

Università degli Studi di Milano

Facoltà di Lettere e Filosofia



Scuola di dottorato in *Humanæ Litteræ*

*Dottorato in Storia della lingua e letteratura italiana*

(Ciclo XXVI)

## La rappresentazione del potere politico nel Paradiso dantesco

Coordinatore del Dottorato:

Chiar.mo Prof. FRANCESCO SPERA

Tutor:

Chiar.mo Prof. FRANCESCO SPERA

Tesi di Dottorato di:

LUIGI MARTELLI

Matr. n° R09417

Anno Accademico 2012-2013

# Indice

Introduzione	3
Capitolo 1: Giustiniano	6
1.1 Il discorso di Giustiniano	7
1.1.1 La vita dell'imperatore	8
1.1.2 La storia di Roma	10
1.1.3 Gli spiriti di Mercurio	21
1.1.4 Romeo di Villanova	23
1.2 La magnanimità di Giustiniano	25
1.2.1 Dante e Giustiniano	29
1.3 L'Impero e la Chiesa	33
Capitolo 2: Carlo Martello	43
2.1 L'arrivo nel cielo di Venere	46
2.2 La presentazione di Carlo Martello	49
2.3 La Provenza angioina	62
2.4 Il Regno di Napoli	76
2.5 Il Regno d'Ungheria	83
2.6 Il Regno di Sicilia	86
2.7 Roberto d'Angiò	98
Capitolo 3: I canti di Cacciaguida	134
3.1 L'ingresso nel cielo di Marte	135
3.2 Il buon tempo antico	174
3.3 La nobiltà antica	214
Capitolo 4: L'aquila di Giove	240
4.1 Il «candore» di Giove e la fede	241
4.2 La «temprata stella»	254
4.3 La formazione dell'aquila	255
4.4 Giovanni XXII	271
4.5 L'invettiva contro i sovrani	279
4.6 L'occhio dell'aquila	289
Conclusione	296
Bibliografia	300

## Introduzione

L'elaborato ha per oggetto la rappresentazione del potere politico nel *Paradiso* dantesco. Negli incontri del poeta fiorentino con le figure più significative delle principali istituzioni politiche, Dante si pone l'obiettivo di delineare un modello ideale da contrapporre allo stato miserabile della realtà terrena contemporanea. Proprio lo stato di beatitudine degli spiriti incontrati nell'ascesa permette loro uno sguardo dall'alto severo e veritiero sulle tormentate vicende della politica terrena e in particolare sui deprecabili comportamenti di coloro che hanno più responsabilità perché detentori del potere.

Tramite le voci di questi personaggi, infatti, da una parte viene esposto un modello di perfezione celeste, che funge da archetipo per la realizzazione terrena della giustizia di Dio; allo stesso tempo, queste figure lanciano dure critiche ai protagonisti degeneri della vicenda politica contemporanea.

Il primo personaggio politico che verrà preso in considerazione è Giustiniano, collocato fra i beati di Mercurio. L'imperatore è il restauratore del Diritto romano inteso, nella concezione dantesca, come realizzazione in terra della giustizia di Dio. All'autore del *Corpus* Dante attribuisce il compito di delineare la storia dell'Impero romano secondo la prospettiva maturata dal poeta negli anni dell'esilio. Nell'analisi della rievocazione delle vittorie di Roma, necessarie per la realizzazione di quella pace contemporanea alla venuta di Cristo sulla terra, emerge una prospettiva rispondente a quanto già teorizzato, riguardo all'istituzione imperiale, nel *Convivio* e nel *Monarchia*.

Verrà evidenziato come Dante faccia riferimento all'opera di Giustiniano anche in relazione alle vicende storiche contemporanee relative alle due massime autorità universali: la Chiesa, trasferita ad Avignone, la cui rovina è oltretutto provocata dalle malefatte del papato francese, e l'Impero, per cui l'esule auspica una restaurazione simile a quella compiuta da Giustiniano nel riordinamento legislativo nel *Corpus*. Emerge così un parallelo tra l'opera legislativa e il poema dantesco, in considerazione dei fini e delle modalità comuni a Giustiniano e al poeta.

Il secondo personaggio che verrà preso in considerazione è Carlo Martello, appartenente alla casata angioina nemica dell'Impero auspicato dal poeta fiorentino.

Dante identifica nel beato di Venere un modello ideale di monarca, attraverso cui viene effettuata una dura critica al fratello Roberto d'Angiò, re di Napoli contemporaneo alla composizione del *Paradiso*. Con Carlo Martello si riprende la tematica anti-francese già affrontata da Ugo Capeto nel *Purgatorio*. Il poeta coinvolge nella sua invettiva le malefatte di tutta la signoria angioina sui territori sottoposti alla dominazione di questa casata, denunciando la pessima amministrazione politica manifestatasi a partire da Carlo I d'Angiò. L'attenzione del beato si volge però soprattutto contro l'inettitudine del fratello Roberto, di cui sottolinea la natura avara e l'inadeguatezza al ruolo di sovrano. Ci si soffermerà sull'immagine negativa di questo monarca anche alla luce delle fonti storiche a nostra disposizione. Allo stesso tempo, verrà stabilito un collegamento fra l'idealizzazione del beato di Venere e la sua breve esperienza politica. Carlo Martello, contrapposto a Roberto d'Angiò, si pone quindi come rappresentante di una monarchia ideale fondata sulla carità e la giustizia, coerente con la visione imperiale del poeta.

Successivamente l'analisi si soffermerà sull'incontro con Cacciaguida nel cielo di Marte. Nella figura dell'antenato, Dante riscopre un modello di militanza cristiana che esprime la visione politica imperiale dell'esule, volta a riattualizzare l'ideale del buon tempo antico fiorentino a fronte della degenerazione moderna. Il buon tempo antico rievocato da Cacciaguida verrà messo a confronto con le fonti storiche a nostra disposizione, ponendo in luce il significato di tale modello politico aristocratico, funzionale alla restaurazione dell'autorità imperiale e al ritorno dell'ordine e della pace nei comuni contemporanei dilaniati dagli scontri e dalle lacerazioni.

Infine, nell'ultimo capitolo riguardante il cielo di Giove, verrà preso in considerazione il modello di giustizia rappresentato dai beati riuniti nell'aquila, simbolo dell'Impero. Verranno evidenziate le ragioni storiche della collocazione di determinati spiriti nell'occhio dell'aquila, alla luce del ruolo da questi assunto nella visione storica provvidenziale del poeta fiorentino. Allo stesso tempo, si cercherà di interpretare gli attacchi polemicamente rivolti dall'aquila dapprima contro il papa avignonese Giovanni XXII, poi contro i monarchi fomentatori del disordine, alla luce

della visione generale dell'esule in merito ai principali protagonisti storici contemporanei.

# 1. Giustiniano

Nel percorso di ascesa del *Paradiso*, l'incontro con Giustiniano rappresenta una tappa fondamentale per il cammino intellettuale e morale del poeta. In questo episodio, fondamentale nell'ambito della *Commedia*, assume un ruolo centrale il lungo discorso dell'imperatore nel canto VI, che come nelle altre cantiche funge da canto politico rappresentando il culmine di una progressione tematica: dal mondo comunale di Firenze nell'episodio infernale di Ciaccio, all'invettiva contro i mali della penisola italiana nel *Purgatorio*, fino all'esposizione del ruolo centrale dell'Impero universale, simboleggiato dall'aquila e dal suo volo, per voce di un ideale rappresentante storico di questa istituzione.

L'eccezionalità di questo canto è sottolineata soprattutto da una caratteristica che lo rende unico nel quadro di tutto il poema dantesco: esso è interamente occupato, senza soluzione di continuità, dal discorso di Giustiniano, volto soprattutto a celebrare la funzione di dominio universale dell'Impero, voluto da Dio, e a segnalare, in toni polemici e deprecatori, la miseria della situazione storica contemporanea, contraria all'ordine naturale.

Nell'analisi della figura di Giustiniano vedremo come Dante abbia voluto dare una rappresentazione ideale dell'imperatore legislatore, coerente con la sua visione del rapporto tra Impero e Dio e tra ispirazione divina dell'Impero e ispirazione divina della poesia.

Prima di procedere andranno fatte alcune premesse sulla funzione di Giustiniano nella cultura medievale che ci aiuteranno a comprendere la scelta di questo personaggio per la trattazione della materia politica in questo canto.

A partire dalla riscoperta del *Corpus* giustiniano promossa da Irnerio e altri intellettuali legati all'Università di Bologna tra l'XI e il XII secolo, il sovrano bizantino diventa una figura simbolo del Diritto romano nell'ambito degli studi di legge. Il culto di Giustiniano come imperatore legislatore coinvolge anche Dante, probabilmente anche tramite figure strettamente legate alla cultura giuridica del tempo come il maestro Brunetto Latini e l'amico Cino da Pistoia. Del resto citazioni testuali della legislazione giustiniana si trovano nei due trattati dottrinari dell'esilio

così come nella *Vita Nuova*, in cui viene citato dal *Corpus* l'enunciato secondo cui «nomina sunt consequentia rerum»; si tratta di un principio, considerato valido nella cultura medioevale, che stabilendo un legame tra *Iustinianus* e la sua radice *iustitia*, consolida l'immagine di Giustiniano come modello dell'imperatore ideale dedito al compito di amministrare il mondo terreno impostando la legge civile sulla legge divina.

Il motivo dominante dell'intero discorso fatto dall'imperatore legislatore è la giustizia, valore fondamentale del credo politico dantesco e, come tale, non poteva che essere onnipresente in questo canto VI del *Paradiso* che il poeta fiorentino ha voluto far coincidere con il culmine della tematica politica nel poema. La giustizia viene intesa sotto diversi aspetti nelle varie sezioni: la giustizia "scritta" nella compilazione del *Corpus*, la provvidenzialità della storia romana e il ruolo, altrettanto provvidenziale, della giurisdizione imperiale nella crocifissione di Cristo, la certezza di una futura punizione della giustizia divina che si abatterà sugli Angioini, la giustizia nell'ordinamento celeste, l'ingiustizia nella vicenda di Romeo. È un concetto politico e morale che quindi, nell'ottica dantesca, si manifesta nelle vicende universali come in quelle dei singoli individui, in linea con lo stretto legame che l'esule fiorentino vede nel rapporto tra la propria vicenda personale e la contemporanea miseria dell'istituzione imperiale.

## 1.1 Il discorso di Giustiniano

Una volta giunto nel cielo di Mercurio, Dante vede una schiera di spiriti luminosi, uno dei quali, che si scoprirà essere Giustiniano, si presenta al poeta offrendosi di spiegargli la natura delle anime in questo cerchio. Su invito di Beatrice, Dante gli chiede chi sia e perché si trovi fra le anime di Mercurio. Rispondendo a queste due domande Giustiniano compie un lungo e articolato discorso che, come già detto, occupa il canto per intero.

Si deve quindi procedere considerando per prima cosa in maniera dettagliata le varie sezioni del discorso da lui pronunciato e i motivi per cui possiamo

ipotizzare che Dante abbia voluto esprimere determinati concetti proprio tramite il personaggio storico dell'imperatore bizantino.

### 1.1.1 La vita dell'imperatore

Nella prima sezione del canto (vv. 1-27), dopo un accenno allo spostamento da Roma a Bisanzio compiuto da Costantino, riferimento oggetto di varie interpretazioni da parte della critica dantesca che prenderemo in considerazione, l'imperatore narra la propria vita: l'adesione all'eresia monofisita<sup>1</sup>, l'intervento provvidenziale del papa Agapito che lo riconduce sulla retta via, premessa necessaria per la sua opera di restauratore del Diritto romano, compiuto su ispirazione di Dio:

Cesare fui e son Iustiniano,  
che, per voler del primo amor ch'ì sento,  
d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano.  
E prima ch'io a l'ovra fossi attento,  
una natura in Cristo esser, non piùè,  
credea, e di tal fede era contento;  
ma 'l benedetto Agapito, che fue  
sommo pastore, a la fede sincera  
mi drizzò con le parole sue.  
Io li credetti; e ciò che 'n sua fede era,  
vegg' io or chiaro sí, come tu vedi  
ogne contradizione e falsa e vera.  
Tosto che con la Chiesa mossi i piedi,  
a Dio per grazia piacque di spirarmi  
l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi;  
e al mio Belisar commendai l'armi,  
cui la destra del ciel fu sí congiunta,  
che segno fu ch'ì' dovessi posarmi (*Pd*, VI, 10-27).

Le informazioni sul personaggio che ci vengono fornite in questi versi delineano una biografia ideale, la cui inesattezza storica (non abbracciò mai la dottrina monofisita) va ricondotta alle fonti medievali che Dante aveva a disposizione, in particolare il *Tresor* di Brunetto Latini.

---

<sup>1</sup> Dottrina che riconosce solo la natura divina di Cristo, condannata come eretica al concilio di Calcedonia (451), fra le più importanti correnti teologiche del V'-VI' secolo.

L'intervento provvidenziale di Agapito nel ricondurre l'imperatore verso l'autentica fede cristiana rappresenta un esempio di perfetta armonia tra le due massime istituzioni. Ma è soprattutto sul valore assunto dalla conversione come presupposto fondamentale alla compilazione del *Corpus* che dobbiamo soffermarci; essa è di fatto, presupposto anche alla visione provvidenziale della storia di Roma che lo stesso Giustiniano esprime nella sezione successiva del discorso.

Pur non sapendo quali fossero le conoscenze di Dante in relazione al monofisismo, sappiamo che questo credo, negando la natura umana di Cristo, non poteva accettare l'idea di un Dio sofferente sulla croce. Il riconoscimento dottrinario della natura divina e umana di Cristo è quindi necessario per la comprensione della Redenzione e del suo significato. Nella crocifissione di Cristo inteso come Dio fattosi uomo (che il monofisismo non accettava) non viene solo compiuto un atto deicida nei confronti del figlio di Dio – e in questo senso andrà interpretata come coerente con la giustizia divina la punizione degli Ebrei per opera di Tito – ma l'umanità viene redenta dai propri peccati. Essa va quindi interpretata come momento centrale della storia in cui la coincidenza tra la giurisdizione imperiale romana – che sanziona l'uccisione di Cristo tramite Ponzio Pilato – e la volontà di Dio raggiunge il culmine, come dirà lo stesso imperatore nella sua «giunta» e coerentemente con quanto scritto nel *Monarchia*.

Il Giustiniano dantesco, una volta accettata la dottrina cristiana (da notare che il termine «fede» ritorna per tre volte in tre terzine consecutive, rispettivamente nel terzo, secondo e primo verso, a segnare l'approdo alla «fede sincera»), è dunque in grado di comprendere la sacralità dell'Impero romano e in particolare della sua giurisdizione; quindi procederà nell'elaborazione del *Corpus*, compendio del Diritto romano, facendosi, al pari degli altri eroi della storia romana citati nella seconda sezione, strumento dell'ispirazione divina. Esiste una stretta relazione tra i termini «Cesare», «fede», «giustizia», che ricorrono non a caso anch'essi per tre volte nel discorso giustiniano. La dimensione divina dell'Impero è inoltre evidenziata dalle ricercate perifrasi usate per riferirsi all'aquila, simbolo dell'Impero romano e protagonista del discorso di Giustiniano: «l'uccel di Dio», v. 4, «sacre penne», v. 7, «sacrosanto segno», v. 32. Lo stesso Giustiniano storico, come osservato da Conte, del decreto *de confirmatione digestorum*, a introduzione dei *Digesta*, conferma

l'ispirazione divina del proprio lavoro: «[...] summo numine invocato deum auctorem et totius operis praesulem fieri optavimus»<sup>2</sup>.

L'autobiografia di Giustiniano si conclude dunque con il riferimento all'«alto lavoro» del *Corpus*, mentre al generale Belisario viene affidato il comando delle operazioni militari, anch'esse assistite dalla Provvidenza divina, che portano alla riconquista di territori occidentali dell'Impero (l'Italia liberata dai Goti e il Nord Africa che era dominato dai Vandali).

Sia la conversione alla fede della Chiesa romana che la riconquista dei territori costituiscono un ritorno verso Occidente compiuto dall'Impero di Giustiniano, una correzione del trasferimento della capitale compiuto da Costantino due secoli prima, a cui fanno riferimento i versi iniziali («Poscia che Costantin l'aquila volse/ contr'al corso del ciel» *Pd*, VI, 1-2).

### 1.1.2 La storia di Roma

L'autobiografia del personaggio è presupposto necessario a quella parte del canto che costituisce l'esplicazione del credo politico filo-imperiale maturato dal poeta. Presentandosi come imperatore ideale, Giustiniano mostra infatti di avere e simboleggiare quelle qualità morali per poter essere un degno cantore di Roma. Soprattutto, nella grandiosa epopea delineata attraverso l'immagine simbolica del volo dell'aquila e delle sue conquiste, a emergere è la coscienza di un senso provvidenziale della storia romana, propria di un sovrano che, come abbiamo visto nella narrazione della sua vita, ha operato in accordo con la volontà di Dio.

La celebrazione di Roma, in tono solenne, va quindi di pari passo con l'argomentazione che la sottintende, fondata sulla natura divina dell'Impero e dei suoi eroi ma soprattutto sulla coincidenza tra la *pax romana* e la vicenda di Cristo. Prendendo in considerazione il legame evidenziato da Dante nel *Convivio* tra il cielo

---

<sup>2</sup> *Const. Tanta*; S. Conte, *Giustiniano e l'ispirazione divina nei Digesta*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XLVII/1 (2006), p. 28.

di Mercurio e l'arte della Dialettica<sup>3</sup>, si può concordare con Mineo quando sottolinea il carattere sillogistico del discorso giustiniano, alla luce dell'accostamento, diffuso nelle scuole del tardo Medioevo, tra la dialettica aristotelica e i procedimenti raziocinativi in ambito giuridico, fondati sul Diritto<sup>4</sup>. Dante vive in un'epoca in cui molti sostenitori di parte guelfa o filo-angioina insistono sulla non legittimità dell'Impero romano, in quanto fondato sulla guerra e sulla conquista violenta. Il poeta fiorentino ricorre proprio a Giustiniano, elaboratore del *Corpus* e simbolo della perfetta giustizia umana e del bene pubblico che ne deriva, per dimostrare come quelle guerre e quelle conquiste abbiano avuto ragion d'essere alla luce del giovamento che la dominazione imperiale romana, intesa come Diritto e pace universale, ha portato al mondo.

La lunga digressione storica, dalla struttura articolata e simmetrica, è incorniciata da riferimenti polemici al presente (rispettivamente ai versi 28-33, e ai versi 97-111). La miseria della situazione contemporanea induce l'imperatore, dopo la risposta al primo quesito di Dante, alla «giunta» che afferma, di fronte al disordine politico del tempo, la sacralità dell'insegna imperiale:

Or qui a la question prima s'appunta  
la mia risposta; ma sua condizione  
mi stringe a seguitare alcuna giunta,  
perché tu veggi con quanta ragione  
si move contr'al sacrosanto segno  
e chi 'l s'appropria e chi a lui s'oppone (*Pd*, VI, 28-33).

Giustiniano, condannando sia lo schieramento guelfo che quello ghibellino, si rivolge a Dante dandone, giustamente, per scontata la fede imperiale («tu veggi...»). Ma nel cammino di maturazione intellettuale del poeta, che ha già

---

<sup>3</sup> *Conv.* II, xiii, 11: «E lo cielo di Mercurio si può comparare alla Dialettica per due proprietadi: ché Mercurio è la più picciola stella del cielo, ché la quantitate del suo diametro non è più che di dugento trentadue miglia, secondo che pone Alfagrano, che dice quello essere delle ventotto parti l'una del diametro della terra, lo quale è sei milia cinquecento miglia. L'altra proprietade si è che più va velata delli raggi del Sole che null'altra stella. E queste due proprietadi sono ne la Dialettica: ché la Dialettica è minore in suo corpo che null'altra scienza, ché perfettamente è compilata e terminata in quello tanto testo che nell'Arte vecchia e nella Nuova si truova; e va più velata che nulla scienza, in quanto procede con più sofisticici e probabili argomenti che altra».

<sup>4</sup> N. Mineo, *Canto VI*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, Napoli, Loffredo, 2000, p. 94.

appreso la dottrina politica dei due soli grazie all'incontro con Marco Lombardo, il discorso dell'imperatore rappresenta il momento in cui l'ideale politico di Dante raggiunge la completa maturità prendendo coscienza della dimensione teologica e provvidenziale dell'Impero, ovvero dello stretto legame che va stabilito tra questa istituzione terrena e Dio.

