorum aula prodibat; et quia regale solium erat Sicilia,

5.

Riandando al canto III del *Paradiso* Piccarda, terminato il racconto di sé, prosegue elogiando un'altra donna, costretta anch'essa a rinunciare ai voti:

E quest'altro splendor che ti si mostra
 da la mia destra parte e che s'accende
 di tutto il lume de la spera nostra,
 ciò ch'io dico di me, di sé intende:
 sorella fu, e così le fu tolta
 di capo l'ombra de le sacre bende.
 Ma poi che pur al mondo fu rivolta
 contra suo grado e contra buona usanza,
 non fu dal vel del cor già mai disciolta.
 Quest'è la luce de la gran Costanza,
 che del secondo vento di Soave
 generò il terzo e l'ultima possanza.
 (*Par.* III, 109-120)

Qui si ha la celebrazione di Costanza d'Altavilla, dalla quale discende Federico II, e da questo Manfredi: Costanza non è andata contro la Chiesa, anzi ha generato Federico II, dal quale l'Impero avrebbe potuto essere istaurato secondo quella giustizia alla quale è venuto meno. Si tratti delle fazioni di Firenze o delle sorti dell'Impero Dante, non potendo lodare gli esponenti della linea maschile come Corso Donati (diverso è il caso di Forese) o Federico II con Manfredi, salva in cielo Piccarda Donati²⁰ e Costanza d'Altavilla, in tal

factum est ut quicquid nostri predecessores vulgariter protulerunt, sicilianum vocetur: quod quidem retinemus et nos, nec posterius nostri permutare valebunt» (I, XII 2-3): nella *Commedia* il rovesciamento della prospettiva di giudizio morale e politico, connesso alla valutazione della lirica siciliana, non potrebbe essere più evidente. Osservo incidentalmente che il *De vulgari eloquentia* valuta la letteratura *iuxta propria principia*; è evidente però che questo passo fonda il valore della lirica fiorita alla corte sveva su una base che è anche morale e politica. Rimando alle due recenti edizioni, ampiamente commentate, a cura di M. Tavoni, in Dante, *Opere*, ed. dir. da M. Santagata, I, Milano 2011; e di E. Fenzi, Roma, 2012.

²⁰ Nel suo commento al XXIV del *Purgatorio* Benvenuto da Imola osserva: «Et sic vide quod Dantes tribus fratribus dat tria regna, scilicet, Picardae paradisum, Foresio purgatorium, Accursio infernum, ut patebit paulo infra» (*Comentum super Dantis Comoediam*, ed. G.F. Lacaia, 5 voll., Firenze 1887, IV, p. 69). Vincenzo Borghini, attento e intelligentissimo interprete cinquecentesco di Dante, a parziale rettifica di Benvenuto precisa che Corso Donati non è all'inferno, ma vi è destinato per profezia (*Scritti su Dante*, a cura di G. Chiecchi, Roma-Padova, 2009, p. 181).

modo ribadendo che la Giustizia non colpisce una stirpe ma i membri che la compongono, in omaggio al principio della responsabilità individuale, e cioè del libero arbitrio: la salvezza è attingibile anche da parte di chi vive in un ambiente familiare compattamente dedito al mal fare; né – Piccarda e Costanza stanno lì a dimostrarlo – la responsabilità individuale esige necessariamente il martirio, che può essere affrontato solo dagli eroi della fede. Anche in questo caso, percorrere il poema all'indietro illumina le risposdenze con gli altri due regni (e di rimbalzo sullo stesso *Paradiso*).

Credo che lo stesso criterio valga per gli Ezzelini: nell'*Inferno* fra i tiranni del VII cerchio è punito Ezzelino da Romano: «E quella fronte c'ha 'l pel così nero, / è Azzolino» (XII, 109-110), mentre nel Cielo di Venere si trova sua sorella, Cunizza da Romano, di vita turbolenta e nota per i suoi amori disinvolti, eppure tra i salvati (tra i quali è del resto, ma con più chiara spiegazione, la meretrice biblica Raab, che consentì agli Ebrei la facile conquista di Gerico: *Par. IX*, 115-116). Cunizza ricorda tra l'altro il fratello Ezzelino:

In quella parte de la terra prava
italica che siede tra Rialto
e le fontane di Brenta e di Piava,
si leva un colle, e non surge molt'alto,
là onde scese già una facella
che fece a la contrada un grande assalto.
D'una radice nacqui e io ed ella:
Cunizza fui chiamata, e qui refulgo
perché mi vinse il lume d'esta stella;
ma lietamente a me medesma indulgo
la cagion di mia sorte, e non mi noia;
che parria forse forte al vostro vulgo.
(*Par. IX*, 25-36)