La narrazione di Giustiniano comincia lì dove finisce l'*Eneide*, con il riferimento alla morte di Pallante, causa a sua volta dell'uccisione di Turno da parte di Enea: «Vedi quanta virtù l'ha fatto degno/ di reverenza; e cominciò da l'ora/ che Pallante morì per darli regno» (*Pd*, VI, 34-36).

La morte in battaglia dell'eroe virgiliano è il primo esempio citato di virtù della stirpe romana, ovvero dell'aquila (il «sacrosanto segno» del verso 32). Come sottolinea Mariotti<sup>5</sup>, la «virtù» del verso 34 non è però da intendersi quale virtù militare e civile, bensì come virtù di carattere divino, «elargita [...] per dono soprannaturale», per cui l'insegna imperiale è degna di «reverenza»; è il carattere trascendente dell'Impero, che si manifesta nell'esposizione storica di Giustiniano, a renderlo superiore a tutte le altre istituzioni politiche.

La terzina seguente racchiude il periodo che va dalla fondazione troiana di Albalonga al duello tra i Curiazi e gli Orazi, con la vittoria di Roma e lo spostamento dell'aquila in questa sede: «Tu sai ch'el fece in Alba sua dimora/ per trecento anni e oltre, infino al fine/ che i tre a' tre pugnar per lui ancora» (*Pd*, VI, 37-49).

Secondo un'idea tipicamente medievale che risente dell'usanza barbarica del duello ordalico, l'esito del combattimento coincide con il giudizio di Dio, il che vale anche per le guerre e le vittorie che porteranno Roma a dominare sugli altri popoli, sin dal periodo monarchico, riassunte in una terzina: «E sai ch'el fé dal mal de le Sabine/ al dolor di Lucrezia in sette regi,/ vincendo intorno le genti vicine» (*Pd*, VI, 40-42).

L'epoca dei sette re, in cui Roma comincia a guerreggiare e a vincere sui popoli limitrofi, è temporalmente definita dal ratto delle Sabine all'inizio e dalla tragedia di Lucrezia, forse espiazione della colpa di Romolo, alla fine. La ripetizione a inizio delle terzine («Tu sai», v. 37; «E sai» v. 40; «Sai», v. 43) scandisce la progressione storica, che giunge al periodo della repubblica, a cui Dante dà

---

<sup>5</sup> S. Mariotti, *Il canto VI del Paradiso*, in *Scritti medievali e umanistici* [1976], Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1994, p. 123.

sicuramente più rilievo<sup>6</sup>, essendo questo la fase in cui Roma assurge, con la vittoria sui Cartaginesi, al ruolo di potenza dominante:

Sai quel ch'el fé portato da li egregi  
Romani incontro a Brenno, incontro a Pirro,  
incontro a li altri principi e collegi;  
onde Torquato e Quinzio, che dal cirro  
negletto fu nomato, i Deci e' Fabi  
ebber la fama che volentier mirro.  
Esso atterrò l'orgoglio de li Aràbi  
che di retro ad Anibale passaro  
l'alpestre roccia, Po, di che tu labi.  
Sott'esso giovinetti triunfaro  
Scipione e Pompeo; e a quel colle  
sotto 'l qual tu nascesti parve amaro (*Pd*, VI, 43-54).

Nelle prime due terzine, i personaggi storici menzionati non sono disposti in ordine cronologico: l'intenzione di chi parla è di dare una visione d'insieme delle conquiste compiute durante l'età repubblicana in uno stile consono alla solennità dell'argomento. L'anafora interna di «incontro» ai versi 44 e 45 in relazione ai nemici di Roma marca la serie di guerre e conquiste intraprese dall'aquila per affermare il proprio legittimo dominio nella penisola italiana. I latinismi in fine di verso («cirro», v. 46; «mirro», v. 48; «labi», v. 51) contribuiscono a dare un tono sostenuto e celebrativo alle terzine, che mantengono, grazie al ricorso insistente all'anafora, – oltre a quella già menzionata ai versi 37-40-42, va segnalata in queste terzine quella ai versi 49-52 («Esso», «Sott'esso») – un legame che segna la continuità della storia romana. I personaggi romani menzionati in questi versi – da notare la disposizione della coppia «Torquato e Quinzio» a inizio del verso 46 e della coppia «Deci e' Fabi» al termine del verso successivo – vengono celebrati nel loro ruolo di conquistatori, ma sono citati anche nel *Convivio* e nel *Monarchia* come esempi della natura divina dell'eroismo romano – strumento della Provvidenza – nel libro IV del primo trattato e come dimostrazione dell'adesione all'ideale del bene comune – l'ideale del Diritto universale – nel trattato politico<sup>7</sup>. La loro presenza nelle

---

<sup>6</sup> R. Hollander, A. L. Rossi, *Dante's Republican Treasure*, in «Dante Studies, with the Annual Report of the Dante society», CIV (1986), pp. 59-82.

<sup>7</sup> *Conv.* IV, v, 14-15: «Chi dirà di Torquato, giudice del suo figliuolo a morte per amore del pubblico bene, senza divino aiuto cioè avere sofferto? [...] Chi dirà delli Deci e delli Drusi, che puosero la vita per la patria? [...] Chi dirà di Quinzio Cincinnato, fatto dittatore e tolto dallo aratro, dopo lo tempo dell'ufficio, spontaneamente quello rifiutando, allo arare essere ritornato?»; *Mon.* II, v,

terzine dedicate alla repubblica si spiega quindi con l'intento di sottolineare come le vittorie di Roma avvennero nel nome di figure simbolo di altruismo, amor patrio, e spirito di sacrificio.

Il primo personaggio menzionato, Tito Manlio Torquato, ha contribuito alla grandezza militare di Roma sia sconfiggendo un possente guerriero gallico in una singolar tenzone decisiva per l'esito della guerra fra i due popoli<sup>8</sup>, sia guidando la repubblica alla vittoria contro la Lega Latina<sup>9</sup>. Inoltre, nel capitolo del *Convivio* in cui si elogia la natura divina degli eroi di Roma – e al contempo la loro provvidenzialità storica – come esempio di amore del pubblico bene, la condanna a morte inflitta al figlio per indisciplina militare è presa a modello di inflessibile dedizione al pubblico bene<sup>10</sup>.

Lo stesso discorso vale per Lucio Quinzio Cincinnato, che una volta tornato vincitore dalla battaglia contro gli Equi (458 a.C), depone subito la carica di dictator<sup>11</sup>, come ricordato sia nel *Convivio* che nel *Monarchia*. Dio conduce i Romani verso la vittoria proprio perché si tratta del popolo più nobile in cui il bene pubblico prevale nettamente sulle ambizioni e gli interessi personali.

Anche la gens Decia è menzionata come esempio in entrambi i due trattati dottrinari dell'esilio. Motivo di elogio è il martirio in cui si offrono agli dei, contribuendo alla vittoria di Roma, tre esponenti della famiglia, i primi due dei quali contribuiscono alla vittoria di Roma rispettivamente sui Latini (battaglia del Vesuvio, 339 a.C.)<sup>12</sup> e sui Sanniti (battaglia del Sentino, 295 a.C.)<sup>13</sup>. Il ricordo dei Fabi vale

---

9: «Nonne Cincinnatus ille sanctum nobis reliquit exemplum libere deponendi dignitatem in termino, cum, assumptus ab aratro, dictator factus est, ut Livius refert, et post victoriam, post triumphum, sceptro imperatorio restituto consulibus, sudaturus post boves ad stivam libere reversus est?»; *Mon.* II, v, 15-16: Accedunt nunc ille sacratissime victimae Deciorum, qui pro salute publica devotas animas posuerunt, ut Livius, non quantum est dignum, sed quantum potest glorificando renarrat [...]. Horum omnium nomen egregium voce Tullii recalescit. In hiis que *De fine bonorum* inquit enim Tullius hoc de Deciiis: “Publius Decius princeps in ea familia consul, cum se devoveret, et equo admissis in mediam aciem Latinorum irruebat, aliquid de voluptatibus suis cogitabat, ubi ut eam caperet aut quando, cum sciret confestim esse moriendum, eamque mortem ardentiore studio peteret quam Epicurus voluptatem petendam putat? Quod quidem eius factum, nisi esset iure laudatum, non esse imitatum quarto consulatu suo filius, neque porro ex eo natus, cum Pyrrho bellum gerens consul eo cecidisset in prelio seque e continenti genere tertiam victimam rei publice tribuisset».

<sup>8</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* VII, 9.

<sup>9</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* VIII, 11.

<sup>10</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* VIII, 7.

<sup>11</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* III, 29; Floro, *Epit.* I, v, 14; Agostino, *Civ. Dei* V, 18; Orosio, *Hist.* II, xii, 8.

<sup>12</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* VIII, 9.

invece in riferimento ad altri personaggi simbolo della storia repubblicana: secondo molti commentatori<sup>14</sup> Dante farebbe riferimento soprattutto ai trecento membri della famiglia offertisi per intraprendere da soli la guerra contro Veio, massacrati nella battaglia del Cremera (477 a.C.)<sup>15</sup>. Anche qui, come per i Deci, torna il tema del sacrificio eroico, eppure potrebbe sembrare fuori luogo che il poeta fiorentino alluda a quella che, per quanto eroica, resta una sconfitta di Roma proprio mentre si celebra la serie di vittorie dell'aquila. Più probabile che il riferimento sia a quei membri della famiglia che condussero l'aquila a successi decisivi: Quinto Fabio Massimo Rulliano, vincitore nella battaglia decisiva di Sentino (295 a.C.) contro un'alleanza di popolazioni italiche avversarie, e soprattutto Quinto Fabio Massimo, tra i principali artefici della vittoria su Cartagine<sup>16</sup>.

Si arriva a un punto decisivo: la guerra contro Annibale rappresenta un evento fondamentale nella provvidenzialità della storia romana, il momento storico in cui l'aquila assume al ruolo di potenza dominante sugli altri popoli, come scritto nel *Monarchia*<sup>17</sup>. La centralità dell'evento è sottolineata dal fatto che Giustiniano vi dedica una terzina intera, ma soprattutto dalla rilevanza del verso 49 – «Esso atterrò l'orgoglio de li Aràbi» – in cui risuonano echi virgiliani<sup>18</sup> ma soprattutto veterotestamentari, come ha rilevato Mariotti<sup>19</sup>. Il rimando è a Isaia («et arrogantiam fortium humiliabo») e a Zaccaria («et humiliabitur superbia Assur») <sup>20</sup>, l'immagine è quella della punizione esemplare dei superbi a opera dell'aquila, simbolo in cui l'autorità imperiale coincide con l'autorità di Dio – e del resto lo stesso narratore Giustiniano, che riproporrà profeticamente questa immagine in riferimento alla

---

<sup>13</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* X, 28. Un giudizio su tutti e tre gli esponenti della famiglia, fra cui Publio Decio Mure, caduto nella battaglia di Ascoli Satriano (279 a. C.), è presente in: Cicerone, *De fin.* II, xix, 61; *Tusc. disp.* I, xxxvii, 89.

<sup>14</sup> Codice cassinese, commento a *Pd*, VI, 47. Chiose ambrosiane, commento a *Pd*, VI, 47. B. da Imola, commento a *Pd*, VI, 46-48; M. Porena, commento a *Pd*, VI 43-38. N. Sapegno, commento a *Pd*, VI, 47; G. Giacalone, commento a *Pd*, VI, 46-48; G. Reggio, commento a *Pd*, VI, 46-47; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, VI, 47.

<sup>15</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* II, 50.

<sup>16</sup> Tito Livio, *Ab urbe cond.* X, 29.

<sup>17</sup> *Mon.* II, ix, 18: «[...] Scipione vero pro Ytalis, Annibale pro Affricaniis in forma duelli bellum gerenti bus, Ytalis Affricani succubuerunt, sicut Livus et omnes Romane rei scriptores testificari conantur».

<sup>18</sup> *Aen.* VI, 853: «tu regere imperio populos, Romane, memento,/ haec tibi erunt artes, pacique imponere morem,/ parcere subiectis et debellare superbos».

<sup>19</sup> S. Mariotti, *op. cit.*, p. 132.

<sup>20</sup> *Is.* 13,11; *Zach.* 10, 11.

superbia angioina (vv. 107-108), è concepito idealmente come imperatore *christomimetes*, ovvero simile a Cristo.

In questo contesto, è probabile che l'accento alla distruzione di Fiesole durante la guerra contro Catilina (v. 54) alluda anche alla contemporanea protervia anti-imperiale di Firenze, e di fatti la polemica anti-fiorentina, particolarmente appropriata nel canto della fede imperiale, ritornerà, sempre in filigrana, anche nei versi dedicati a Romeo.

La sequenza di versi dedicata alle imprese di Cesare (ben sei terzine), considerato da una parte della cultura medievale il primo imperatore romano<sup>21</sup> – in linea con una tradizione che risale a Svetonio e che arriva anche a Brunetto Latini<sup>22</sup> – si focalizza su una fase fondamentale della storia di Roma, in cui si pongono le condizioni per la *plenitudo temporum*, grazie all'avvento di una forma di governo imperiale:

Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle  
redur lo mondo a suo modo sereno,  
Cesare per voler di Roma il tolle.  
E quel che fé da Varo infino a Reno,  
Isara vide ed Era e vide Senna  
e ogne valle onde Rodano è pieno.  
Quel che fé poi ch'elli uscí di Ravenna  
e saltò Rubicon, fu di tal volo,  
che nol seguiteria lingua né penna.  
Inver' la Spagna rivuolse lo stuolo,  
poi ver' Durazzo, e Farsalia percosse  
sì ch'al Nil caldo si senti del duolo.  
Antandro e Simoenta, onde si mosse,  
rivide e là dov'Ettore si cuba;  
e mal per Tolomeo poscia si scosse.  
Da indi scese folgorando a Iuba;  
onde si volse nel vostro occidente,  
ove sentia la pompeana tuba (*Pd*, VI, 55-72).

Cesare è inviato per volontà divina a realizzare una società governata da un singolo in linea con l'armonia celeste facente capo a Dio. Tale volontà, coincidente con quella del popolo romano («per voler di Roma», v. 57), dà all'azione del condottiero romano un carattere salvifico, come sottolinea il latinismo cristiano «tolle» posto in fine di verso («Agnus Dei qui tollis peccata mundi»).

<sup>21</sup> *Conv.* IV, v, 12: «Cesare primo principe sommo».

<sup>22</sup> *Tresor* I, xxxviii.

Nella seconda terzina i riferimenti ai confini “fluviali” (con effetto allitterativo di «Isara» ed «Era») definiscono l’area della conquista della Gallia, ma sono soprattutto le quattro terzine sulla guerra civile a evidenziare nel conflitto con Pompeo un momento fondamentale della storia romana, che si conclude con l’avvento dell’istituzione imperiale. L’eccezionalità dell’azione è tale da essere inesprimibile (v. 63, «nol seguiria lingua né penna»), a esclusione ovviamente che per la voce narrante di Giustiniano. L’azione di Cesare nella sua lotta contro le truppe pompeiane segue il percorso del volo dell’aquila, evidenziato dalle indicazioni geografiche, che riscopre i luoghi delle origini – il riferimento è alla visita della Troade – e disegna un viaggio che, estendendosi su tale distanza, simboleggia il dominio mondiale di Roma.

A fondamento di ciò sta una concezione della storia romana in cui l’unico vero protagonista è il simbolo imperiale dell’aquila, mentre i vari imperatori menzionati sono da concepire come degli strumenti al suo servizio. Questo vale anche per Ottaviano:

Di quel che fé col baiulo seguente,  
Bruto con Cassio ne l’inferno latra,  
e Modena e Perugia fu dolente.  
Piangene ancor la trista Cleopatra,  
che, fuggendoli innanzi, dal colubro  
la morte prese subitana e atra.  
Con costui corse infino al lito rubro;  
con costui puose il mondo in tanta pace,  
che fu serrato a Giano il suo delubro (*Pd*, VI, 73-81).

La punizione dei cesaricidi Bruto e Cassio posti sul fondo dell’Inferno è un castigo divino dovuto non solo al loro tradimento verso Cesare, ma soprattutto alla loro opposizione storica al cammino dell’aquila imperiale. Marchesi<sup>23</sup> ravvisa nell’espressione «baiulo» attribuita a Ottaviano un rimando a passi evangelici, ovvero a Giovanni: «Susceperunt autem Iesum et eduxerunt et baiulans sibi crucem exivit in eum qui dicitur Calvarium locum»<sup>24</sup>; e a Luca: «Et qui non baiulat crucem

---

<sup>23</sup> S. Marchesi, *Ermeneutica del segno, ermeneutica della storia*, in T. Montorfano (a cura di) *Esperimenti danteschi. Paradiso 2010*, Milano, Marietti, 2010, p. 85.

<sup>24</sup> *Io*. 19, 16-17.

suam et venit post me non potest esse meus discipulus»<sup>25</sup>. Il riferimento sarebbe quindi alla sovrapposizione tra imperatore e Cristo (si veda il passo di Giovanni) così come alla croce “morale” del sovrano, mentre il silenzio degli antichi commentatori, certamente più abituati alla *Vulgata* e più predisposti per abilità mnemonica a cogliere l’eco evangelica, si spiegherebbe con la necessità di «salvare Dante da se stesso»<sup>26</sup>. Si tratta di una concezione della sovranità imperiale tutt’altro che estranea al pensiero dantesco, ma del resto va segnalato che questo lessema viene usato da Dante sia nel *Convivio*, per indicare i sette re di Roma: «li sette regi che prima la governaro [...] furono quasi baiuli e tutori della sua puerizia...»<sup>27</sup>; sia nell’epistola ai fiorentini come appellativo di Arrigo VII («Romanae rei baiulus»<sup>28</sup>). È dunque più probabile che Dante si riferisca semplicemente alla funzione di reggitore imperiale di Ottaviano, senza alcun bisogno di riferimenti alla natura cristologica che tale carica comporta, essendo questa sottintesa in ogni imperatore degno dell’istituzione.

Le sonorità aspre, e di natura, per l’appunto, infernale, usate per descrivere la punizione dei nemici dell’aquila (v. 76: «Bruto con Cassio ne l’inferno *latra*»; vv. 76-78: «Cleopatra/ che, fuggendoli innanzi, dal *colubro*/ la morte prese subitana e *atra*») fa da contraltare a «pace» in fine al verso 80: dopo l’avvento di un governo monarchico con Cesare, la *pax augustea*, a termine di un lungo periodo di guerre, garantisce le basi sociali e civili per l’avvento di Cristo.

La Crocifissione e la Redenzione segnano il momento centrale della storia dell’umanità:

Ma ciò che ’l segno che parlar mi face  
fatto avea prima e poi era fatturo  
per lo regno mortal ch’a lui soggiace,  
diventa in apparenza poco e scuro,  
se in mano al terzo Cesare si mira  
con occhio chiaro e con affetto puro;  
ché la viva giustizia che mi spira,  
li concedette, in mano a quel ch’i’ dico,  
gloria di far vendetta a la sua ira (*Pd*, VI, 82-90).

---

<sup>25</sup> *Lc.* 14, 27.

<sup>26</sup> S. Marchesi, *op. cit.*, p. 85.

<sup>27</sup> *Conv.* IV, v, 11.

<sup>28</sup> *Epist.* VI, 25.

Sotto Tiberio si realizza l'atto con cui l'umanità viene riscattata. È un avvenimento, indicato con tono solenne ed elaborato (si noti la terminologia biblica, «gloria», «vendetta», «ira», il ricercato poliptoto «face/ fatto avea prima e poi era fatturo»), che per importanza supera tutto ciò che finora è stato narrato sull'Impero romano, e che soprattutto ne rivela la provvidenzialità: «tutta la storia passata tendeva a questo» – afferma Reggio – «che ci fosse un'autorità alta e legittima, e per così dire, rappresentativa dell'intera umanità, che potesse farsi strumento della punizione in Cristo di tutti gli uomini, e quindi della salvezza»<sup>29</sup>. Si realizza dunque una piena coincidenza tra la giurisdizione imperiale («la viva giustizia», v. 88), che decreta la condanna, e la volontà di Dio.

«Or qui t'ammira in ciò ch'io ti replico:/ poscia con Tito a far vendetta corse/ de la vendetta del peccato antico» (*Pd*, VI, 91-93). La contraddizione, che suscita stupore – e dubbi teologici, come si vedrà nel canto successivo – è solo apparente. La distruzione di Gerusalemme e la diaspora ebraica sono la giusta punizione per il popolo che con la crocifissione di Cristo ha compiuto un atto deicida: è in quest'ottica che andrà interpretata l'azione di Tito, come spiegherà Beatrice nel canto successivo.

Con un ampio salto cronologico si passa dai primi secoli successivi dell'Impero a Carlo Magno: «E quando il dente longobardo morse/ la Santa Chiesa, sotto le sue ali/ Carlo Magno, vincendo, la soccorse» (*Pd*, VI, 94-96). È evidente il senso di continuità storica dell'idea imperiale. Carlo Magno è un perfetto esempio storico di collaborazione e integrazione tra il potere imperiale e quello della Chiesa; un modello di restauratore dell'istituzione che Dante considera valido per un ideale imperatore cristiano contemporaneo, in grado di salvare la Chiesa dal «dente» francese.

Omai puoi giudicar di quei cotali  
ch'io accusai di sopra e di lor falli,  
che son cagion di tutti i mali.

L'uno al pubblico segno i gigli gialli  
oppone, e l'altro appropria quello a parte,  
sì ch'è forte a veder chi più si falli.

Faccian li ghibellin, faccian lor arte  
sott' altro segno; ché mal segue quello  
sempre chi la giustizia e lui diparte;

---

<sup>29</sup> U. Bosco, commento a *Pd*, VI, 73-96.

e non l'abbatta esto Carlo novello  
coi Guelfi suoi, ma tema de li artigli  
ch'a più alto leon trasser lo vello.

Molte fiata già pianser li figli  
per la colpa del padre, e non si creda  
che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli! (*Pd*, VI, 97-111).

La lunga digressione storica è servita a Giustiniano non solo per dimostrare l'identificazione tra Impero e giustizia ma anche, per contrasto, a condannare sia la natura malvagia delle forze che si oppongono a questa sacra istituzione, ovvero i Guelfi e i loro alleati Angioini, sia la fallacia dei Ghibellini, che facendo dell'insegna imperiale uno strumento dei loro interessi particolari e di fazione, non colgono il vero significato dell'aquila: l'identificazione di essa con la giustizia, il bene pubblico, la pace universale, valori che invece Giustiniano ha concretamente rappresentato nella sua esistenza terrena. L'imperatore, nel giudicare negativamente i ghibellini, rimanda a una concezione dell'impero da lui già ribadita in un passo dei *Digesta*: «Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est [...]. Quae publicae sunt, nullius in bonis esse creduntur»<sup>30</sup>. Appropriarsi l'Impero, istituzione sacra, è un concetto sacrilego, dato che non appartiene a nessuno, e chi ne fa le veci si deve limitare rappresentarlo degnamente.

Molti critici hanno giustamente rilevato come la polemica contro l'inadeguatezza dei ghibellini per la causa imperiale segni una fase della vita del poeta esiliato in cui Dante ha ormai fatto parte per se stesso. Ma è più probabile che, essendo il viaggio ambientato nel 1300, la polemica vada intesa più contro la fazione filo-imperiale ai tempi dell'«Alberto tedesco», incapace di concepire il sogno imperiale come il successore Arrigo VII, anche perché nel probabile periodo di composizione del canto, 1315- '16, Dante vive nel pieno dei suoi positivi rapporti con il vicario imperiale Cangrande, uno strenuo ghibellino.

Al termine della sezione si collocano le minacce alla dinastia angioina, specie nella persona di Carlo II, rappresentato simbolicamente nella figura superba del leone, la cui arrogante lotta all'Impero va punita. L'accenno biblico alle colpe dei padri che i figli ripagheranno potrebbe essere un augurio di disgrazie a Roberto d'Angiò, avversario di Arrigo VII e grande nemico dei sostenitori imperiali

---

<sup>30</sup> *Dig.* 1.8.1.1.

Cangrande della Scala e Matteo Visconti. Ma potrebbe anche trattarsi di un riferimento alla battaglia di Montecatini (1315), in cui perderanno la vita alcuni esponenti della casata francese.

### 1.1.3 Gli spiriti di Mercurio

Con un brusco cambiamento di tono, il narratore passa dall'invettiva anti-francese e anti-guelfa alla risposta al secondo quesito del poeta sulla collocazione dell'imperatore:

Questa picciola stella si correda  
d'i buoni spirti che son stati attivi  
perché onore e fama li succeda:  
e quando li disiri poggian quivi,  
sì disviando, pur convien che i raggi  
del vero amore in su poggin men vivi (*Pd*, VI, 112-117).

Il cielo di Mercurio raccoglie gli spiriti «attivi», che hanno diretto la propria intraprendenza alla ricerca della gloria terrena. Un difetto agli occhi di Dio, questo, che li colloca nel secondo cielo più basso del Paradiso, anche se l'aspirazione agli onori resta pur sempre un peccato veniale<sup>31</sup>. E del resto non va trascurato che siamo in Paradiso: le anime di questo cerchio godono della beatitudine in virtù di un'eccezionalità che consiste nel bene pubblico che, proprio nel loro agire finalizzato alla fama, esse non hanno dimenticato. È utile in questo senso ricorrere alle parole di San Tommaso per capire, seppur indirettamente, con quale riguardo la cultura del tardo Medioevo, e a maggior ragione un uomo d'azione – oltre che di pensiero – come Dante, concepisce l'attivismo militante: «Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine et quod provideat bona coram Deo et omnibus, non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur»<sup>32</sup>. L'appetito di gloria non è vanagloria quando è finalizzato a un «debitum finem, puta ad honorem

---

<sup>31</sup> San Tommaso, *Summa theol.* II, ii, 132, 3: «[...] inanis Gloria non est peccatum mortale». N. Sapegno, commento a *Pd*, VI, 115-117.

<sup>32</sup> *Summa Theol.* II, ii, 132, 1. G. Giacalone, commento a *Pd*, VI, 115-117.

Dei, vel proximi salutem [...] homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere»<sup>33</sup>. Quindi, per quanto vada sottolineata la natura difettiva del carattere peculiare di queste anime, ci troviamo di fronte alla compiuta realizzazione del magnanimo cristiano aspirante agli onori, in continuità, ma anche differenziazione, con gli spiriti magni – nobili ma pur sempre pagani – del Limbo infernale. Giustiniano, culmine di quel filo conduttore storico che parte dai gloriosi imperatori romani, è il simbolo perfetto della sintesi che il poeta opera tra culto per la civiltà classica (com'è logico per un autore di salda fede imperiale) e cristianesimo.

Anche in questa prospettiva va interpretata la scelta di fare dell'imperatore legislatore la voce narrante di una storia che, nel tono oltre che nei contenuti, si presenta come un'epica celebrazione della forza dei Romani, del loro spirito magnanimo di conquista, della gloria e degli onori da essi ottenuti nel mondo.

Ma nel commensurar d'i nostri gaggi  
col merto è parte di nostra letizia,  
perché non li vedem minor né maggi.

Quindi addolcisce la viva giustizia  
in noi l'affetto sì, che non si puote  
torcer già mai ad alcuna nequizia.

Diverse voci fanno dolci note;  
così diversi scanni in nostra vita  
rendon dolce armonia tra queste rote (*Pd*, VI, 118-126).

Il motivo dell'adesione dei beati alla volontà di Dio, già spiegata da Piccarda<sup>34</sup>, ritorna in questo cerchio nel nome di una perfetta corrispondenza tra la beatitudine degli spiriti mercuriali, di cui si fa portavoce un simbolo storico della giustizia civica terrena, e la giustizia di Dio, che retribuisce in base al merito (significativa la corrispondenza in fine di verso tra «letizia», v. 118, e «viva giustizia», v. 121). Al pari della legislazione civile che deve governare il mondo, anche la gerarchia celeste ha un suo ordinamento giuridico fondato sull'armonia e sull'affetto caritatevole dei beati (giustizia e carità sono due perni della sovranità imperiale, almeno nella visione dantesca)<sup>35</sup>. In questo scenario di perfetta consonanza tra anime dei diversi cieli non c'è spazio per alcuna forma di «nequizia»,

---

<sup>33</sup> *Summa Theol.* II, ii, 132, 1. R. Montano, *La storia della poesia di Dante: vol. II*, Napoli, Quaderni di Delta, 1962, p. 391.

<sup>34</sup> *Pd*, III, 70-87.

<sup>35</sup> *Mon.* I, xi, 14.

o, si potrebbe meglio dire, di invidia per le schiere superiori. Ovviamente lo sguardo del poeta pellegrino è rivolto alla contemplazione dell'ordine celeste anche per contrasto con la miseria terrena. L'invidia, dapprima allegoricamente rappresentata all'inizio del poema, poi menzionata come uno dei mali del comune natio, infine tra i peccati capitali della seconda cantica (virtù contraria era infatti la carità)<sup>36</sup>, è citata proprio in riferimento alla disgregazione che essa arreca all'ordinamento sociale e civile, secondo una lunga tradizione di trattatistica mediolatina<sup>37</sup>.

L'ultima terzina rende perfettamente agli occhi del lettore l'immagine di armonia celeste («dolce armonia», v. 126). È implicito, anche qui, il contrasto con le guerre e i conflitti del mondo, da ricondurre anch'esso a un ordinamento fondato sulla gerarchia imperiale e sull'ordine feudale, specchio dell'ordine ultraterreno.

#### 1.1.4 Romeo di Villanova

La parte finale del canto vede il discorso soffermarsi su un'altra anima di Mercurio, Romeo di Villanova:

E dentro a la presente margarita  
luce la luce di Romeo, di cui  
fu l'ovra grande e bella mal gradita.  
Ma i Provenzai che fecer contra lui  
non hanno riso; e però mal cammina  
qual si fa danno del ben fare altrui.  
Quattro figlie ebbe, e ciascuna reina,  
Ramondo Beringhiere, e ciò li fece  
Romeo, persona umile e peregrina.  
E poi il mosser le parole bieche  
a dimandar ragione a questo giusto,  
che li assegnò sette e cinque per diece,  
indi partissi povero e vetusto;  
e se 'l mondo sapesse il cor ch'elli ebbe  
mendicando sua vita a frusto a frusto,  
assai lo loda e più lo loderebbe (*Pd*, VI, 127-142).

---

<sup>36</sup> *Pg*, XIII, 28-42.

<sup>37</sup> R. Cella, *Centralità politica della giustizia in Dante*, in M. Santagata, A. Stussi (a cura di), *Studi in onore di Umberto Carpi*, Pisa, ETS, 2000, p. 273.

L'imperatore narra in tono novellistico la vicenda di questo personaggio finito alla corte del conte provenzale Raimondo Berengario nella prima metà del '200: l'ottima politica di matrimoni, l'accrescimento del patrimonio, l'invidia (tema ricorrente in questo canto, come visto) dei cortigiani e la decisione di lasciare la corte per un coraggioso, ma penoso, destino da mendicante. Il contrasto tra il triste destino terreno di questo magnanimo, «umile» (v. 135) e «giusto» (v. 137), e la beatitudine eterna emerge per una serie di opposizioni: «l'ovra grande e bella/ mal gradita» (v. 129), «mal cammina qual si fa danno / del ben fare altrui» (vv. 131-132), un'espressione che sembra ripetere i toni della precedente minaccia biblica anti-angioina. Infine il contrasto tra l'asprezza sonora del penultimo verso («mendicando sua vita a frusto a frusto», v.141) e il poliptoto in chiusura che mette in rilievo il divario tra l'ingiustizia del mondo e i meriti di Romeo: «assai lo loda e più lo loderebbe» (v. 142).

Il carattere autobiografico della vicenda di quest'anima mercuriale, già sottolineato da Reggio<sup>38</sup>, sembra esplicito alla luce della somiglianza tra la storia personale di Romeo e quella del poeta pellegrino. L'«ovra grande e bella mal gradita», v.129, vale tanto per l'amministrazione alla corte provenzale dello spirito mercuriale quanto per l'attivismo politico del fiorentino – destinato anch'egli a un destino di esule – proprio nel periodo del viaggio ultraterreno, quasi una specie di monito indiretto delle future disgrazie che verranno annunciate con chiarezza da Cacciaguida. Un possibile accostamento, anche per assonanza, tra la Provenza da cui si allontana Romeo e la Fiorenza di Dante (sia i provenzali che i fiorentini pagheranno la loro malvagità con la sottomissione ai conquistatori angioini) rivela la forte componente politica che sta dietro l'interpretazione del beato come alter ego del poeta fiorentino. L'elogio dell'umile e giusto pellegrino (il cui nome, Romeo, sta a significare «colui che va verso Roma») fatto, per l'appunto, dal sovrano simbolo della giustizia imperiale romana sembra rispondere a un bisogno di Dante; ovvero, dopo gli anni di esilio e il doloroso distacco dalla patria guelfa, di sentirsi riabilitato nell'ottica dell'Impero, per voce di un suo ideale rappresentante. Alla pari di Romeo, anche l'esule fiorentino vive un pellegrinaggio verso Roma, da intendersi come meta

---

<sup>38</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, VI, 139-142.

ideale, sintesi di «quella Roma onde Cristo è romano»<sup>39</sup> e di Impero politico terreno fondato sulla giustizia per elezione divina.

## 1.2 La magnanimità di Giustiniano

Raffronti comparativi con determinati personaggi politici delle cantiche precedenti ci aiutano a mettere in luce come la figura del sovrano bizantino sia stata tratteggiata secondo un profilo ideale anche in contrasto o differenziazione con figure antecedenti del pellegrinaggio dantesco.

Come spiegato dalle stesse parole di Giustiniano, si desume che abbiamo a che fare con un sovrano che ha agito per ottenere «onori» e «fama», uno spirito attivo che, come affermato nel capitolo precedente, seppur collocato, per questo suo desiderio di gloria, nel penultimo cerchio dei beati, riflette positivamente, agli occhi di Dante, un atteggiamento politicamente attivo. L'imperatore ha i requisiti per essere considerato a tutti gli effetti un magnanimo, ovvero, nell'accezione aristotelica del termine<sup>40</sup>, un grande uomo che si è dedicato a grandi imprese («l'alto lavoro» del *Corpus*) aspirando a quelle lodi che ne attestano la straordinarietà dell'opera. Ciò ci riporta all'incontro, nel Limbo anti-infernale, con le anime del nobile castello. La caratteristica di queste anime, come tutti gli spiriti limbicoli, incolpevolmente prive di fede, è, infatti, di essere degli «spiriti magni», «orrevol gente», anch'essi magnanimi nel loro desiderio di gloria, ripagati, per la loro «onrata nominanza» mondana, dalla grazia di Dio che li colloca in una posizione privilegiata. Soprattutto, è da notare che nella schiera dei personaggi storici ricordati dal poeta pellegrino, tutti – a eccezione del Saladino – ripresi dall'epopea troiano-romana, troviamo Enea, Cesare, Bruto, e Lucrezia<sup>41</sup>, rievocati da Giustiniano come protagonisti della storia romana. L'imperatore legislatore che ha agito per fede cristiana cita nella sua narrazione celebrativa della provvidenzialità divina di Roma degli spiriti non cristiani di fatti collocati nel Limbo quasi a suggerire l'idea di un superamento. La magnanimità di questi spiriti virtuosi, autori di grandi imprese, ma pur sempre

---

<sup>39</sup> *Pg*, XXXII, 102.

<sup>40</sup> F. Forti, *Magnanimitade: studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977, pp. 9-48.

<sup>41</sup> *If*, IV, 121-129.

pagani, è completata da un ideale personaggio storico come l'autore del *Corpus*, capace di cogliere l'ispirazione cristiana che sta dietro la vicenda dell'Impero, ma soprattutto in grado di realizzare, nella sua stessa vicenda biografica di grande legislatore, una sintesi perfetta fra la magnanimità – tipicamente pagana – di chi aspira alle grandi imprese e la fede cristiana di chi agisce consapevolmente in accordo con la volontà di Dio, oltre che con il suo rappresentante sulla terra, papa Agapito. È una sintesi di valori che segue un secolo di vivaci discussioni che segnano il mondo intellettuale del 200 a partire dalla diffusione di Aristotele – e del concetto di *megalopsychia* – nei centri di cultura europei, le quali culmineranno nell'ideale conciliazione, elaborata, come visto, da San Tommaso, della *magnanimitas* con l'*humilitas* cristiana. Una teoria, quella dell'Aquinate, che viene ripresa da Dante nel delineare il sovrano bizantino e il suo tono narrativo: un imperatore la cui consapevolezza della propria ardua opera legislativa va di pari passi con la coscienza di agire come «umile e prontissimo esecutore dei voleri di Dio»<sup>42</sup>, e la cui narrazione passa da una celebrazione epica, riecheggiante i maestri dell'epica latina<sup>43</sup> (anch'essi non a caso posti nel Limbo), all'elogio, in tono dimesso, dell'umile carattere di Romeo.

Una relazione di contrasto è quella che si potrebbe ipotizzare con il fraudolento Ulisse, campione della *praesumptio* e della violazione dei limiti imposti da Dio. Al glorioso volo dell'aquila imperiale, circoscritto ai limiti del mondo abitato nel suo destino di elargire con forza – una virtù legata alla magnanimità<sup>44</sup> – la civiltà del Diritto romano ai popoli sottomessi, si contrappone il «folle volo» del re di Itaca: dimentico della propria funzione di sovrano, si avventura al di fuori del consorzio umano e civile – unica dimensione in cui l'uomo si può pienamente realizzare<sup>45</sup> – in un viaggio che simboleggia lo sconfinamento della magnanimità nella sfida superba nei confronti delle leggi di Dio. A questo dannato infernale si contrappone lo spirito magnanimo del capostipite della stirpe romana Enea, il cui viaggio rappresenta invece, proprio nel resoconto dell'imperatore Giustiniano, la prima palese manifestazione della consonanza tra il volo dell'aquila e il «corso del

---

<sup>42</sup> G. Mazzoni, *Almae lucas malae cruces. Studi danteschi*, Bologna, Zanichelli, 1941, p. 330.

<sup>43</sup> E. Paratore, *Il canto VI del Paradiso*, in «Studi Danteschi», XLIX (1972), p. 62.

<sup>44</sup> *Conv.* IV, xxvi, 7.

<sup>45</sup> J. A. Scott, *Dante magnanimo*, Firenze, Olschki, 1977, p. 312.

ciel/ch'ella seguio dietro all'antico che Lavina tolse»<sup>46</sup>. È una contrapposizione rafforzata dalle nette differenze tra i due personaggi ravvisate dallo studio di Scott<sup>47</sup>: da una parte troviamo uno spirito che si avventura al di là dei limiti posti da Dio per puro desiderio di conoscenza, dall'altra l'eroe virgiliano, mosso da una sincera adesione ai propri sacri doveri di condottiero della stirpe troiana in funzione del suo destino imperiale, che possiamo a nostra volta considerare come archetipo ideale di quella *pietas*<sup>48</sup> – intesa come devozione nei confronti della patria – che si ripete in tutti i protagonisti dell'epopea del canto VI, “strumenti” al servizio della Provvidenza, fino a realizzarsi pienamente nella vicenda del legislatore cristiano, che agisce esplicitamente per ispirazione di Dio.

Il contrasto tra il greco Ulisse e la virtuosa magnanimità dei romani è reso anche nel suo simbolico affondamento nei pressi del Purgatorio, custodito da Catone. Come sottolinea sempre Scott<sup>49</sup>, l'immagine del suicida repubblicano che passa attraverso autori come Virgilio, Lucano, Seneca e Cicerone ci aiuta di fatti a capire quale poteva essere la percezione di questo personaggio agli occhi di Dante: un uomo virtuoso, anch'egli magnanimo, rispettoso dei limiti divini posti alla conoscenza umana<sup>50</sup>: un esempio per lo stesso Dante, dal momento che, in un contesto decadente e corrotto come quello della Roma tardo-repubblicana, fa parte per stesso nella difesa di antiche virtù. Sono le parole dell'esule fiorentino a darci idea del legame tra questo personaggio e la provvidenzialità di Roma: nel *Convivio* il suicida pagano, appellato come «glorioso Catone»<sup>51</sup>, è menzionato in quella lista di personaggi esemplari «colli quali procedette la divina provvidenza nello romano imperio»<sup>52</sup>; ancora più indicativa la presenza in uno scritto filo-imperiale come il *Monarchia*, dove si cita il «sacrifitium severissimi libertatis tutoris Marci Catonis»<sup>53</sup> proprio in quei passi in cui si vuole dimostrare la predisposizione del popolo romano verso il bene pubblico, fine del Diritto, che troverà il definitivo ordinamento proprio nel *Corpus* giustiniano.