Mentre la ragione della salvezza di Raab tra gli spiriti amanti è chiara, *forte* (per il *vulgo*, e forse non solo per esso) è quella di Cunizza. Dal punto di vista della rappresentazione totale offerta dal poema, il mondo femminile consente di entrare in ambienti e sensibilità nuove e di presentare vicende drammatiche, tra pubblico e privato, con indubbio incremento dei valori poetici. Inoltre, l'elemento femminile riequilibra la bilancia tra i componenti maschili e femminili di una famiglia ed evita una condanna dell'intero lignaggio che metterebbe a rischio la responsabilità individuale. Da questa visione totale risulta contemporaneamente l'incremento dei

valori poetici²¹: davvero Dante è lontanissimo dal Dante personaggio che con Farinata o Geri del Bello aveva mostrato di partecipare agli odi di clan e allo spirito della vendetta.

6.

O poca nostra nobiltà di sangue,
 se gloriar di te la gente fai
 qua giù dove l'affetto nostro langue,
 mirabil cosa non mi sarà mai:
 che là dove appetito non si torce,
 dico nel cielo, io me ne gloriai
 (*Par.* XVI, 1-6)

si legge nel poema dopo che Dante ha appreso da Cacciaguida la nobile discendenza degli Alighieri: un moto di pienezza che esprime il valore della stirpe in Paradiso, dove simili espressioni di orgoglio personale sarebbero bandite se il concetto di nobiltà non dovesse intendersi in senso morale, oltre che genealogico. Si sa che nell'Italia dei Comuni *gentile* e *gentilezza* designano la virtù dell'individuo, che è distinta dalla *degnità d'erede*, anche se è opportuno precisare che la *gentilezza* morale è riconosciuta per lo più a chi possiede anche la *gentilezza* del casato, un principio che si applica, in negativo, ai nobili privi di virtù e quindi di gentilezza.

Entro il contesto qui accennato molto sommariamente Dante offre la visione più profonda, ed è lontanissimo dal pensare che la *gentilezza* sia prerogativa di una *gente* (cioè di una stirpe), per citare la parola che aveva un forte legame con la *gentilezza* come virtù personale²².

La questione della nobiltà è discussa, ancora nel Cielo di Venere, questa volta non attraverso una donna, ma un personaggio maschile: Carlo Martel-

²¹ Di recente una diversa interpretazione è stata proposta da M. Pastore Stocchi, *“Il lume d’esta stella”: lettura di “Paradiso”, IX*, [2011], in Id., *Il lume d’esta stella. Ricerche dantesche*, Roma 2013, pp. 232-255, e da G. Cracco, *Il grande assalto*, Venezia 2016.

²² È utile tener presente ciò che si ricava dalle *Derivationes* di Uguccone da Pisa, di altro tempo e di altro orizzonte intellettuale, che di *gente* e *gentile* danno il significato tradizionale di ‘pagani’ (dunque, i popoli estranei alla religione cristiana e all’ebraica): «Sunt gentiles proprie qui nec circumciduntur ut Iudei, nec baptizantur ut Christiani; unde et gentiles dicuntur quia tales existunt ut sunt geniti, sed Christiani non ita sunt ut fuerunt geniti, quia sunt baptizati. Similiter et Iudei mutantur, quia circumciduntur» (ed. a cura di E. Cecchini *et alii*, 2 voll., Firenze 2004, II, p. 518).

lo, angioino. È una scelta di cui è difficile sopravvalutare l'eccezionalità in un'opera come la *Commedia*, percorsa da una polemica antifrancese insistita e talora estrema, diretta alla monarchia capetingia e agli Angioini che, dalla contea di Provenza, avevano esteso il loro dominio politico, diretto e indiretto, in Italia e in Ungheria; inoltre, nel 1309 la sede pontificia si era trasferita da Roma ad Avignone, sotto l'influenza dei re di Francia. La politica francese, perciò, ostacolava l'azione dell'Impero e l'azione concorde, distinta e correlata insieme, di imperatori e papi (basti pensare alla difficile, precaria incoronazione romana di Enrico VII, ostacolata da Roberto d'Angiò).

Il deciso orientamento antifrancesco di Dante esprime una visione agli antipodi della politica fiorentina, consistente negli stretti legami, anzitutto di natura commerciale, con la Francia. Fitta è la partecipazione dei fiorentini alle fiere transalpine (e basti pensare, una generazione dopo, all'ambientazione francese e borgognona della novella di ser Ciappelletto: che va in Borgogna per curare gli affari di Musciatto Franzesi, «di ricchissimo e gran mercatante in Francia cavalier divenuto» (*Decameron* I, I 7)²³, consigliere di Filippo il Bello: Musciatto Franzesi è stato invitato da Bonifacio VIII ad accompagnare in Italia Carlo di Valois, fratello del re: una discesa che è alla radice del prevalere dei Guelfi Neri di Firenze, con le note conseguenze, fra l'altro, sul destino di Dante. Quanto all'influenza culturale francese, ampi riconoscimenti ammirati, da parte dello stesso Dante, sono consegnati, si sa, al *De vulgari eloquentia*, ma non cambiano il suo giudizio politico.

La stretta alleanza di Firenze con la Francia è un fenomeno di lungo periodo, e va ben oltre il tempo di Dante e del Boccaccio, se è vero che la discesa in Italia di Carlo VIII provocò la caduta dei Medici e la ribellione di Pisa a Firenze (1494; solo 15 anni dopo la città sarà costretta a tornare sotto il dominio fiorentino), e tuttavia il punto di riferimento francese rimase, pur nel continuo mutamento delle condizioni politiche, una costante delle relazioni internazionali di Firenze, almeno fino a Machiavelli e Guicciardini inclusi. Basti pensare che, dopo i primi due capitoli preliminari, il *Principe* di Machiavelli comincia, nel III capitolo, con una lunga analisi degli errori politici commessi da Luigi XII nell'azione da lui condotta per assicurarsi Milano e la Lombardia.

Fuoriesce dai limiti e dal fine di questo lavoro la questione complessiva della Francia nella prospettiva dantesca (sulla quale non mancano studi pregevoli), e solo ricordo che la Firenze antica idealizzata da Cacciaguida è quella nella quale

²³ Giovanni Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1987⁶.

«ancor nulla / era per Francia nel letto diserta» (*Par.* XV, 119-120), con riferimento alle spose che restavano sole nelle lunghe assenze per affari dei mariti²⁴.

Carlo Martello, dunque, che Dante aveva conosciuto in gioventù a Firenze nel 1294, rappresenta l'alternativa moralmente e politicamente virtuosa al malgoverno angioino, con una funzione di riequilibrio paragonabile, almeno in parte, ai personaggi femminili di cui si è detto. Era il primogenito di Carlo II d'Angiò, re di Napoli, e di Maria d'Ungheria che, sorella del re d'Ungheria Ladislao IV, portò in dote agli Angioini la corona di quel paese. Sembrava destinato a succedere al padre²⁵ quando, nel 1292, le contingenze della politica gli assicurarono, vivente ancora Carlo II, il trono d'Ungheria (di cui la madre gli aveva trasmesso i diritti). Premorto Carlo Martello al padre (1295), in Ungheria regnò il figlio di Carlo Martello, Carlo Roberto (morto nel 1342).

Avvenne così che nell'Italia meridionale e in Provenza a Carlo II succedesse il terzogenito, Roberto d'Angiò²⁶, cui toccarono la contea di Provenza e il regno napoletano. Dice dunque Carlo Martello a Dante:

... Il mondo m'ebbe
giù poco tempo; e se più fosse stato,
molto sarà di mal, che non sarebbe.
(*Par.* VIII, 49-51)

Carlo Martello aveva pensato che alla corona d'Ungheria si sarebbero aggiunte nel tempo l'eredità provenzale e il regno meridionale in Italia, ma la morte prematura aveva disposto diversamente, né a Carlo Roberto d'Ungheria erano stati riconosciuti diritti di successione sugli altri domini angioini. La «mala signoria» angioina (v. 73) aveva provocato la rivolta dei Vespri siciliani e la conseguente perdita dell'isola; e subito il discorso passa a Roberto d'Angiò:

²⁴ Su Dante e la Francia cfr. l'importante lavoro di G. Arnaldi, *La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella "Commedia" di Dante*, «La Cultura», 41, 1992, pp. 47-74 e 185-216. Oggi, grazie ai numerosi contributi di J.-P. Boyer, che ha studiato il sistema politico e intellettuale degli Angiò in Provenza, a Napoli, nel resto d'Italia, è possibile guadagnare nuove prospettive di interesse dantesco. Per indicazioni ulteriori, mi permetto di rimandare al mio contributo *Dante, Remigio de' Girolami, il sistema angioino: teologia e politica*, in *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries. I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*, ed. by J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron, Firenze 2020, pp. 263-304.