---

<sup>46</sup> *Pd*, VI, 2-3. La provvidenzialità del viaggio virgiliano è un concetto accettato in tutto il Medioevo, che nasce con la lettura di Fulgenzio (V-VI secolo).

<sup>47</sup> J. A. Scott, *op. cit.*, pp. 141-146.

<sup>48</sup> *Aen.* I, 544-545: «quo iustior alter/ nec pietate fuit nec bello maior et armis».

<sup>49</sup> J. A. Scott, *op. cit.*, pp. 310-314.

<sup>50</sup> Lucano, *Fars.* IV, 574: «Nil facimus non sponte dei».

<sup>51</sup> *Conv*, IV, vi, 10.

<sup>52</sup> *Conv*, IV, v, 17.

<sup>53</sup> *Mon.* II, v, 15.

L'episodio di Giustiniano può essere considerato, del resto, come un ideale punto di arrivo di un cammino spirituale e politico che parte dal degrado infernale della prima cantica, in cui prevale per forza di cose la tematica fiorentina, con il suo degrado e la sua meschinità comunale, fino alle vette celestiali del *Paradiso*, in cui l'imperatore cristiano simboleggia l'ideale dell'universalismo cristiano-romano. Il personaggio di Farinata può essere considerato emblematico di questo contrasto tra la realtà del comune di origine e l'ideale dell'Impero. Anch'egli è un magnanimo, certamente apprezzato dall'esule fiorentino tanto per il suo attivismo che per certe sue coraggiose prese di posizione, ma pur sempre punito e dannato per la propria eresia religiosa. Si consideri il contegno del personaggio: «el s'ergera col petto e con la fronte/ com'avesse l'inferno in gran dispetto»<sup>54</sup>; la sua vicenda biografica, improntata a un virtuoso attivismo, per altro dalla parte imperiale, e infine l'uso, in riferimento al dannato, del termine «magnanimo» al verso 73.

Prendendo in considerazione alcuni particolari di rilievo della vicenda di questo glorioso personaggio della Firenze ghibellina si possono rilevare, anche qui, elementi di contrasto netto tra un certo tipo di magnanimo “incompleto” e il magnanimo cristiano rappresentato da Giustiniano. L'eresia religiosa del personaggio infernale ha un forte connotato sociale agli occhi di un uomo del Medioevo come Dante, se si considera come valido indizio della mentalità dei suoi tempi il collegamento fatto dal cronista Villani tra eresia religiosa e disgregazione sociale e politica della città<sup>55</sup>. Lo stesso dialogo con Dante, incapace anch'egli di andare oltre la prospettiva meschina delle lotte di parte del comune – siamo infatti nel 1300, e nel pieno dell'attivismo politico di Dante fiorentino – è un botta e risposta sul triste destino delle rispettive famiglie, che rispecchia pienamente il mondo delle fazioni comunali del mondo tardo-medioevale. Da una parte abbiamo quindi lo scenario di Dite, sede ideale di quei cittadini eretici, che ripropone la convivenza tra schiere opposte – accanto al ghibellino Farinata c'è il guelfo Cavalcante – e in cui si ripropongono le meschine rivalità tra fazioni urbane. Dall'altra parte abbiamo invece la grandiosa restaurazione del Diritto, strumento cardinale dell'unità politica

---

<sup>54</sup> *If*, X, 35-36.

<sup>55</sup> *Nuova cron.* IV, 30: «[...] la città era malamente corrotta di resia, intra l'altre della setta degli epicurei [...] e era sì gran parte, che intra' cittadini si combatteva per la fede con armata mano in più parti di Firenze [...]».

universale, al di là dei comuni e delle nazioni, cui è predestinata Roma, solennemente rappresentata nel volo dell'aquila.

Il ghibellino Farinata, emblema nella sua figura storica di un periodo in cui viene meno l'armoniosa coesistenza tra Chiesa e Impero, non è in grado di comprendere in profondità, alla luce della sua miscredenza, il valore della causa imperiale da lui stessa abbracciata: una sovranità universale che per vocazione divina deve preparare gli uomini alla beatitudine eterna; in contrapposizione a ciò, si pone l'imperatore Giustiniano, convertito alla «fede sincera» per intervento del papa, cosciente della natura non solo terrena, ma anche divina, dell'istituto da lui retto. La presenza, anche sullo sfondo dell'episodio di Farinata, delle due massime istituzioni è ravvisabile nella citazione, fra i miscredenti di Dite, di Federico II, anch'egli imperatore, ma miscredente, non a caso contemporaneo di Farinata, e del cardinale Ubaldino, la cui incredulità esemplifica appieno la sconfitta del Cristianesimo dall'interno.

Un passo avanti nella ricostruzione dell'unità tra le due istituzioni sta nell'antecedente purgatoriale di Giustiniano, Manfredi, che ha da pagare, per la propria purificazione, la scomunica della Chiesa; anche qui, un caso di eccessiva *praesumptio*, com'è tipico di alcuni magnanimi che sconfinano nella superbia, che però può essere pagata grazie al pentimento finale.

### 1.2.1 Dante e Giustiniano

La narrazione di Giustiniano, nella celebrazione della gloria dell'aquila romana, è dunque un riflesso del carattere dello stesso beato di Mercurio, che di quella magnanimità è stato degno rappresentante nella sua stessa vicenda biografica. Il chiasmo del verso 13, «Cesare fui e son Iustiniano», più che evidenziare la

vanagloria dei titoli terreni<sup>56</sup>, pare piuttosto, nel suo collocare il nome della carica gloriosa a inizio di verso, in linea con il tono celebrativo del canto, in cui l'aquila imperiale assurge a simbolo dell'unione ideale tra ispirazione cristiana e gloria terrena.

Già in passato è stato rilevato, in maniera convincente, come tra il personaggio dell'imperatore e quello dell'esule fiorentino si possa rintracciare un rapporto di complementarità come di identificazione. Del rapporto di complementarità è prova, come già accennato, la riabilitazione di Romeo, inteso come alter ego dantesco, fatta dall'imperatore in chiusura del canto; indi per cui potremmo considerare il canto VI come «reciproca consacrazione di due istituti, sorti ambedue dalla preveggenza divina»<sup>57</sup>. Bellomo<sup>58</sup> rileva le affinità che legano fortemente i due caratteri, ravvisando nel sovrano bizantino una controfigura di Dante alla luce della comune aspirazione alla gloria dell'intelletto e del fine morale che accomuna il *Corpus* e la *Commedia*; l'accostamento tra la gloria dell'imperatore e quella poetica all'inizio della cantica, entrambe simboleggiate nell'ottenimento dell'alloro: «Sì rade volte, padre, se ne coglie/ per trionfare o cesare o poeta,/ colpa e vergogna de l'umane voglie» (*Pd*, I, 28-30).

Ma soprattutto il critico rileva l'espressione metaletteraria che conclude il canto precedente introducendo il discorso del sovrano bizantino: «e così chiusa chiusa mi rispuose/ nel modo che 'l seguente canto canta» (*Pd*, V, 138-139).

Alla luce di queste osservazioni possiamo approfondire ulteriormente il discorso mettendo in evidenza altri punti di affinità che ci portano a concludere come l'identificazione tra l'imperatore e il poeta avvenga nel nome di un forte legame tra magnanima aspirazione alla gloria e fine morale del proprio lavoro, comune alle opere compiute rispettivamente in ambito legislativo e poetico.

Oltre all'indicazione metaletteraria che introduce le parole dell'imperatore, dobbiamo ricordare la particolarità di questo episodio politico della *Commedia*, il suo essere l'unico caso in cui il discorso diretto di un personaggio e l'estensione del canto coincidono. È forse questo un ulteriore indizio che corrobora, tramite la

---

<sup>56</sup> G. Fallani, commento a *Pd*, VI, 10; G. Giacalone, commento a *Pd*, VI, 10; G. Reggio, commento a *Pd*, VI, 10.

<sup>57</sup> F. Furlan, *Il canto VI del Paradiso*, in «Studi danteschi», LXXIII (2008), p. 93.

<sup>58</sup> S. Bellomo, *Contributo all'esegesi di Par. VI*, in «Italianistica», XIX/1 (1990), p. 21.

coincidenza tra canto dantesco e discorso dell'imperatore, l'idea di un'identificazione, di una coincidenza, tra la voce del poeta e quella del sovrano legislatore:

[...] per l'intero viaggio nell'aldilà il pellegrino Dante ha sempre svolto il ruolo di narratore della sua esperienza e nel suo racconto i personaggi svolgono il ruolo di dialoganti. Solo nel caso del c. VI egli ha investito del ruolo di narratore Giustiniano e lo ha fatto dandogli la parola per l'intero canto. Ma nel passare la parola a Giustiniano, prima, e riprendendo, poi il filo del viaggio, Dante narratore ristabilisce l'equilibrio delle parti, per cui la narrazione di Giustiniano appare come riportata e citata dall'unico e vero narratore, il pellegrino Dante.<sup>59</sup>

Il canto epico di Giustiniano sembra racchiudere espliciti riferimenti alla biografia non solo del Dante politico – la sua ideologia politica, l'esilio – ma anche del Dante poeta. Già Paratore ha sottolineato in passato come nel volo dell'aquila siano presenti, oltre a un linguaggio ricco di latinismi, echi dei due grandi modelli epici di Dante: Virgilio e Lucano, peraltro collocati tra i magnanimi del Limbo<sup>60</sup>. Come notato già in passato, la coincidenza canto–discorso del personaggio, così come l'incipit in medias res del discorso è un palese richiamo alla narrazione di Enea che occupa tutto il libro III dell'*Eneide*<sup>61</sup>, il poema la cui lettura negli anni del soggiorno bolognese (1304-1306) indirizza in senso imperiale il credo politico dell'esule fiorentino. E del resto, a evidenziare ulteriormente la presenza di Virgilio, poeta per eccellenza dell'Impero, nel canto dell'imperatore, la narrazione della storia romana comincia proprio lì dove finisce l'*Eneide*, con il riferimento all'uccisione di Pallante da cui scaturirà la vendetta del condottiero troiano.

Nelle parole di Giustiniano, dietro cui si dovrà riconoscere però anche la voce di Dante, si potrà cogliere quindi non solo, come sottolineato nel capitolo precedente, l'idea di un superamento degli spiriti magni pre-cristiani realizzato da Giustiniano nel nome di un agire glorioso ispirato da Dio. Si può riscontrare anche un senso di continuità da parte dello stesso poeta fiorentino nei confronti del maestro mantovano – anch'egli tra le anime del nobile castello – che riflette una volontà di

---

<sup>59</sup> P. Sabbatino, *La felicità di raccontare. Lettura del canto VI del Paradiso*, in A. Paoletta, V. Placella, G. Del Turco (a cura di), *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquzi*, 2, Napoli, Federico et Ardia, 1993, p. 800.

<sup>60</sup> E. Paratore, *op. cit.*, p. 62.

<sup>61</sup> *Aen.* I, 1-2: «Postquam res Asiae Priamique evertere gentem / immeritam visum superis».

superare il modello pagano dell'*Eneide* realizzando, nel contesto particolare del canto VI, un canto di solenne epica romano-cristiana, ma soprattutto compiendo, con il proprio glorioso operare, il poema sacro che gli varrà l'alloro poetico; l'onore destinato all'autore della *Commedia* verrà del resto evidenziato dall'avo Cacciaguida: «Questo tuo grido farà come vento,/ che le più alte cime più percuote;/ e ciò non fa d'onor poco argomento» (*Pd*, XVII, 133-135).

Al'inizio del poema, si rileva come lo stesso viaggio nell'aldilà, presupposto alla realizzazione del poema che dovrà redimere l'umanità, sarà un'impresa impraticabile se Dante non si arma della fortezza del magnanimo<sup>62</sup>; di fronte all'insicurezza del poeta pellegrino («Io non Enèa, io non Paolo sono» *If*, II, 32), le parole dello stesso Virgilio sottolineano la viltà di Dante con un'espressione molto significativa:

«S'i' ho ben la parola tua intesa»  
rispuose del *magnanimo* quell'ombra  
«l'anima tua è da viltate offesa;  
la quale molte fiata l'omo ingombra  
sì che d'*onrata* impresa lo rivolva (*If*, II, 43-47).

Sia nel caso dell'opera legislativa dell'imperatore, che in quello del capolavoro dantesco, gli autori sono stati salvati per volontà divina dalla perdizione – l'eresia monofisita per Giustiniano, il traviamiento spirituale per il poeta – per essere messi nelle condizioni di compiere opere che riportino l'ordine nel mondo, e in cui la gloria intellettuale va di pari passo con l'ispirazione divina del proprio lavoro. Nel caso di Giustiniano valgono le espressioni «per voler del primo amor ch'i' sento/ d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano» (v. 12) e «a Dio per grazia piacque di spirarmi/ l'alto lavoro» (vv. 23-24), che riprendono non a caso, in maniera esplicita, affermazioni inserite dall'imperatore nel decreto *de confirmatione digestorum* che prelude ai *Digesta*<sup>63</sup>. Per quanto riguarda Dante, invece, all'inizio del *Paradiso* ritroviamo il concetto di ispirazione dall'alto – che andrà inteso, al di là dei nomi pagani, come ispirazione dello Spirito Santo – nell'invocazione ad Apollo («Entra nel petto mio e spira tue» *Pd*, I, 19) e nel riferimento all'ispirazione della sapienza

---

<sup>62</sup> U. Bosco, *Il tema della magnanimità nella Commedia*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XV/2 (1974), p. 5; J. Scott, *op. cit.*, pp. 271-75.

<sup>63</sup> *Const. Tanta*; «[...] summo numine invocato deum auctorem et totius operis praesulem fieri optavimus»; S. Conte, *op. cit.*, pp. 25-26.

divina («Minerva spira» *Pd*, II, 8)<sup>64</sup>. Sia il *Corpus* che la *Commedia*, poema dell'allegoria dei teologi e non dei poeti, possono essere associati alle Sacre Scritture nella loro funzione di opere divinamente ispirate, e in questo viene a stabilirsi un legame ideale tra Giustiniano e Dante, tra imperatore e poeta, sancito nella coincidenza tra il discorso del sovrano e il canto dell'autore fiorentino. Come sottolineato da un saggio recente<sup>65</sup>, la raffigurazione dell'imperatore bizantino, narratore della storia romana che riconduce tutto il suo operare a Dio e che espone il carattere divino del destino imperiale di Roma, è oltretutto polemica nei confronti di quei giuristi «presumptuosi» che Dante addita, nei capitoli della *Monarchia* sulla storia delle conquiste romane<sup>66</sup>, come incapaci di cogliere il volere di Dio dietro l'esito delle guerre vinte dai Romani; questo, secondo Dante, come conseguenza della deplorable arte di aprire, tramite l'applicazione della dialettica aristotelica alle norme stabilite dal diritto diffusa a partire dal 1270 circa, a nuove interpretazioni legali che portano inevitabilmente all'allontanamento dal senso autentico del *Corpus* giustiniano<sup>67</sup>.

L'attività dei giuristi è del resto classificata, nel *Convivio*, tra tutte quelle professioni disprezzabili che non «per sapere studiano, ma per acquistare moneta o dignitate»<sup>68</sup>. Di contro a queste basse manifestazioni di cupidigia Dante riscopre nella sua poesia l'adesione ai veri valori della sacralità, facenti capo a un universo di principi spirituali e politici in cui il concetto di Impero, di Diritto, e di nobiltà occupano un ruolo centrale.

### 1.3 L'Impero e la Chiesa

Lo spostamento della capitale a Oriente effettuato da Costantino, posto all'incipit del canto, è inizio della digressione cronologica che porta alla salita al trono dell'imperatore legislatore, il quale cerca di restaurare uno stato di dominio

---

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>65</sup> L. Valterza, *Dante's Justinian, Cino's Corpus. The hermeneutics of poetry and law*, in «*Medievalia et Humanistica*», XXXVII (2011), p. 105.

<sup>66</sup> *Mon.* II, ix, 20.

<sup>67</sup> L. Valterza, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>68</sup> *Conv.* III, xi, 10.

imperiale, sia sul piano del diritto sia su quello politico. Ciò, agli occhi di Dante è venuto meno proprio con l'azione del primo imperatore cristiano. L'interpretazione di Sasso, relativa a questi versi iniziali del canto VI, è in disaccordo con quella più comunemente accettata da altre letture<sup>69</sup>: in quanto simbolo della Provvidenza divina, secondo il commentatore, l'aquila della prima terzina del canto, o meglio «l'uccel di Dio» del verso 4, per principio non può compiere un movimento erroneo e contro natura<sup>70</sup>. Se è vero che Dante condanna esplicitamente la donazione di Costantino in vari passi della *Commedia*, non necessariamente condannerebbe quindi come contrario alla volontà di Dio lo spostamento a Oriente della capitale, che peraltro non rientra tra le iniziative spontanee del sovrano imperiale, ma sarebbe frutto dei suggerimenti maligni di papa Silvestro («per cedere al pastor si fece greco» *Pd*, XX, 57). Quello che appare difficile da ammettere è la distinzione, sostenuta da Sasso<sup>71</sup>, fra trasferimento e donazione, quando proprio la terzina del canto XX del *Paradiso*, indicante Costantino tra gli spiriti di Giove, sembra affermare il contrario: «L'altro che segue/ con le leggi e meco/ sotto buona intenzion che fè mal frutto,/ per cedere al pastor si fece greco» (*Pd*, XX, 55-57).

La «buona intenzion che fè mal frutto» è, ovviamente, la donazione di Costantino, di cui Dante tiene a sottolineare i buoni intenti dell'imperatore che ne furono all'origine, distinguendoli dalle effettive ripercussioni disastrose per la Chiesa – e quindi, anche per l'Impero. Alla luce del valore sacrale che Roma occupa nella visione del Dante filo-imperiale di questi anni, urbe predestinata a dominare il mondo per vocazione divina, l'allontanamento verso Oriente dell'aquila, da intendersi, nei versi iniziali del canto VI, segno imperiale e non simbolo della Provvidenza come nel resto del discorso, non può che essere pienamente parte di quel generale processo di perversa deviazione avvenuto sotto Costantino tramite la sua donazione. È un avvenimento catastrofico, centrale – in senso negativo – nella storia dantesca dell'Impero, accentuato stilisticamente da una forte allitterazione («Poscia che Costantin l'aquila volse/ contr'al corso del ciel», vv. 1-2) e nei confronti del quale l'azione di Giustiniano si muove, anche geograficamente – da est a ovest –

---

<sup>69</sup> E. Paratore, *op. cit.*, p. 54; N. Longo, *Il canto della giustizia. Paradiso VI*, in «Atti e memorie dell'Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti», LXIX (2007), pp. 110-112.

<sup>70</sup> G. Sasso, *Dante. L'imperatore e Aristotele*, Roma, nella sede dell'Istituto, 2002, p. 169.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 165.

in senso opposto. Se la donazione tende al disordine, alla deviazione dall'ordine divino, allo sconvolgimento dei rapporti tra papato e Impero, l'azione di Giustiniano si muove in direzione contraria: restaurazione della sovranità politica imperiale in varie zone dell'Occidente, riordinamento del Diritto romano, legge di Dio, collaborazione armoniosa tra il papa Agapito e il sovrano legislatore. Allo spostamento verso Oriente del simbolo imperiale cerca di porre riparo l'opera di conquista militare, anch'essa di ispirazione divina, compiuta da Belisario. Il generale, guidato dalla «destra del ciel» (v. 26), si muove quindi, nella sua riconquista dell'Italia finita in mano ai Goti e del Nord Africa occupato dai Vandali, con il favore di Dio: «ciel» ricorre qui in corrispondenza, per opposizione, con il «ciel» del secondo verso, in entrambi i casi sono in sesta sillaba accentata, al centro del verso. In un canto in cui si celebra la virtù guerresca, divinamente ispirata, dell'aquila romana, non va sottovalutato il riferimento all'azione militare di riconquista dell'Occidente e della penisola sottoposta ai barbari Goti. L'esemplarità della storia di questi primi secoli dell'Impero cristiano che intercorrono tra Costantino e Giustiniano non può certo essere priva, nelle intenzioni del poeta, di accenni polemici alla contemporaneità, che ritornano in filigrana in varie parti del resto del canto.

Seppur nei limiti della possibilità di datazione, si può ipotizzare che Dante abbia composto questo canto in un periodo (1314-'16 circa)<sup>72</sup> comunque non di molto successivo al deludente esito della missione di Arrigo, che di fatti, nelle *Constitutiones* pisane del 1313, nega la validità della *Donatio* di Costantino; sono gli anni della morte di Clemente V e del conseguente conclave di Carpentras – e quindi, dell'*Epistola* ai cardinali italiani (1314) – caratterizzati da conflitti fra le fazione ghibelline dell'Italia centro-settentrionale, in cui emergono le figure di Ugucione della Faggiuola, i Visconti milanesi, Castruccio Castracani, Cangrande, da una parte, e il guelfismo filo-francese di cui la natia Firenze è centro fondamentale dall'altra, conflitti che vivono un momento importante con la vittoria ghibellina di Montecatini (agosto 1315). Alla luce di questi ultimi particolari si dovrà intendere l'intonazione guerresca del volo dell'Aquila quasi come un minaccioso monito del poeta alle forze che osano ostacolare la volontà di Dio. La riconquista politica dell'Occidente e

---

<sup>72</sup> M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012. p. 296.

soprattutto il riordinamento del *Corpus* a opera di Giustiniano, manifestazione della grandiosa aspirazione all'ordine del mondo da parte dell'imperatore ideale, sono esempi ancora validi nel momento in cui Dante scrive il canto. L'opera di riconquista della penisola non può non rimandare, per il lettore contemporaneo di Dante, alla discesa di pochi anni prima compiuta, seppur con esito sfortunato, da Arrigo, oltre che alla speranza di un'auspicabile riuscita del riaffermarsi del dominio imperiale.

La rinnovata vacanza imperiale che segue il triste esito della vicenda di Arrigo va di pari passi con la dislocazione, altrettanto disastrosa – non solo per questioni di principio universale, ma anche per esigenze concrete di ordine sociale – della curia papale ad Avignone, il misero «angulum» dell'*Epistola* ai cardinali preferito all'«*illustrium Scipionum patriae*»<sup>73</sup>. L'accenno allo spostamento di Costantino dei versi iniziali potrebbe quindi rinviare implicitamente anche a un altro trasferimento dai connotati apocalittici, quello della sede pontificia nella nuova sede avignonese. Si può notare, d'altra parte, che la prima denuncia dei mali causati dalla donazione costantiniana (a cui lo spostamento della capitale, come detto, è strettamente legato) avviene nel canto XIX della prima cantica: «Ahi Costantin, di quanto mal fu matre,/ non la tua conversion, ma quella dote/ che da te prese il primo ricco patre» (*If*, XIX, 115-117).

Questi versi seguono gli strali rivolti alle anime dannate di Niccolò Orsini, di Bonifacio VIII, ma anche e soprattutto di Clemente V, responsabile dell'inizio della cattività avignonese, di cui si prevede il destino di dannato fra i simoniaci:

verrà di più laida opra,  
di ver' ponente un pastor senza legge,  
tal che convien che me e lui ricopra.  
Nuovo Iasón sarà, di cui si legge  
ne' Maccabei; e come a quel fu molle  
suo re, così fia lui chi Francia regge (*If*, XIX, 82-87).

Sappiamo quanto Clemente V, figura fortemente disprezzata dall'esule fiorentino, venga polemicamente chiamato in causa nell'ultima cantica: è

---

<sup>73</sup> *Epist.* XI, 11.

l'ingannatore «guasco» di Arrigo nelle parole di Cacciaguida<sup>74</sup>, attaccato da San Pietro<sup>75</sup> e ricordato poi da Beatrice ancora una volta come simoniaco nel canto XXX:

Ma poco poi sarà da Dio sofferto  
nel santo officio: ch'el sarà detruso  
là dove Simon mago è per suo merto,  
e farà quel d'Alagna intrar più giuso (*Pd*, XXX, 145-148).

Nel canto infernale, la sua natura di simoniaco lo pone in ideale continuità con Bonifacio, secondo una condanna dantesca che va al di là dell'opposizione tra i cardinali italiani, tendenzialmente filo-bonifaciani, e i cardinali legati alla monarchia francese, da cui Bonifacio fu umiliato. Ciò che conta, in questa fase del pensiero politico dantesco, è l'adesione alla vera natura spirituale, e non temporale, di ciò che la Chiesa dovrebbe essere, a differenza della politica di potenza che i papi simoniaci del canto infernale hanno perseguito, in una maniera o nell'altra, e di cui la divisione in fazioni del mondo ecclesiastico è un'inevitabile conseguenza. Clemente V viene definito «pastor senza legge» (v. 83), in lontana contrapposizione con il «sommo pastore» Agapito, e viene posto fra i trafficanti di titoli sacri per via della ricompensa, consistente nell'offerta delle decime del regno per cinque anni, promessa a Filippo il Bello in cambio dell'appoggio all'elezione al soglio pontificio<sup>76</sup>. Come sappiamo, la sua «laida opra» si caratterizza però, ancora più gravemente agli occhi di Dante, per la condotta ambigua nei confronti di Arrigo e per il suo trasferimento della curia ad Avignone; un evento, questo, anch'esso centrale nella visione della storia delle due istituzioni delineata nella visione dantesca nell'Eden. Dapprima abbiamo la *Donatio* di Costantino, alla radice della rovina spirituale della Chiesa:

Quel che rimase, come da gramigna  
vivace terra, da la piuma, offerta  
forse con intenzion sana e benigna,  
si ricoperse, e funne ricoperta  
e l'una e l'altra rota e 'l temo, in tanto  
che più tiene un sospir la bocca aperta (*Pg*, XXXII, 136-141).

---

<sup>74</sup> *Pd*, XVII, 82.

<sup>75</sup> *Pd*, XXVII, 58.

<sup>76</sup> *Nuova Cron* IX, 80.

Il culmine della decadenza della Chiesa si raggiunge, pochi versi dopo, nella scena della meretrice – si intende la curia romana – e del gigante – il monarca Filippo IV, che scioglie il carro dall’albero, ovvero la Chiesa di Clemente V, e lo trascina verso la selva, simbolica rappresentazione del trasferimento della sede papale: «disciolse il mostro, e trassel per la selva,/ tanto che sol di lei mi fece scudo/ a la puttana e a la nova belva» (*Pg*, XXXII, 158-160).

Del resto, con il canto di Gustiniano, dai cui versi iniziali siamo partiti, non siamo cronologicamente distanti né dal penultimo canto del *Purgatorio* (1312-13 circa), né dall’Epistola ai cardinali italiani – aprile 1314 – in cui il tema della città eterna «viduam et desertam»<sup>77</sup> privata di entrambi i lumi – «utroque lumine destituitam»<sup>78</sup> – viene affrontato con una forte vena polemica e accusatoria nei confronti di quei cardinali italiani responsabili dell’elezione al soglio pontificio del papa francese e, di conseguenza, dell’allontanamento della curia da Roma. I cardinali cui si rivolge Dante sono Napoleone Orsini, capo del partito filo-francese che segue in pratica le direttive di Filippo il Bello, e il bonifaciano Jacopo Gaetano Stefaneschi. Il primo, riconosciuto da varie fonti storiche come il vero artefice, assieme a Niccolò da Prato, della scelta del papa «guasco» al conclave di Perugia<sup>79</sup>, è peraltro discendente proprio del simoniacò Niccolò III, l’avidò «figliuolo de l’orsa,/ cupido sì per avanzar gli orsatti» (*If*, XIX, 71-72), primo della lista dei tre papi trafficanti di cose sacre.

Dunque sarà possibile riscontrare anche nel canto dell’Impero l’eco di urgenze legate anche al mondo della Chiesa. Alla luce delle coincidenze riscontrate possiamo presupporre che l’allusione allo spostamento della capitale rimandi polemicamente all’assenza, nell’Italia contemporanea, del potere imperiale come dell’istituzione papale, la cui lontananza da Roma è motivo di sedizioni e prepotenza baronale<sup>80</sup>.

Nella polemica anti-avignonese, riecheggiata da questi primi versi del canto VI, e in quella anti-francese che ritorna in altre parti del discorso di Giustiniano, entrano in gioco personaggi legati al conclave di Perugia di circa dieci anni prima

---

<sup>77</sup> *Epist.* XI, 3.

<sup>78</sup> *Epist.* XI, 21.

<sup>79</sup> E. Dupré Theseider, *I Papi in Avignone e la questione romana*, Firenze, Le Monnier, 1939, p. 4.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 24.

(1305), responsabili dell'elezione di un papa francese e, quindi dello spostamento della Curia. Naturalmente non va dimenticato il ruolo centrale di Clemente V, papa asservito alla monarchia francese, la cui collocazione tra i dannati simoniaci potrebbe essere frutto di un ritorno sul testo del canto XIX dell'*Inferno* proprio nel periodo dei primi canti del *Paradiso* (1314-15),<sup>81</sup> altrimenti non si spiegherebbe l'esattezza della profezia sulla morte del pontefice «guasco». A precedere Clemente V nella buca infernale troviamo Bonifacio VIII, e qui potrebbe esserci un rimando a quella fazione bonifaciana dei cardinali che presiedettero a Perugia, certamente anti-francese ma pur sempre estranea, nel suo muoversi secondo logiche di potere temporale, alle verità del *Vangelo*.

L'autopresentazione di Niccolò III chiama in causa tutta la stirpe degli Orsini: «e veramente fui figliuol de l'orsa,/ cupido sì per avanzar li orsatti,/ ché su l'avere e qui me misi in borsa» (*If*, XIX, vv. 70-72). Tra i nipoti (gli «orsatti») di papa Niccolò III troviamo proprio quel cardinale Napoleone Orsini che, come abbiamo detto, è tra gli obiettivi polemicisti dell'*Epistola* composta nel periodo del conclave di Carpentras, in quanto responsabile, a causa dell'appoggio dato a Clemente V – e quindi anche a Filippo il Bello – dello spostamento compiuto dal papa eletto ad Avignone. Ad accomunare il papa con il nipote è la cupidigia: Niccolò III è «cupido sì per avanzar li orsatti» (v.71), ai cardinali italiani l'esule rimprovera: «Cupididitatem unusquisque sibi duxit in uxorem [...]»<sup>82</sup>. Non sappiamo se l'esule fiorentino fosse venuto a sapere dell'epistola inviata da Napoleone Orsini, successivamente alla morte di Clemente V (1314), a Filippo il Bello, in cui lo stesso cardinale si pente della scelta del papa francese e dello stato di rovina e perdizione di Roma<sup>83</sup>. Oltretutto questo cardinale poteva rappresentare per l'esule motivo di speranza nei primi anni del papato di Clemente, quando fu inviato (1305-1308) in Toscana come legato pontificio a sedare i contrasti tra fazioni, orientando peraltro la propria politica in senso filo-ghibellino e filo-bianco. Ma l'operazione non ebbe buon esito, e nei primi mesi del 1309 al cardinale fu revocato l'incarico<sup>84</sup>. Non possiamo avere un esplicito giudizio definitivo di Dante su questo personaggio, ma di certo

---

<sup>81</sup> G. Reggio, commento a *If*, XIX, 81.

<sup>82</sup> *Epist.* XI, 14..

<sup>83</sup> E. Dupré Theseider, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>84</sup> U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, Firenze, Polistampa, 2004, p. 632.

possiamo ipotizzare che, oltre alla sua politica di famiglia, degna di un «figliuol de l'orsa» il suo attaccamento a Filippo il Bello e le sue responsabilità nel conclave di Perugia sono imperdonabili e spiegano l'apostrofe polemica dell'*Epistola* ai cardinali («Tu pre omnibus, Urse»)<sup>85</sup>.

Ma alla base della sciagurata elezione di Perugia, i cui effetti si ripercuotono anche negli anni dei primi canti del *Paradiso*, troviamo anche altre figure: nei mesi del conclave viene a Perugia Carlo II d'Angiò<sup>86</sup>, o meglio il «Carlo novello» dei versi 106-108 ai cui discendenti Giustiniano annuncia disgrazie future. Il sovrano angioino cerca vanamente di imporre un papa. Ma non va dimenticata l'ambasceria inviata ai cardinali da Filippo il Bello, con il chiaro intento di promuovere in senso filo-francese la causa dei Colonna anti-bonifaciani a cui il papa Caetani ha tolto la dignità cardinalizia, e quindi di influenzare l'elezione secondo una certa direttiva<sup>87</sup>. Il Villani riferisce addirittura l'aneddoto – non si sa quanto veritiero – di un incontro tra il re e Bertrand de Got, l'allora arcivescovo di Bordeaux destinato a salire al soglio pontificio, in cui si chiede al futuro papa di promettere, tra le altre cose, la corona imperiale per il fratello Carlo di Valois, che di fatti aspirerà alla carica nel 1308. Ma, come si deduce dall'invettiva di Giustiniano contro Carlo II, «non si creda/ che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli!» (*Pd*, VI, 110-111), ovvero che i diritti imperiali passino alla casa di Francia, sia che si tratti dei gigli dello stemma dei Valois, sia che di quelli dello stemma angioino – alludendo forse anche alla nomina a vicario imperiale di Roberto d'Angiò fatta da Clemente V pochi mesi prima della morte, nel 1314, riconfermata poi dal neo-eletto Giovanni XXII nel 1316.

Nell'ambasceria di Filippo il Bello inviata a Perugia spicca anche Musciatto de' Franzesi, spregiudicato affarista fiorentino devotissimo al monarca francese, protagonista tra gli anni '90 del '200 e l'inizio del '300 come banchiere e tesoriere del re d'oltralpe<sup>88</sup>. Di questo personaggio Dante non può certo dimenticare l'appoggio finanziario fornito a Carlo di Valois nella sua entrata a Firenze, né il suo tentativo di sostenere la causa del monarca al conclave del 1305, in cui cerca con la prepotenza

---

<sup>85</sup> *Epist.* XI, 24.

<sup>86</sup> R. Morghen, *Il conclave di Perugia e la lettera di Dante ai cardinali italiani*, in *L'Umbria nella storia, nella letteratura, nell'arte*, Bologna, Zanichelli, 1954, pp. 105-124.

<sup>87</sup> E. Dupré Theseider, *op. cit.*, p. 5.

<sup>88</sup> A. Astorri, *Franzesi, Giovanni Paolo (Ciampolo), detto Musciatto*, in *Dizionario biografico degli italiani: Francesco I Sforza-Gab*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1998, pp. 262-264. Musciatto viene ricordato per le sue ricchezze nella prima novella del *Decameron*.

di prendere prigionieri i cardinali bonifaciani. È una figura emblematica della «gente nova» volta ai «subiti guadagni», proveniente da una stirpe di inurbati originari di Figline che minano la purezza della Firenze del buon tempo antico, come ricorda Cacciaguida con un'indicazione precisa: «Ma la cittadinanza, ch'è or mista/ di Campi, di Certaldo e di Fegghine, pura vediesi ne l'ultimo artista» (*Pd*, XVI, 49-51).

A sancire il rafforzamento del proprio prestigio sociale contribuisce una politica di alleanze matrimoniali: Musciatto sposerà dapprima la figlia del conte Guido di Simone da Battifolle – da cui i Franzesi ottengono la parentela con la casata guelfa dei conti Guidi – poi, a Firenze, una sorella viene ammogliata a Simone della potentissima casata dei Bardi. Per creare altri legami con il ceto dirigente toscano, sposerà in seconde nozze la senese Tessa, figlia del cavaliere Bernardino Piccioli, mentre, sempre in ambito senese, l'altra sorella Magina viene fatta sposare a Granello dei Tolomei.

A questa figura, ancora vivente e nel pieno del proprio prestigio sociale al momento in cui Dante compie il viaggio, si contrappone nettamente Romeo di Villanova, alter ego dell'esule fiorentino. Anch'egli, come Musciatto, è un amministratore di corte, e promuove una politica di alleanze matrimoniali delle figlie del conte Raimondo apparentemente in funzione della stabilità e dell'ordine a livello europeo: Eleonora è data in sposa ad Arrigo III d'Inghilterra, Margherita a Luigi IX il Santo re di Francia, Beatrice a Carlo d'Angiò, e forse in ciò c'è un'allusione al conflitto franco-inglese a cavallo tra i due secoli, su cui i Franzesi fanno fortuna gestendo i pagamenti per la flotta francese e finanziando gli armamenti<sup>89</sup>; Sancia sarà moglie di Riccardo conte di Cornovaglia, re dei Romani nel 1257. All'amministrazione del Tesoro della monarchia francese effettuata da Musciatto si contrappone quella di Romeo, che come amministratore di corte aumenta il patrimonio della contea – «li assegnò sette e cinque per dieci», v. 138 – ottenendo un reddito giusto con mezzi leciti, in contrasto con gli alti tassi d'usura del suo tempo<sup>90</sup>.

Il discorso di Giustiniano è dunque ricco di allusioni a figure storiche contemporanee al viaggio di Dante (1300) oltre che di riferimenti polemici alle grandi forze politiche che ostacolano la volontà di Dio negli anni di composizione di questo canto, ovvero la monarchia francese e la Chiesa a essa infeudata. Dopo la

---

<sup>89</sup> A. Astorri, *op. cit.* p. 263.

<sup>90</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, VI, 138.

morte di Arrigo, riprendono vigore le forze del ghibellinismo italiano: a Milano i Visconti filo-imperiali in lotta con i guelfi Della Torre, nella Marca Trevigiana si afferma Cangrande, vincitore dei padovani nel 1314, in Toscana i condottieri Ugucione della Faggiuola e Castruccio Castracani si impongono sulla coalizione guelfo-angioina a Montecatini (29 agosto 1315), in cui trova la morte Pietro d'Angiò, figlio di Carlo II. Si avvera quindi la profezia di Giustiniano: «Molte fiate già pianser li figli/ per la colpa del padre» (*Pd*, VI, 109-110)<sup>91</sup>.

Anche nell'ascesa dell'ultima cantica lo sguardo dell'esule che compone il *Paradiso* non si allontana dai rivolgimenti politici che segnano la penisola.

---

<sup>91</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, VI, 109-111.

## 2. Carlo Martello

Carlo Martello, posto tra gli spiriti amanti di Venere, è un personaggio fondamentale in merito alla trattazione di questioni politiche inerenti ai fatti storici contemporanei alla composizione del *Paradiso*. Viene ripresa, dopo l'incontro con Giustiniano, la polemica anti-angioina. La componente anti-francese che ritroviamo nelle parole del sovrano mancato è presente in forma esplicita nella denuncia della mala signoria del Regno di Sicilia; ma si ritrova anche nella dissertazione filosofica sulle diverse mansioni riservate agli appartenenti dell'ordine sociale, non a caso pronunciata da un principe ideale, in cui è sottintesa la denuncia contro il fratello Roberto d'Angiò, figura centrale negli anni successivi alla delusione di Arrigo VII.

Dopo l'incontro con Giustiniano nel cielo immediatamente precedente Dante delinea qui un ideale di principe giusto e saggio, in polemico contrasto con la realtà terrena. Se l'imperatore legislatore si colloca su un piano di modello assoluto e celeste da cui può dare una visione universale della vicenda dell'istituto imperiale, tramite Carlo Martello lo sguardo politico del poeta si restringe nel tempo e nello spazio. Si passa, quindi, dall'Impero millenario e universale a una sovranità politica più limitata, anch'essa necessaria al sistema politico globale auspicato da Dante, il quale riconosceva, pur nell'ambito della autorità universale dell'Impero, una certa autonomia alle forme di governo più locali. Tramite le parole di un re si trattano comunque questioni universali sotto un piano che è al tempo stesso teologico, filosofico, sociale e politico.

Nell'analisi della figura di Carlo Martello, quale emerge dall'incontro nel cielo di Venere, dovremo prendere in considerazione vari aspetti.