²⁵ Cfr. R. Manselli, *Carlo Martello d'Angiò, re titolare di Ungheria*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, 1970, I, pp. 841-843 (https://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-martello-d-angio-re-titolare-di-ungheria_%28Enciclopedia-Dantesca%29/).

²⁶ Il secondogenito, Ludovico (1274-1297), aveva rinunciato al trono per farsi francescano (e fu canonizzato da papa Giovanni XXII nel 1317).

E se mio frate questo antivedesse,
 l'avara povertà di Catalogna
 già fuggeria, perché non li offendesse;
 ché veramente proveder bisogna
 per lui, o per altrui, sì ch'a sua barca
 carcata più d'incarco non si pogna.
 La sua natura, che di larga parca
 discese, avria mestier di tal milizia
 che non curasse di mettere in arca.
 (*Par.* VIII, 76-84)

«L'avara povertà di Catalogna» si riferisce alla presenza amministrativa e militare dei Catalani nel regno di Sicilia e in seguito (dopo la data della visione dantesca) anche a Firenze dove, come si è detto, furono alcuni cavalieri catalani a inseguire e uccidere Corso Donati (§ 3). Racconta Villani che Roberto di Calabria, figlio di Carlo II d'Angiò, «venne in Firenze del mese d'aprile del detto anno [1305] con una masnada di ccc cavalieri araonesi e catalani, e molti mugaveri a piè, la quale fu molto bella gente, e avea tra.lloro di valenti e rinomati uomini di guerra»²⁷.

L'opposizione tra Carlo II d'Angiò, largo nello spendere, e suo figlio Roberto, non liberale, che carica i sudditi con la fiscalità, è l'argomento successivo dell'incontro: Dante chiede infatti «com'esser può di dolce seme amaro» (v. 93), con una metafora (*seme*) che, tratta dal mondo vegetale, esprime fortemente l'idea della trasmissione ereditaria come fatto naturale²⁸ (non per nulla poco dopo si parla di *nature* formate dalla Provvidenza divina e di *natura*; vv. 100, 114, 127, 133, 139); il *telos* di cui la creazione dota le nature si esprime con la metafora della freccia, che questa volta segue il percorso dall'arco al bersaglio (diversamente dalla terzina citata da Singleton, dalla quale si sono prese le mosse):

... quantunque quest'arco saetta
 disposto cade a proveduto fine,
 sì come cosa in suo segno diretta
 (*Par.* VIII, 103-105).

²⁷ Villani 1990-1991, cit., IX, LXXXII, II, p. 165; a p. 166 Villani nomina il «maliscalco, messer Dego de la Ratta catalano», personaggio di una novella del *Decameron* (VI, 3).

²⁸ Tra le numerose occorrenze della parola nel poema non poche hanno questa accezione.

Ciò premesso, il discorso prosegue basandosi sull'inizio della *Politica* di Aristotele (alluso come il «maestro vostro», v. 120): per Aristotele la società nasce prima dell'individuo, che dunque è un animale sociale, inconcepibile fuori di una comunità; e la comunità cittadina (Aristotele procede in modo laico e funzionale) si articola nella divisione del lavoro, essendo impossibile che un individuo si provveda da solo di tutto il necessario (che è una critica implicita dell'idea di un individuo autosufficiente). Di conseguenza varie sono le inclinazioni umane («Dunque esser diverse convien di vostri effetti le radici», vv. 122-123: le *radici* sono un anello metaforico, di nuovo dal mondo vegetale, che si collega al *seme*; e si veda *semente* al v. 140, nel contesto che si cita subito dopo): c'è chi nasce Solone, chi Serse, chi Melchisedec, chi Dedalo²⁹.

Se la vita umana si svolgesse sulla falsariga del *seme* e delle *radici*, si svilupperebbe lungo una direzione rigidamente prefissata. Sul mondo della necessità interviene però la volontà divina: la linearità del lignaggio (da *linea*) non è una legge inesorabile, Dio garantisce la libertà e garantisce la diversità nella discendenza familiare, di cui questo lavoro ha già indicato alcuni esempi:

La circular natura, ch'è suggello
 a la cera mortal, fa ben sua arte,
 ma non distingue l'un da l'altro ostello.
 Quinci addivien ch'Esau si diparte
 per seme da Iacòb; e vien Quirino
 da sì vil padre, che si rende a Marte.
 Natura generata il suo cammino
 simil farebbe sempre a' generanti,
 se non vincesse il proveder divino.
 Or quel che t'era dietro t'è davanti:
 ma perché sappi che di te mi giova,
 un corollario voglio che t'ammanti.
 Sempre natura, se fortuna trova
 discorde a sé, com'ogne altra semente
 fuor di sua región, fa mala prova.
 E se 'l mondo là giù ponesse mente
 al fondamento che natura pone,
 seguendo lui, avria buona la gente.