In primo luogo dovremo considerare la figura storica di questo personaggio appartenente alla detestata casata degli Angioini. Nato nel 1271, figlio di Carlo II e di Maria d'Ungheria, sposa Clemenza figlia dell'imperatore Rodolfo d'Asburgo, da cui ha due figli: un'altra Clemenza che va in sposa a Luigi X, e Caroberto, che otterrà solo il Regno d'Ungheria nel 1308 nonostante gli spettasse il Regno di Napoli usurpatogli poi dallo zio Roberto d'Angiò. Vicario del Regno di Napoli nel 1290, eletto re d'Ungheria nel 1292, muore all'improvviso nel 1295. Nella scelta di questo appartenente alla casata angioina alcuni particolari sono ovviamente non casuali. Al

di là dell'ipotizzata amicizia, o meglio cordiale simpatia, che potrebbe essere sorta tra Carlo Martello e Dante in occasione della delegazione che accoglie il giovane principe francese nel 1294 a Firenze, questo beato è in primo luogo una voce fondamentale per muovere, seppure con i toni pacati propri della dignità regale che gli compete, una critica dall'interno alla decadente dinastia degli Angiò, completando la dura rampogna del capostipite Ugo Capeto nel *Purgatorio*. Ma soprattutto, la particolarità di questa figura storica sta nel suo essere imparentata con la dinastia imperiale, grazie al matrimonio con Clemenza, figlia di Rodolfo d'Asburgo, a suo tempo peraltro sostenitore di Federico II nella lotta anti-papale. Da questa unione sarebbero potuti nascere coloro che, senza la morte del padre, in condizioni più vantaggiose, avrebbero potuto realizzare un'unione ideale tra stirpe imperiale e casata angioina, o meglio una risoluzione delle ostilità tra le due fazioni nel nome di una restaurazione dell'autorità dell'Impero, risparmiando così i travagli politici e le lotte sanguinose che, nel momento di composizione di questo canto, impediscono l'ordine e la pace nella penisola.

L'analisi del personaggio non potrà prescindere da una seppur approssimativa datazione del canto. In questo caso specifico si ha la fortuna di avere dei riferimenti storici abbastanza esaurienti. In merito al canto di Giustiniano, abbiamo rilevato l'eco del clima successivo all'esito sfortunato della missione imperiale di Arrigo VII, caratterizzato da conflitti tra fazioni ghibelline e guelfe, così come la presenza in filigrana del tema della cattività avignonese provocata da Clemente V e l'esortazione rivolta dall'esule fiorentino ai cardinali italiani in occasione del concilio di Carpentras (1314). A ciò potrebbero essere aggiunti riferimenti a fatti storici particolari, come nel possibile accenno, in tono biblico, alla disfatta guelfa di Montecatini del 1315 («Molte fiate già pianser li figli/ per la colpa del padre». *Pd*, VI, 109-110) e al tentativo sacrilego di usurpare i diritti imperiali da parte della monarchia francese: dietro i versi 110-111 («non si creda/ che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli») sta la nomina di Roberto d'Angiò a vicario imperiale, effettuata dal detestato Clemente V poco prima della morte (1314) e confermata dall'altrettanto infame Giovanni XXII due anni dopo, ma anche la promozione alla carica imperiale di Filippo V fatta dal padre Filippo il Bello all'indomani della morte di Arrigo (1313-1314).

Il canto di Carlo Martello appartiene più o meno allo stesso giro di anni. Innanzitutto possono essere considerati come validi riferimenti cronologici gli accenni del canto immediatamente successivo: un'altra possibile allusione alla battaglia di Montecatini<sup>1</sup> («pianto/ giusto verrà di retro ai vostri danni» *Pd*, IX, 5-6), all'episodio del vescovo di Feltre, del 1314 (*Pd*, IX, 52-60); alla grave sconfitta (17 dicembre 1314)<sup>2</sup> dei padovani a opera di Cangrande e dei ghibellini di Vicenza: «ma tosto fia che Padova al palude/ cangerà l'acqua che Vincenza bagna,/ per essere al dover le genti crude» (*Pd*, IX, 46-48). Inoltre anche il biasimo di Folchetto da Marsiglia rivolto al mondo dell'alto clero presenta notevoli punti di contatto con l'epistola ai cardinali italiani del 1314.

Prendendo in considerazione il canto VIII, la critica feroce di Roberto d'Angiò, visto come sovrano avaro e incompetente, un re «da sermone», potrebbe avere motivazioni sia nella politica generale del sovrano angioino, che in questo giro di anni, dopo aver fronteggiato Arrigo VII, si distingue oltretutto in negativo per la doppia nomina a vicario imperiale di cui sopra, e anche per motivazioni legate alla vicenda personale dell'esule fiorentino, che proprio da un vicario fiorentino di Roberto si vede ribadita nel 1315 la condanna all'esilio, estesa anche ai figli.

Come giustamente sottolineato da una lettura di Vallone<sup>3</sup>, la figura di Carlo Martello delineata nella sua funzione storica e come anima beata da parte di Dante rimanda a un ideale di principe giusto e saggio che risponde di quelle qualità che caratterizzano, nel *Convivio*, sia l'«adolescenza» che la «gioventude»<sup>4</sup>: il giovane principe angioino, morto a 24 anni, si trova infatti proprio nel passaggio dall'una all'altra età. La stessa cosa vale del resto anche per quanto riguarda Cangrande, ventiseienne nel 1315, e ciò potrebbe essere più che una semplice coincidenza: non è da escludersi, in un contesto di lotte e turbamenti come quello di questi anni, un'ideale asse creata da Dante in funzione filo-imperiale tra lo spirito di Carlo Martello e il glorioso ospite scaligero suo coetaneo, nel pieno della sua gloria per la vittoria sui padovani.

---

<sup>1</sup> S. Chimenz, commento a *Pd*, IX, 5-6.

<sup>2</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, IX, 47-48.

<sup>3</sup> A. Vallone, *Il canto VIII del Paradiso*, in *La critica dantesca nel Settecento ed altri saggi danteschi*, Firenze, Olschki, 1961, p. 128.

<sup>4</sup> *Conv.* IV, xxiv, 4.

## 2.1 L'arrivo nel cielo di Venere

L'entrata in scena della figura del giovane principe angioino è preceduta dalla descrizione dell'arrivo nel cielo degli spiriti amanti e dal loro avvicinamento a Dante e Beatrice. A far da proemio a tutto il canto, troviamo però l'incipit del cielo di Venere, un'elegante e complessa introduzione che si estende per quattro terzine:

Solea creder lo mondo in suo periclo  
che la bella Ciprigna il folle amore  
raggiasse, volta nel terzo epiciclo;  
per che non pur a lei faceano onore  
di sacrificio e di votivo grido  
le genti antiche ne l'antico errore;  
ma Dione onoravano e Cupido,  
questa per madre sua, questo per figlio;  
e dicean ch'el sedette in grembo a Dido;  
e da costei ond'io principio piglio  
pigliavano il vocabolo de la stella  
che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio (*Pd*, VIII, 1-12).

Dietro l'elaborazione stilistica di queste terzine troviamo una ferma presa di posizione morale: la condanna delle credenze pagane, superate nel nome di un moderno razionalismo cristiano – tema che ritornerà nel canto – che giudica in questo caso l'erronea fede degli antichi («le genti antiche ne l'antico errore» ha una struttura a chiasmo significativa che evidenzia questa forte presa di distanza nel conteso celeste del *Paradiso*) nell'irraggiamento dell'amore insano, il «folle amore», da parte di Venere. È una presa di distanza che Dante effettua alla luce di una salda coscienza teologica degli influssi astrali, o meglio dei loro limiti, acquisita grazie alla spiegazione della dottrina del libero arbitrio effettuata da Marco Lombardo; questi riconduceva la responsabilità dei mali del mondo alla confusione delle competenze della Chiesa e dell'Impero. Anche in questi primi versi si rivendica all'uomo la facoltà di indirizzare l'influsso venereo in senso positivo e sano, e di evitare quindi la degenerazione in quel folle amore riecheggiato dallo stesso Arnaut Daniel nella schiera dei lussuriosi («consiros vei la passada folor» *Pg*, XXVI, 143); il potere della capacità umana, e le responsabilità che ne derivano di fronte alla scelta del bene e del male si riflettono del resto nelle questioni politiche che verranno affrontate da Carlo Martello.

In luogo dell'amore pagano oggetto di culto degli antichi la modernità deve seguire l'amore retto e cristiano, come si sostiene in quel punto del *Convivio* dove la discendenza di Cupido da Venere era già stata affermata, seppure in un contesto diverso: dal movimento dei Troni, «naturati dell'Amore del Santo Spirito» nel cielo di Venere, «prende la forma del detto cielo uno ardore virtuoso, per lo quale le anime di qua giuso s'accendono ad amore, secondo la loro disposizione»<sup>5</sup>. All'altezza cronologica di questo canto VIII l'esule fiorentino ha sostituito i Troni con i Principati, il che conferisce sicuramente una maggiore componente politica al cielo di Venere; ma soprattutto, anche alla luce di questa componente si potrà identificare in questo amore implicitamente chiamato in causa nella condanna del culto pagano quella carità che costituisce la virtù centrale dell'autorità imperiale, stando all'elaborazione teorica della *Monarchia*. La *caritas* dantesca e imperiale è diametralmente contrapposta alla cupidigia di cui il principale obiettivo polemico di questo canto, Roberto d'Angiò, è un simbolico rappresentante politico; allo stesso tempo essa, mirando non ai beni accidentali ma all'uomo e a Dio, rafforza la giustizia, cardine dell'Impero: «Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat»<sup>6</sup>.

Il riferimento letterario a Didone, o meglio alla vicenda d'amore che ha coinvolto il padre della stirpe romana protagonista della narrazione epica di Giustiniano, sembrerebbe rimarcare in maniera netta il contrasto tra l'amore pagano e la *caritas* che costituisce il perno dell'istituzione imperiale a fondamento della quale sta il viaggio di Enea, che lascia la regina cartaginese per seguire il destino voluto dalla Provvidenza (naturalmente non va dimenticato che a fondamento di questa lettura dell'epica virgiliana vanno considerate quelle interpretazioni morali e allegoriche del viaggio del condottiero troiano compiute da Fulgenzio e da Bernardo Silvestre, le quali influenzano fortemente l'approccio del lettore medioevale al poema di Virgilio). Il collegamento, stabilito da Ragni nella sua lettura del canto VIII<sup>7</sup>, tra i riferimenti a Didone nella *Commedia* e quel passo del *Convivio* in cui si

---

<sup>5</sup> *Conv.* II, v, 14.

<sup>6</sup> *Mon.* I, xi, 13.

<sup>7</sup> E. Ragni, *Il canto VIII del Paradiso*, in A. Mellone (a cura di), *I primi undici canti del Paradiso*, Roma, Bulzoni, 1992, p.166.

prende a esempio la temperanza di Enea di fronte alla regina cartaginese, che lo porta a seguire «onesta e laudabile via e fruttuosa»<sup>8</sup>, non varrà solo in riferimento alla condanna dell'amore sensuale presente in questo incipit del canto VIII, ma anche in riferimento a una gerarchia di valori indispensabili per un retto ordinamento politico che ritorneranno a essere centrali nel discorso di Carlo Martello.

Siamo di fatti a un punto d'arrivo nel trattamento della tematica amorosa nella *Commedia*: dalla ferma condanna dell'amore sensuale e cortese del canto V dell'*Inferno* si è arrivati a un definitivo e radicale contrasto tra questo ardore sensuale e quell'amore *caritas* che funge da cardine di quell'ideale imperiale maturato dall'esule fiorentino.

L'accresciuta bellezza di Beatrice indica l'arrivo al cielo di Venere: «Io non m'accordi del salire in ella;/ ma d'esservi entro mi fé assai fede/ la donna mia ch'i' vidi far più bella» (*Pd*, VIII, 13-15).

Quindi si avvicinano gli spiriti amanti:

E come in fiamma favilla si vede,  
e come in voce voce si discerne ,  
quand'una è ferma e l'altra va e riede,  
vid'io in essa luce altre lucerne  
muoversi in giro più e men correnti,  
al modo, credo, di lor viste interne.  
Di fredda nube non disceser venti,  
o visibili o no, tanto festini,  
che non paressero impediti e lenti  
a chi avesse quei lumi divini  
veduti a noi venir, lasciando il giro  
pria cominciato in li alti Serafini;  
e dentro a quei che più innanzi appariro  
sonava 'Osanna' sì, che unque poi  
di rüdir non fui senza disiro (*Pd*, VIII, 16-30).

L'avvicinamento delle anime, la loro danza gioiosa ispirata dalla visione divina, è in diretto contrasto con la violenta bufera infernale che trascina i dannati del secondo cerchio.

---

<sup>8</sup> *Conv.* IV, xxvi, 8.

## 2.2 La presentazione di Carlo Martello

Tra le luci degli animi beati si fa avanti quello che si rivelerà il personaggio centrale del canto: «Indi si fece l'un più presso a noi/ e solo incominciò: “Tutti sem presti/ al tuo piacer, perché di noi ti gioi”» (*Pd*, VIII, 31-33). L'approccio rivela un affetto e una carità non inusuali nel *Paradiso*, ma qui, non a caso visto che siamo nella schiera dei beati amanti, l'ardore manifestato dalle anime, e nei versi successivi, esplicitato dal singolo personaggio di Carlo Martello, raggiunge il culmine della cantica. Si tratta di una prima immediata manifestazione di *caritas*, virtù autentica di ogni sovrano politico. In questo senso va interpretato l'associazione con i Principati dei versi immediatamente successivi:

Noi ci volgiam coi principi celesti  
d'un giro e d'un girare e d'una sete,  
ai quali tu del mondo già dicesti:  
'*Voi ch'intendendo il terzo ciel movete*';  
e sem sì pien d'amor, che, per piacerti,  
non fia men dolce un poco di quiete (*Pd*, VIII, 34-39).

La collocazione del movimento di questi spiriti con i Principati, oltre a rappresentare un superamento della teoria seguita nel secondo trattato del *Convivio*<sup>9</sup>, assume una forte valenza politica. I Principati presiedono, secondo la filosofia politica medievale, al governo di popoli, regni e contee, e fungono da motori del cielo di Venere alla luce dell'associazione tra governo politico e *caritas*. Non è un caso quindi che accanto a Carlo Martello si trovino beati dalla cui biografia o dalle cui parole emerga la costante del tema politico. Cunizza da Romano dà voce alla maledizione delle forze guelfe che si oppongono a Cangrande nella Marca Trevigiana:

E ciò non pensa la turba presente  
che Tagliamento e Adice richiude,  
né per esser battuta ancor si pente;  
ma tosto fia che Padova al palude  
cangerà l'acqua che Vincenza bagna,  
per essere al dover le genti crude (*Pd*, IX, 43-48).

---

<sup>9</sup> C. Muscetta, *Canto VIII*, in M. Marazzan (a cura di), *Lectura Dantis Scaligeri. Paradiso*, Firenze, Le Monnier, 1968, p. 258.

Folchetto profetizza la rinascita del clero di Roma:

Ma Vaticano e l'altre parti elette  
di Roma che son state cimitero  
a la milizia che Pietro seguette,  
tosto libere fien de l'avoltero (*Pd*, IX, 139-142).

Raab è invece colei che ha contribuito all'epopea del popolo d'Israele: «ella favorò la prima gloria/ di Iosùè in su la Terra Santa/ che poco tocca al papa la memoria» (*Pd*, IX, 124-126).

Carlo Martello è una figura sicuramente più vicina nel tempo sia a Dante sia al lettore contemporaneo della *Commedia*. Questo beato assume una funzione fondamentale in un'ottica specificatamente anti-angioina, come vedremo dalle sue parole di critica alla casata francese. La familiarità di questo personaggio con l'esule fiorentino verrà spiegata anche dai versi successivi, ma è qui notevole la citazione della canzone dottrinale del *Convivio* che celebrava, nel trattato, la prevalenza di Donna filosofia su Beatrice. Certo sembra valida l'osservazione di Hollander relativamente al superamento che, tramite la citazione e l'aggiornamento della teoria angelologica dei Principati, il poeta pellegrino sembra voler dimostrare con la citazione del primo verso:

Dante sta evidentemente rivedendo una sua opinione precedente relativa all'angelologia [...]. Tuttavia, si trattava di qualcosa di più che uno scivolone da parte di un appassionato di angelologia. La prima canzone del *Convivio*, di cui si cita il primo verso, rigetta esplicitamente Beatrice in favore di Donna Filosofia. E parte degli sforzi della *Commedia* sono in funzione della ritrattazione di quell'amore sbagliato. Alcuni studiosi, che non concordano con ciò, evidenziano come Dante non tralascia mai la sua predilezione per l'indagine filosofica [...]. È un'idea sicuramente corretta, che trascura però un punto: Dante sente come necessario prendere le distanze dalla sua scelta di Donna Filosofia a scapito di Beatrice, e questo implica la liberazione da un certo bagaglio filosofico, in specie quello dalla prima decade del XIV secolo, per esempio, non Aristotele, ma magari Platone (in quanto autore del *Timeo*) e/o il neoplatonico Proclo [...]; non Aristotele, ma magari gli "aristotelici radicali".<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, VIII, 34-49 (trad. mia).

Il superamento intellettuale compiuto da Dante va di pari passi con la distanza che separa l'esule fiorentino dalle sue esperienze culturali giovanili, nell'ambito delle quali si pone la composizione della seconda canzone del *Convivio*. La datazione del componimento è del resto collocabile tra la fine del 1293 e i primi mesi del 1294<sup>11</sup>, giusto in tempo perché potesse essere conosciuta da Carlo Martello durante il suo passaggio a Firenze del marzo 1294, in occasione del quale avvenne l'incontro con la delegazione comunale di cui faceva parte il poeta.

Da una parte si pone un periodo dell'apprendistato letterario ma anche intellettuale e filosofico di Dante che lo porteranno, causa l'incontro con correnti non ortodosse, alla caduta nella selva oscura; dall'altra la progressiva maturazione teologica che ritorna come costante del percorso intellettuale del *Paradiso*, qui resa esplicita dalla correzione che il principe angioino fa della teoria degli angeli presente nella canzone poi collocata nel secondo libro del *Convivio*. Inoltre va segnalato che quella deviazione dalla retta via dell'ultima decade del secolo precedente va di pari passo con un impegno politico da contestualizzare nella scenario della dimensione guelfa e borghese del comune fiorentino, nel pieno della demagogia anti-nobiliare degli *Ordinamenti di giustizia* promossi da Giano della Bella (a cui andrà il rimprovero di *Pd*, XVI, 130-132). Lo stesso incontro con il principe angioino, di cui l'esule può ricordare positivamente l'aspetto umano di profonda amicizia instauratosi con Carlo Martello, ma non l'importante significato politico relativo al guelfismo filo-angioino di Firenze, si collocava in una fase dell'apprendistato politico personale di Dante. Nei confronti di questo periodo, a distanza di anni, l'esule consacrato alla causa della romanità imperiale e universale, non può che porsi agli antipodi. Quella delegazione che accoglieva Carlo Martello sanciva un legame del comune guelfo con la dinastia angioina; in questo canto la stirpe francese è l'obiettivo polemico di attacchi diretti proprio per voce di una figura storica che viene vista come una speranza svanita per un ordinamento sociale e politico coerente con la visione del poeta ormai votato alla causa dell'Impero.

Se dunque la canzone di cui si cita l'incipit stava a simboleggiare una momentanea deviazione dalla retta via in cui l'amore per Beatrice era superato da

---

<sup>11</sup> E. Trucchi, commento a *Pd*, VIII, 34-39.

quello per la sapienza filosofica, qui la donna simbolo della teologia torna a essere la guida cui far riferimento, prima di rivolgersi direttamente al beato (vv. 40-45):

Poscia che li occhi miei si fuoro offerti  
a la mia donna reverenti, ed essa  
fatti li avea di sé contenti e certi,  
rivolgersi a la luce che promessa  
tanto s'avea, e «Deh, chi siete?» fue  
la voce mia di grande affetto impressa (*Pd*, VIII, 40-45).

Dante si rivolge all'anima beata dandole del voi, se si accetta la lezione testuale ammessa dalla maggioranza dei codici («Di' chi se' tu» o «Di chi se' ti» sono le lezioni alternative, meno preferibili): è un richiamo a formule di appello signorile, appropriate a un poeta che si rivolge, pur senza servilismo, a un sovrano, quale poteva essere di fatti, nel giro di anni in cui viene composto questo canto, Cangrande. Si obietta a questa *lectio* che l'identità del principe angioino non si è ancora rivelata<sup>12</sup>, per cui non avrebbe senso parlare di un voi reverenziale, il che renderebbe preferibile le due lezioni alternative citate. Se mai, quell'allocuzione in voi avrebbe validità se riferita alla schiera tutta degli spiriti amanti, come suggeriscono Petrocchi e Hollander<sup>13</sup>; ma allora, alla luce delle parole di Carlo Martello, ci si troverebbe di fronte all'unico caso del poema in cui uno spirito non risponde a Dante: l'anima del principe angioino non spiegherà mai, nel suo discorso, la natura degli spiriti di Venere, neanche in relazione alla propria esperienza personale. Per quanto riguarda la prima ipotesi, invece, non si potrebbe escludere che la citazione dell'incipit della canzone rimandi a quell'incontro terreno di sei anni prima, motivo per cui Dante, «sospettando già per le udite parole chi sia quello spirito»<sup>14</sup>, si rivolga con quel voi cerimoniale e reverente «che prima a Roma s'offerie» (*Pd*, XVI, 10).

Come detto, i personaggi si sono già incontrati nel mondo terreno, ma in un contesto comunale e borghese nei confronti del quale si pongono agli antipodi, dal punto di vista politico e sociale, sia il poeta pellegrino, che nel corso del viaggio ultraterreno ha maturato una visione politica fondata sull'Impero universale, che il sovrano mancato, il quale attraverso la visione divina può essere considerato, nella

---

<sup>12</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, VIII, 44.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> E. Trucchi, commento a *Pd*, VIII, 40-45.

sua critica alla parentela che arriverà fra pochi versi, una fonte di verità sulla mala stirpe angioina. L'allocuzione di Dante aumenta la felicità del beato: «E quanta e quale vid'io lei far piúe/ per allegrezza nova che s'accrebbe,/ quando parlai, a l'allegrezze sue!» (*Pd*, VIII, 46-48).

L'ardore di carità, quindi, si accentua nel momento in cui la domanda di Dante dà la possibilità al beato di presentare la sua storia personale: «Cosí fatta, mi disse: “Il mondo m'ebbe giú poco tempo; e se piú fosse stato,/ molto sarà di mal, che non sarebbe”» (*Pd*, VIII, 46-48).

L'amarezza e il rimpianto pervadono l'incipit del discorso, in cui l'anima fa riferimento alla disgrazia della sua morte improvvisa, e al rammarico, chiaramente condiviso da Dante, per la possibilità che un personaggio come quello del principe angioino avrebbe potuto rappresentare in vista dell'evoluzione politica del Mezzogiorno italiano. Riecheggia in questa terzina piú che nel resto del discorso del beato di Venere anche il rimpianto per l'esito, altrettanto sfortunato, della piú recente avventura imperiale di Arrigo VII. Il verbo al futuro («sarà») rimanda chiaramente a dei mali che si verificheranno nel futuro, dopo il viaggio nell'aldilà, mali che il principe angioino avrebbe potuto evitare. Il riferimento polemico di questa prima terzina è chiaramente il fratello Roberto, che verrà proclamato re di Napoli nel 1309. Soprattutto, nel 1314, a seguito della violazione dei trattati di Caltabellotta da parte di Federico III, che a giugno proclama suo successore sul trono di Sicilia il figlio Pietro, Roberto si rilancia alla conquista dell'isola persa piú di trent'anni prima a causa della mala signoria del nonno, stando alle parole di Carlo Martello (come si vedrà ai versi 73-75): il sovrano angioino invisibile a Dante era deciso a «non avere ormai altra pace con don Federico se non col ricupero dei nostri diritti e dell'isola di Sicilia, che è parte principale del nostro Regno, ragione stessa del titolo regio»<sup>15</sup>.

Certamente la guerra tra Roberto d'Angiò e Federico III, una ripresa di quella serie di conflitti tra la monarchia angioina e quella aragonese cominciati con i Vespri siciliani piú di trent'anni prima, che si vanno ad aggiungere alle lotte che insanguinano la penisola nei primi decenni del '300, può essere considerata tra i

---

<sup>15</sup> H. Finke, *Acta Aragonensia. Quellen zur Deutschen Italiensichen, Franzosichen, Spanischen, zur Kirchen und Kulturgeschichte: aus der diplomatischen Kirrespondenz Jaymes 2, 1291-1327*, Aalen, Scientia, 1968, p. 713.

mali che Carlo Martello, al posto del fratello, avrebbe potuto evitare. Commentatori più o meno antichi come Benassuti (1864-1868) e l'esegeta cinquecentesco Vellutello, individuano fra questi mali causati dal monarca angioino alcuni suoi insuccessi o travagli militari, come per esempio il fallito assedio a Trapani che pone fine, nello stesso 1314, alle aspirazioni di riconquista della Sicilia; il travaglio dell'assedio subito a Genova nel 1318 dalle forze ghibelline guidate da Marco Visconti; l'esito fallimentare della spedizione di Filippo di Valois contro i ghibellini Visconti, nel 1320, organizzata per iniziativa di Roberto e di Giovanni XXII, conclusosi con un vergognoso accordo tra il futuro sovrano francese della casata dei Valois e i figli del signore ghibellino di Milano, e quindi in un nulla di fatto<sup>16</sup>. Ma dal punto di vista dell'esule fiorentino, le sconfitte che Roberto o i suoi vicari subiscono nel perenne e sanguinoso conflitto che travaglia la penisola non andranno intese come un male.

Va tenuto conto del fatto che anche Federico di Sicilia, nonostante la sua rivalità con il detestato Roberto e il conflitto intrapreso a seguito della violazione dei patti di Caltabellotta, e soprattutto nonostante il suo passato di fiero sostenitore della causa imperiale portata avanti pochi mesi prima in occasione della discesa di Arrigo, non sfugge agli attacchi del poeta, sia nel *Purgatorio* sia soprattutto, nel *Paradiso*, dove, per voce dell'aquila, gli si rimprovera «avarizia e viltate» (*Pd*, XX, 130): il rimprovero mosso dal simbolo dell'autorità imperiale è inevitabile, se si considera il vile rifiuto, all'indomani della morte di Arrigo, di raccogliere il testimone come nuovo portatore della causa imperiale. Dante, guardando alla realtà dei fatti, non può che trovare un riferimento, nella realtà dell'evoluzione storica delle vicende della penisola, nella figura del «gran Lombardo», glorioso protagonista di imprese militari contro le fazioni guelfe che infestano la Marca Trevigiana, riferimento polemico di Cunizza da Romano nel canto successivo. Ma allo stesso tempo, osservando malinconicamente la triste situazione del Regno di Sicilia, oggetto di contesa tra un «re da sermone» e un sovrano aragonese incapace di concepire di fatto una grande politica imperiale, lo sguardo di Dante non può che tornare a un rimpianto altrettanto malinconico per ciò che Carlo Martello avrebbe potuto rappresentare, in luogo del fratello incompetente e inetto – come verrà

---

<sup>16</sup> A. Vellutello, commento a *Pd*, VIII, 46-51; L. Benassuti, commento a *Pd*, VIII, 50.

chiarito dallo stesso principe angioino nel seguito del canto – oltre che nemico della causa imperiale. Al di là delle competenze e dell'ingegno storicamente riconosciuti al beato di Venere, che aveva destato speranza già come vicario del Principato di Salerno, fra i mali che Carlo Martello avrebbe potuto evitare vi è, certamente, l'opposizione alla causa imperiale (1312) portata avanti da Roberto al momento della calata di Arrigo. Fin qui la denuncia dell'operato di Roberto si pone su un piano dell'analisi politica, per quanto implicita, in riferimento all'azione anti-imperiale intrapresa da Roberto. Ma questa va di pari passo, e va integrata, con quella che, nei versi successivi, sarà la denuncia della totale mancanza, in Roberto d'Angiò, dei requisiti propri di un sovrano ideale in linea con l'ideologia politica imperiale; anzi viene denunciata quell'avarizia, nucleo concettuale e filosofico della *Commedia* e di tutta la teoria politica alla base del poema, come caratteristica propria del detestato sovrano angioino, che si pone come antitesi di quella carità (come si deduce dal passo della *Monarchia* sopra citato) che lo spirito di Venere avrebbe potuto incarnare.

A confermare la carità di Carlo Martello segue la terzina successiva: «La mia letizia mi ti tien celato/ che mi raggia dintorno e mi nasconde/ quasi animal di sua seta fasciato» (*Pd*, VIII, 52-54). La letizia cui fa riferimento Carlo Martello è parola chiave nel contesto dell'incontro tra questi e il poeta pellegrino, dato che verrà ripresa al verso 85. Qui la gioia cui fa riferimento è a un tempo dovuta al riconoscimento di una persona cara da parte del principe angioino, uno stato di felicità che si aggiunge a quello perenne di beato («l'allegrezza nova che s'accrebbe/ quando parlai, a l'allegrezze sue», vv. 47-48), ma soprattutto ritroviamo una felicità coerente con quell'ardore di carità proprio di tutti i beati, che nel caso di figure politiche rappresentative come l'imperatore del cielo precedente e il sovrano mancato di questo cielo, si risolve in lunghi discorsi volti a donare al poeta fiorentino una verità storica, diretta emanazione della giustizia divina che, attraverso questi personaggi, si manifesta in una determinata visione politica del mondo terreno. La carità di Carlo Martello va ovviamente inquadrata nel contesto del cielo di Venere, in cui questa figura si distingue dagli altri spiriti amanti che Dante incontrerà nel canto successivo per l'apparente mancanza di colpe di «amor folle» e per una caratterizzazione del proprio personaggio in senso strettamente politico,

come già sottolineato da Pertile<sup>17</sup>. Da qui deriva un ritratto degno di un principe ideale, che nel corso della sua seppur breve vita è stato coerente con quella virtù della carità intesa come amore verso i propri sudditi, necessaria, possiamo supporre, nell'ideologia dantesca, non solo agli imperatori ma anche ai principi e ai sovrani di rango subordinato che operano a un livello più locale. Del resto lo stesso Carlo Martello accennerà di qui a poco a una possibile restaurazione di un Impero universale per via dei propri discendenti, «nati per me di Carlo e di Ridolfo» (v. 72), discendenti quindi dalla casata angioina quanto dalla dinastia imperiale degli Asburgo, nel nome di un'unione in grado di superare il sanguinoso conflitto tra ghibellini e lega guelfo-angioina nel nome della realizzazione dell'utopia imperiale. Si tratta di un cenno utile a capire come tutta la spiegazione di Carlo Martello poggi su quegli stessi principi politici esposti in forma di filosofia politica nel trattato sulla sovranità imperiale. Eugenio Ragni ravvisa una consonanza tra la rappresentazione di Carlo Martello e le virtù ideali del sovrano descritte nel trattato politico<sup>18</sup>. Del resto siamo nel bel mezzo delle dispute teoriche e politiche tra i sostenitori della causa imperiale e i giuristi della corte angioina di Napoli come Andrea d'Isernia e Bartolomeo da Capua, che caratterizzano gli anni della discesa di Arrigo VII e il periodo immediatamente successivo, ed è anche in questa cornice di conflitto ideologico e intellettuale che si collocano le argomentazioni politiche dantesche che stiamo affrontando<sup>19</sup>.

La terzina successiva rende ulteriormente esplicita la componente della carità presente in questo episodio dell'ascesa dantesca: «Assai m'amasti, e avesti ben onde;/ che s'io fossi giù stato, io ti mostrava/ di mio amore più oltre che le fronde» (*Pd*, VIII, 55-57). Queste parole rimandano chiaramente all'incontro, e alla successiva amicizia stabilitasi tra i due personaggi, avvenuto pochi anni prima (1294), quando Carlo Martello, diretto verso il padre (il «Ciotto di Ierusalemme» *Pd*, XIX, 127), passò da Firenze, dove, come abbiamo detto, lo accolse un'ambasceria di cui doveva far parte Dante. Certo dovette destare impressione, nel

---

<sup>17</sup> L. Pertile, *Quale amore va in Paradiso?*, in F. Bruni (a cura di), *Le donne, i cavalieri, le armi e gli amori. Poema e romanzo: la narrativa lunga in Italia*, Venezia, Marsilio, 2001, p. 60.

<sup>18</sup> E. Ragni, *Folor, recta dilectio e recta politia nel cielo di Venere*, in «Studi latini e italiani», III (1989), pp. 145-152.

<sup>19</sup> G. M. Monti, *La dottrina anti-imperiale degli Angioini di Napoli. I loro vicariati e B. da Capua*, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, 2, Milano, Giuffrè, 1941, pp. 13-54.

comune assunto a capitale italiana di quella borghesia mercantile guelfa che, come vedremo nei canti di Cacciaguida, Dante pone come antitesi degenerata della nobiltà magnatizia del buon tempo antico, l'ingresso sfarzoso del corteo reale di questo giovane principe dalle grandi speranze con cui, a quanto pare, Dante ebbe tempo, nei venti giorni di soggiorno, di stabilire una profonda amicizia fondata su comuni ideali sia in campo letterario che politico. Sulla veridicità di questo incontro non si pongono dubbi, dal momento che l'autore era consapevole di non potersi inventare nulla, essendo già in quel periodo personaggio in vista della Firenze di fine secolo. La citazione della canzone giovanile di Dante, riportata nel *Convivio*, la cui datazione, come detto, risale a questo periodo, e il ricordo dell'incontro fanno pensare che la rievocazione faccia riferimento a un episodio particolare della propria gioventù fiorentina, su uno sfondo borghese e comunale nell'ambito del quale l'ingresso del principe e del suo seguito dovette lasciare, agli occhi di Dante, un'impressione indelebile, tale da riportare anni più tardi questo personaggio nel racconto della propria ascesa celeste. Possiamo fare riferimento al resoconto di Villani:

[...] per la città di Firenze, ne la quale era già venuto da Napoli per farglisi incontro Carlo Martello re d'Ungheria suo figliuolo, e con sua compagnia CC cavalieri a sproni d'oro, Franceschi, e Provenzali, e del Regno, tutti giovani, vestiti col re d'una partita di scarlatto e verde bruno, e tutti con selle d'una assisa a palafreno rilevate d'ariento e d'oro, co l'arme a quartieri a gigli ad oro, e acerchiata rosso e d'argento, cioè l'arme d'Ungheria, che pareva la più nobile e ricca compagnia che anche avesse uno giovane re con seco. E in Firenze stette più di XX di, attendendo il re suo padre e' frategli, e da' Fiorentini gli fu fatto grande onore, e egli mostrò grande amore a' Fiorentini, onde ebbe molto la grazia di tutti.<sup>20</sup>

Si capisce, anche alla luce del resoconto del cronista fiorentino, il significato ideale che una figura come quella di Carlo Martello, la cui immagine di principe accompagnato dal suo seguito resterà impressa a Dante, poteva rappresentare per l'esule fiorentino. Unico degli Angioini contemporanei a salvarsi dal giudizio negativo che il poeta riserva a questo ramo particolare dell'altrettanto detestabile monarchia francese, la sua morte lo assurge a spirito celeste da cui sarebbe potuta derivare un'evoluzione politica ben diversa delle vicissitudini

---

<sup>20</sup> *Nuova cron.* IX, 13.

italiane nel primo '300. L'incontro, contestualizzato in questa fase iniziale dell'ascesa del Paradiso, riprende l'episodio, altrettanto intriso di valenza politica, di Manfredi nell'Antipurgatorio. Anche nell'incontro con l'ultimo degli svevi si ha a che fare con una figura politica giovane, la cui tragica fine sancisce l'avvento nella penisola italiana, con la sconfitta beneventana del 1266, della mala signoria angioina e il tramonto definitivo dell'autorità imperiale. Nelle parole del figlio dell'«ultima possanza» imperiale c'è un riferimento alla tragedia del dissotterramento delle proprie spoglie, con un'implicita polemica rivolta al papato filo-angioino di Clemente IV. Sia Manfredi, sia Federico II, rappresentavano per Dante un riferimento tanto politico quanto letterario:

Sed hoc fama trinacriae terre, si recte signum ad quod tendit  
inspiciamus, videtur tantum obprobrium ytalorum principum  
remansisse, qui non heroico more, sed plebeio secuntur superbiam.  
Siquidem illustres heroes, Fredericus cesare t bene genitus eius  
Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem sue forme pandentes,  
donec fortuna permisit, humana secuti sunt, brutalia dedignant.  
Propter quod corde nobiles atque gratiarum dotati inherere  
tantorum principum maiestati conati sunt, ita quod eorum tempore  
quicquid excellentes animi Latinorum enitebantur, primitus in  
tanto rum coronato rum aula prodibat; et quia regale solium erat  
Sicilia, factum est, ut quicquid nostri predecessores vulgariter  
protulerunt, sicilianum vocetur; quod quidem retinemus et nos, nec  
posterius nostri permutare valebunt.<sup>21</sup>

Il rimpianto di un buon tempo antico in ambito letterario, oltre che politico, va di pari passi con il polemico ritratto della vita letteraria delle corti contemporanee, in particolare quella angioina di Carlo II e quella aragonese di Federico III, nel paragrafo immediatamente successivo:

Racha! Racha! Quid nunc personat tuba novissimi Frederici,  
quid tintinabulum secundi Karoli, quid corna Iohannis et  
Azzonis marchionum potentum, quid aliorum magnatum tibiae,  
nisi «Venite, carnifices; venite, altriplices; venite, avaritie  
sectatores?».<sup>22</sup>

Nella vicenda di Manfredi si rappresenta quindi il tramonto di un mondo di valori sociali, oltre che politici, che hanno caratterizzato la civiltà italiana fino

---

<sup>21</sup> *DVE* II, xii, 3-4.

<sup>22</sup> *DVE* II, xii, 5.

alla metà del '200, come sappiamo dalle parole di Marco Lombardo: «In sul paese ch'Adice e Po rìga,/ solea valore e cortesia trovarsi,/ prima che Federigo avesse briga» (*Pg*, XVI, 115-117).

La decadenza storica, provocata dalle lotte tra fazioni e dal venir meno della pace garantita dall'autorità imperiale, verrà ribadita dall'avo Cacciaguida nel cielo di Marte, con riferimento alla scissione tra guelfi e ghibellini, provocata dall'uccisione di Buondelmonte per iniziativa degli Amidei («La casa di che nacque il vostro fletto» *Pd*, XVI, 136), avvenuta in quel 1216 a cui fanno risalire l'inizio del venire meno dell'armonioso ordine cittadino, con tutte le conseguenze che questi conflitti avranno anche nella vicenda personale del poeta pellegrino.

Nella figura di Carlo Martello Dante proietta la sua speranza nella possibilità che anche nel contesto contemporaneo di decadenza della vita culturale delle corti reali, una decadenza che va di pari passo con la mancanza di un ordine imperiale, ci siano figure politiche in grado di riportare il mondo sulla retta via. È una speranza che di certo si è concretizzata realmente con Arrigo VII, e del cui ideale politico si fanno degni rappresentanti figure politiche come Cangrande, e in questo senso andrà intesa la dedica al condottiero scaligero del *Paradiso*<sup>23</sup>.

Il primo emistichio, «Assai m'amasti», rievoca l'amicizia terrena che venne a consolidarsi tra il principe e il poeta. È probabile che, nei venti giorni di soggiorno del figlio del sovrano angioino a Firenze, si sia stabilito un rapporto fondato sulla comunanza di ideali politici e letterari allo stesso tempo, e che quindi Dante non stia inventando un episodio della sua carriera politica fiorentina ma faccia riferimento a un legame veramente profondo realmente vissuto. È anche per questo che Carlo Martello, e la sua corte, potevano essere considerati, sia all'epoca dell'incontro, che della composizione, comunque più tardiva, del poema, come un ideale mancato di restaurazione dei fasti, politici e poetici, delle corti degli ultimi svevi, non tanto per una trasfigurazione ideale ma per un'esperienza di conoscenza diretta. Ci sembra difficile che, nel ricordo affettuoso di questo episodio della propria vita fiorentina, la terzina voglia far riferimento, come afferma il commento di Del Lungo<sup>24</sup>, alla speranza di utili relazioni fra gli Angiò e Firenze, una speranza certamente viva nel Dante guelfo del 1294, ma non certo al tempo dell'esilio a cui

---

<sup>23</sup> Diamo come presupposto l'autenticità dell'*Epistola* XIII.