²⁹ Naturalmente i principi aristotelici sono integrati dalla teologia della città di Dio: cfr. Montano 2016, cit. pp. 443-451.

Ma voi torcete a la religione
 tal che fia nato a cignersi la spada,
 e fate re di tal ch'è da sermone;
 onde la traccia vostra è fuor di strada.
 (*Par.* VIII, 127-148).

7.

Conclusivamente, la visuale retrospettiva argomentata da Singleton è un utilissimo criterio interpretativo: tornando all'interpretazione *ad libitum* suggerita dalla scheda recensoria che si è ricordata come punto di partenza per una revisione³⁰, se *l'orazion picciola* di Ulisse ai compagni è un magnifico, affascinante saggio di eloquenza, sarà pure da considerarne la finalità: che sta nel convincere i *compagni* a un'impresa dalla quale nessuno guadagnerà *virtute e canoscenza* (*Inf.* XXVI, 122, 121, 120): in fondo, quale *esperienza* (v. 116) ricavano Ulisse e i suoi da quello che Ulisse chiama un *folle volo* (v. 125)?

Salito al Primo Mobile, Beatrice invita Dante a guardare verso il basso:

Da l'ora ch'io avea guardato prima
 i' vidi mosso me per tutto l'arco
 che fa dal mezzo al fine il primo clima;
 sì ch'io vedea di là da Gade il *varco*
folle di Ulisse...
 (*Par.* XXVII, 79-83).

In bocca a Ulisse il *folle volo* dovrà intendersi, verosimilmente, come un'impresa fallita, mentre il «varco folle di Ulisse» nella prospettiva di Dante si trasforma in un giudizio negativo su un'azione moralmente sbagliata, un rischio gratuito, inutile, peccaminoso³¹.

Salta anche agli occhi un'espressione inconsueta del racconto di Ulisse: «e volta nostra poppa nel mattino, / de' remi facemmo ali al folle volo» (*Inf.*

³⁰ Sull'Ulisse dantesco si dispone di una bibliografia particolarmente ampia; mi limito a rimandare a Montano, 2016, pp. 242-249 (e alla sua interpretazione del canto di Brunetto Latini, pp. 220-225).

³¹ Osserva R. Hollander che una parola ripetuta può compiere il significato della prima occorrenza, e parla a tal proposito di «verbal figuralism» (*Allegory in Dante's "Commedia"*, Princeton (NJ), 1969, p. 105).

XXVI, 124-125), che è un modo strano e direi innaturale: perché invece di dire la direzione della prua verso la meta dell'Occidente, si parla della poppa, che è rivolta verso il distacco dal mondo noto?³² Colpisce che l'espressione, per così dire, normale, si trova nello stesso canto del *Paradiso* in cui occorre il *varco folle*. Dice Beatrice:

Tu, perché non ti facci meraviglia,
 pensa che 'n terra non è chi governi;
 onde sì svia l'umana famiglia.
 Ma prima che gennaio tutto si sverni
 per la centesma ch'è là giù negletta,
 raggeran sì questi cerchi superni,
 che la fortuna che tanto s'aspetta,
le poppe volgerà u' son le prore,
 sì che la classe correrà *diretta;*
 e vero frutto verrà dopo 'l fiore.
 (*Par.* XXVII, 139-148).

Beatrice profetizza il raddrizzamento della *classe* nella giusta direzione, al contrario della direzione, gratuita e sbagliata, di Ulisse. Ma l'accostamento è forse azzardato, e comunque bisognoso di essere approfondito.

³² Quando il *turbo* inabissa la nave, che affonda a partire dalla prua, di nuovo è nominata prima la poppa del *legno* di Ulisse, poi la *prora*: «Tre volte il fe' girar con tutte l'acque; / a la quarta levar la poppa in suso / e la prora ire in giù, com'altrui piacque, / infin che 'l mar fu sovra noi richiuso» (*Inf.* XXVI, 139-142).

ISBN: 979-12-80581-14-3



9 791280 581143