<sup>24</sup> I. Del Lungo, commento a *Pd*, VIII, 56-57.

va fatta risalire la composizione del canto e della *Commedia* tutta, né a questo punto dell'ascesa celeste, dove la teoria politica imperiale e universalistica, definitivamente maturata nel discorso di Giustiniano del cielo precedente, pone Dante agli antipodi dell'ambito provinciale e comunale del comune borghese in cui si era politicamente affermato. La condivisione di ideali politici cui questa terzina fa indirettamente riferimento, che deve essere stata presupposto necessario alla collocazione di Carlo Martello nel Paradiso, poggiava non tanto su principi filo-imperiali, che non potevano essere condivisi né dal principe angioino, in quanto tale, né dall'allora guelfo Dante, ancora lontano dal riconoscere il ruolo dell'Impero nell'evoluzione teleologica dell'umanità. È molto più probabile che questa condivisione di ideali poggiasse se mai su una visione comune delle qualità ideali di ogni sovrano, imperatore, re, o principe che fosse; è chiaro che queste qualità ideali, fondate sul culto del ben fare che ritroviamo nelle rime dantesche degli anni '90 e sui solidi principi filosofico-sociali delle canzoni dottrinarie dell'esilio, fluiranno poi nella grandiosa concezione della filosofia imperiale degli anni dell'esilio. Il figlio di Carlo II non si era comunque limitato alla teoria: già nei fatti aveva dato esempio, come vicario del Principato di Salerno, di messa in pratica di quei principi politici – che prenderemo in considerazione tra poco – di giusta reggenza che miravano ai fini ultimi di giustizia sociale e di armonia interclassista, quasi una restaurazione, in terra salernitana, di quel buon tempo antico rimpianto da Cacciaguida. È proprio questa manifesta virtù di sovrano, comprovata dall'esperienza storica diretta, che autorizza lo spirito beato a criticare il malgoverno del nonno e a giustificare come legittima rivolta i Vespri siciliani, il che è qualcosa di eccezionale se si considera la dinastia di origine di chi pronuncia questa parole. Riprendendo la felice espressione di Giacalone<sup>25</sup>, abbiamo a che fare con un «riconoscimento metastorico» della capacità e della pratica di esperienza politica del beato di Venere.

Dante sta ascendendo al cielo e incontra Carlo Martello nel 1300: siamo quindi nel mezzo del conflitto angioino-aragonese che culminerà nella pace di Caltabellotta (1302), e che nasce dalla legittima rivolta dei Vespri a seguito del malgoverno di Carlo I. Il tono di rimpianto che riemerge da «s'io fossi giù stato»,

---

<sup>25</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, VIII, 52-54.

una ripresa del «se più fosse stato» al verso 50, marca molto il contrasto netto tra la sfera celeste sullo sfondo della quale si colloca questa figura connotata dalle ideali virtù principesche, e dall'altra parte, il sanguinoso quadro del disordine terreno. La causa scatenante di questo dramma è l'incompetenza della sovranità angioina, indegna dell'eredità di territori che erano appartenuti alla gloriosa casata imperiale degli Svevi, e che già il primo dei conquistatori angioini ha dimostrato di non saper gestire, essendo privo di quell'autorevolezza politica che per Dante è propria dei Cesari.

Se la morte improvvisa non avesse troncato le speranze in lui riposte, dice Carlo Martello, egli avrebbe manifestato, del suo amore, «più oltre che le fronde»: viene riconfermato il tono di rimpianto, ma soprattutto viene riproposta una storia alternativa a quella poi effettivamente realizzatasi con gli Angioini degeneri. Carlo Martello non si sarebbe limitato alle «fronde», cioè alle belle parole, alla speranza iniziale, che egli aveva rappresentato nelle sue primissime esperienze. Avrebbe contribuito a qualcosa di più duraturo – in questo senso l'espressione «fronde» rimanda invece a qualcosa di caduco e vano – che mirasse all'eternità e alla realizzazione di qualcosa di assoluto e definitivo. Non è azzardato vedere in questo verso l'accento alla possibilità che il principe angioino avrebbe potuto contribuire, forse anche indirettamente tramite la discendenza cui accennavamo sopra, all'edificazione di un istituto imperiale e alla restaurazione dell'ordine: purtroppo il destino ha voluto in suo luogo il fratello Roberto, principale oppositore di Arrigo VII e principale esponente delle forze sacrileghe nemiche dell'ordine imperiale.

Va notato però che Carlo Martello si rivolge in particolare a Dante, riferendosi alle aspirazioni politiche personali dell'esule fiorentino. Possiamo constatare una specie di complementarità reciproca tra un sovrano ideale dedito alla causa della giustizia divina, che espone i propri concetti politici con grande elaborazione stilistica e formale – Venere è il cielo della Retorica, stando a quanto affermato nel *Convivio*<sup>26</sup> – da una parte; dall'altra gli corrisponde un poeta che si realizza su un piano propriamente letterario in funzione però di una causa politica ben definita. È lo stesso rapporto di mutua complementarità tra potere politico e attività letteraria che abbiamo potuto constatare nel cielo di Giustiniano, con la

---

<sup>26</sup> *Conv.* II, v, 13.

differenza che nel caso dell'imperatore abbiamo a che fare con un «exemplum solenne e remoto, che si esprime epicamente in una autobiografia trionfale», in questo cielo abbiamo invece a che fare con «la voce amica e affettuosa di una regalità contemporanea e così vicina ai suoi sudditi da partecipare, sia pure dall'alto del *Paradiso*, al dramma del loro mondo»<sup>27</sup>. Forse non è azzardato neanche vedere in questo il rimpianto per una restaurazione dell'ordine politico imperiale, promossa da Carlo Martello, che ponesse sì fine ai conflitti ma che oltretutto desse all'esule la possibilità di ritornare al suo «bell'ovile», una possibilità di fatti smentita dalla riconferma, nel 1315, del bando da Firenze esteso anche ai figli, e promossa dal vicario fiorentino di Roberto, a rimarcare il contrasto costante tra sfera ideale e celeste ed evoluzione storica dei fatti terreni che caratterizza questo canto, oltre che il *Paradiso* in generale.

### 2.3 La Provenza angioina

L'autopresentazione di un personaggio politico di tale rilievo non può prescindere ovviamente da un ampio sguardo geografico su quei possedimenti che storicamente fanno capo alla dinastia angioina e che, non fosse stato per la disgrazia della morte prematura, sarebbero finiti sotto l'autorità del principe saggio anziché dell'inetto e avaro fratello Roberto. Carlo Martello, come guardando dall'alto del cielo verso i suoi mancati possedimenti terreni, indica con precisione il vasto territorio sottoposto all'autorità della casata angioina, che si estende dalla Provenza sino ai territori ungheresi ai confini dell'Europa, e che si concentra soprattutto nella penisola italiana, dove hanno luogo i conflitti tra fazioni.

I primi territori citati sono quelli della Provenza meridionale: «Quella sinistra riva che si lava/ di Rodano poi ch'è misto con Sorga,/ per suo signore a tempo m'aspettava» (*Pd*, VIII, 58-60). La topografia fluviale, che si caratterizza per uno stile alto degno della sovranità del personaggio, delimita un'area ben precisa del Midi francese, ovvero quella Provenza meridionale, appannaggio, al momento del viaggio dantesco, della casata angioina. I confini sono definiti dal Rodano e

---

<sup>27</sup> C. Muscetta, *op. cit.*, p. 269.

dall'affluente Sorga, che separano questi territori dal resto dei possedimenti, appartenenti al ramo imparentato dell'altrettanto detestabile monarchia francese.

Quest'area geografica citata da Carlo Martello ha, nel mondo politico contemporaneo a Dante, un'importanza centrale. Se da un punto di vista poetico la Provenza assume un ruolo fondamentale, come sorgente della moderna poesia volgare, in una prospettiva storica, non poteva sfuggire al lettore contemporaneo l'importanza economica di quest'area, costellata di centri comunali importanti sotto il profilo commerciale come Avignone, Marsiglia, Arles e Nizza, privilegiati dai mercanti genovesi, collegamento ideale tra le Alpi e il Mediterraneo, e centro di una ricca produzione salina<sup>28</sup>. In questo senso andranno interpretate le vicende storiche a cui va incontro la Contea di Provenza nel secolo che precede il viaggio del poeta, in cui sono del resto coinvolti molti personaggi politici centrali nella visione politica dantesca.

Storicamente, non andrà trascurato che questa zona corrisponde a parte della Gallia Narbonensis di matrice imperiale, ricondotta sotto l'unità del Diritto romano grazie alle imprese galliche di Cesare, che sconfinò anche in quello che sarà il futuro Midi francese: «E quel che fé da Varo infino a Reno,/ Isara vide ed Era e vide Senna/ e ogne valle onde Rodano è pieno» (*Pd*, VI, 58-60). La perfetta corrispondenza tra questa terzina del discorso di Giustiniano, intrisa di riferimenti topografici ai futuri domini imperiali di Roma, e, sempre agli stessi versi 58-60, la terzina sopracitata, nel contesto del cielo successivo, dei domini provenzali destinati a Carlo Martello, possibile promotore, per via filiale («nati per me di Carlo e di Ridolfo», v. 72), di una restaurazione dell'Impero romano e cristiano, non sembra casuale. Nei riferimenti politici di Dante è costante la presenza di un concetto di autorità imperiale e universale, per volontà divina, cui vanno ricondotti tutti i territori dell'Europa cristiana, e ovviamente in questo senso va interpretato lo sguardo geografico del principe angioino su tutti i suoi possedimenti mancati. Il privilegio di sottostare all'autorità imperiale è toccato, fino a qualche tempo prima, anche agli stessi provenzali; il passaggio definitivo al Sacro Romano Impero, frutto di un graduale trasferimento compiuto sotto la dinastia locale borgognona tra il X e l'XI secolo, avviene nel 1032, con l'eredità sulla Provenza lasciata da Rodolfo III di

---

<sup>28</sup> E. G. Leonard, *Gli Angioini di Napoli*, Milano, Dall'Oglio, 1967, p. 93.

Borgogna a Corrado il Salico. Il secolo successivo vede, a seguito del venir meno dell'autorità concreta dell'Impero, l'affermarsi di un'autonoma nobiltà provenzale, e il passaggio alla signoria dei conti di Barcellona, ma sempre sotto il governo dell'Imperatore<sup>29</sup>. L'ultimo periodo di splendore di questa regione, sempre facente parte, in quanto frazione meridionale del Regno di Arles, del Sacro Romano Impero, lo si ha con il conte Ramondo Beringhieri, figura che, come abbiamo visto, fa da sfondo all'emblematica vicenda di Romeo di Villanova narrata da Giustiniano nel cielo di Mercurio. Il governatore della contea, oltre a essere circondato da abili amministratori come lo spirito beato del cielo di Mercurio, rinnova, sul piano interno, le strutture amministrative, promuove nuovi statuti relativi all'ordine pubblico e alla giustizia comitale tra gli anni '20 e '30. Nel quadro della politica estera, sconfigge, durante la campagna albigese contro i catari, Raimondo VII di Tolosa, sottomette Arles, Avignone e Marsiglia, e fa di Aix un centro poetico rinomato<sup>30</sup>. La sua fama perdura anche nei decenni successivi, dato che viene citato come governatore esemplare dal fiorentino Villani:

Il conte Ramondo fu gentile signore di legnaggio, e fu d'una progenia di que' della casa d'Araona, e di quella del conte di Tolosa; per retaggio fu sua la Proenza di qua dal Rodano. Signore fu savio e cortese, e di nobile stato, e virtuoso, e al suo tempo fece onorate cose, e in sua corte usarono tutti i gentili uomini di Proenza, e di Francia, e Catalogna per la sua cortesia e nobile stato; e molte cobbole e canzoni provenzali di gran sentenzie fece.<sup>31</sup>

La perfetta coincidenza di virtù politiche, come la campagna per la vittoria dell'ortodossia cattolica e l'efficace amministrazione, e di virtù letterarie, come il patrocinio delle arti poetiche, per il quale il conte fu famoso, può aver attirato l'ammirazione dell'esule fiorentino, dunque a maggior ragione dovremmo rintracciare una componente autobiografica nella vicenda dell'esule Romeo di Villanova. Ma la sua politica matrimoniale, di cui è in realtà promotore il dignitario di corte Romeo, ne fa un personaggio di transizione nel passaggio della contea dalla

---

<sup>29</sup> A. Bastié, *Histoire de la Provence*, Rennes, Ouest-France, 2001, pp. 9-20.

<sup>30</sup> E. Pispisa, *Beringhieri, Ramondo*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970, pp. 599-600.

<sup>31</sup> *Nuova cron.* VI, 90.

sovranità imperiale a quella angioina: come abbiamo visto dalle parole di Giustiniano, «Quattro figlie ebbe, e ciascuna reina» (*Pd*, VI, 133). Questa rete matrimoniale funzionale alla promozione di alleanze politiche su scala continentale è, a un primo sguardo, positiva dal punto di vista della prospettiva dell'esule fiorentino, propugnatore, nella *Monarchia* composta in questi anni, di una grande politica europea che riconduca il mondo cristiano sotto lo scettro imperiale. Esaminando le scelte matrimoniali di Romeo di Villanova potremo rintracciare la valenza politica del ben fare dell'amministratore di corte premiato nello stesso cielo dell'imperatore. Le scelte della corte provenzale portano dapprima al matrimonio della secondogenita Eleonora di Provenza al re inglese Enrico III, nel 1234, destinato alla penitenza nella Valletta dei Principi (*Pg*, canto VII, 131), il che favorirà anche l'influsso culturale provenzale alla corte plantageneta d'Oltremania. Due anni dopo Margherita di Provenza viene data in unione a Luigi IX, il re santo e guerriero canonizzato nel 1282. Sancha di Provenza viene data in sposa, nel 1243, al fratello del re inglese, Riccardo di Cornovaglia, consolidando dunque il legame tra le monarchie francese e inglese, ulteriormente rinforzato dal matrimonio, di poco successivo alla morte del conte Ramondo, di Beatrice di Provenza con Carlo I d'Angiò, fratello del re di Francia sopracitato<sup>32</sup>. Ci sono tutte le premesse, come detto, per creare armonia fra due potenze europee del '200, come di fatti avverrà con il Trattato anglo-francese firmato a Parigi nel 1259, e per promuovere la pace romana e cristiana. Riccardo di Cornovaglia, già cognato dell'«ultima possanza» sveva Federico II, a cui rifiuta di sottrarre, considerandosi leale amico, il Regno di Sicilia sotto offerta di Innocenzo IV, e fautore non riuscito di una pace tra l'imperatore svevo e Gregorio IX, verrà infatti a sua volta eletto re dei Romani nel 1257, pur non essendo in grado di esercitare concretamente l'autorità imperiale<sup>33</sup>. Morirà nel 1272, poco dopo l'uccisione in una chiesa viterbese del figlio Arrigo da parte di Guido di Montfort. Questi, dopo aver combattuto il re inglese Enrico III a Evesham, nel 1265, ha fatto carriera al servizio di Carlo I in Italia, distinguendosi a Tagliacozzo, assumendo poi la carica di vicario del re in Toscana e di podestà di Firenze – carica nell'ambito della quale farà giustiziare due figli ghibellini di Farinata – e rendendosi protagonista del vergognoso omicidio, nel 1272, del figlio di Riccardo in luogo

---

<sup>32</sup> E. Pispisa, *op. cit.*, p. 600.

<sup>33</sup> Riccardo di Cornovaglia, in *Enciclopedia europea: Pola- Saavedra*, Milano, Garzanti, p. 684.

consacrato, forse con il tacito consenso del sovrano angioino («sub custodia regis Carolis»<sup>34</sup>, afferma Benvenuto da Imola). Successivamente alla scomunica, continuerà a militare nelle file angioine, partecipando alla guerra del Vespro, prima di morire nel 1287 ed essere condannato a pagare il turpe omicidio nel Flegetonte<sup>35</sup>. Non solo la crudeltà dell'atto, ma anche, crediamo, la militanza politica guelfo-angioina, fa sì che Dante collochi tra gli omicidi questo spirito che veniva da una casata, come quella dei Montfort, arcinemica dei Plantageneti con cui invece il conte Ramondo Beringhieri, tramite i matrimoni delle figlie, aveva stabilito un solido legame in funzione di una vasta rete internazionale di alleanze. La politica estera di Raimondo fa da perfetto contraltare alla politica economica interna, fondata, come ricordato da Giustiniano, su una saggia e virtuosa amministrazione del tesoro («li assegnò sette e cinque per dieci» *Pd*, VI, 138), condotta in netta opposizione con i frequenti tassi d'usura che sarebbero stati praticati poi, in epoca contemporanea a Dante, nella Provenza posto sotto il giogo angioino, o più in generale nel Sud della Francia, da consorzi bancari spesso di origine fiorentina.

In questo senso, la concentrazione geografica di punti di riferimento negativi del pensiero economico dantesco nel Midi francese è, come vedremo ora, non casuale. Il borgo di Cahors, appartenente alla contea di Tolosa, confinante rispetto alla Provenza, passata nel 1224 sotto il dominio della monarchia francese, era assunto a fama già nel XII secolo come luogo di origine di banchieri che prestavano denari ad alti tassi in giro per l'Europa<sup>36</sup>, tanto che la predisposizione dei caorsini all'usura era proverbiale: una cronaca di Matteo Paris del 1240 si riferisce a prestatori senesi insediatisi in Inghilterra come «caorsini senonenses»<sup>37</sup>, e comunque è attestata la presenza Oltremanica di usurai di Cahors, attivi con crediti d'usura più gravi di quelli dei prestatori ebrei, nell'Inghilterra dei sopramenzionati Plantageneti, alla fine del XIII secolo<sup>38</sup>. Ma è lo stesso Dante, nel canto XI dell'*Inferno*, ad associare a questo luogo il simbolo dell'usura («lo minor giron suggella/ del segno suo e Soddoma e *Caorsa*», *If*, XI, 50-51), non senza che il riferimento al comune

---

<sup>34</sup> B. da Imola, commento a *If*, XII, 118-120.

<sup>35</sup> *If*, XII, 118-120; P. Camporesi, *Montfort, Guido di*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M*, Roma Istituto della Enciclopedia italiana, 1971, p. 1022.

<sup>36</sup> A. Cecilia, *Caorsa*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit, p. 812.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 813.

<sup>38</sup> F. Patetta, *C. senesi in Inghilterra nel sec. XIII: con documenti inediti*, in «Bullettino Senese di storia Patria», IV (1897), pp. 310-344.

francese ritorni quando si vuole prendere a bersaglio polemico un insigne nativo di Cahors, Giovanni XXII, il cui sacrilego attaccamento al denaro è tipico dei caorsini in generale, come risaputo («infamia cupidi tate avarae», rileva Benvenuto da Imola)<sup>39</sup>, e come sottolineato dallo stesso San Pietro: «Del sangue nostro Caorsini e Guaschi/ s'apparecchian di bere: o buon principio,/ a che vil fine convien che tu caschi» (*Pd*, XXVII, 58-60).

Come evidenziato dalle parole di San Pietro, la cupidigia di denaro denunciata nella polemica curiale – rivolta anche a quei cardinali e prelati di origine caorsina o guascona che ormai infestavano la nuova Chiesa avignonese, strumento della casa di Francia – riguarda anche la Guascogna, luogo nativo di Clemente V, papa degenerare all'origine del blasfemo trasferimento della sede papale ad Avignone, nella Provenza una volta posta sotto lo scettro imperiale, ora soggiogata dai francesi. Anche i Guasconi sono associati all'avarizia quando si vuole mettere in contrasto il papa francese con Cangrande: da una parte la natura infida e spregevole di Clemente V, appellato come «Guasco» e di conseguenza associato alla cupidigia (sempre Benvenuto da Imola ricorda i guasconi come contrassegnati da «infamia rapacitatis»)<sup>40</sup>, dall'altra abbiamo le virtù tutte imperiali del condottiero scaligero dedito alla causa dell'aquila romana e cristiana: «ma pria che 'l Guasco l'alto Arrigo inganni,/ parran faville de la sua virtute/ in non curar d'argento né d'affanni» (*Pd*, XVII, 82-84).

Anche in Guascogna, feudo dei Plantageneti inglesi usurpato da Filippo il Bello nel 1294, in linea con la politica di violenta conquista iniziata proprio in Provenza («poscia, per ammenda,/ Pontí e Normandia prese e Guascogna» *Pg*, XX, 65-66), stazionavano molti fiorentini: commercianti di vini, reclutatori di truppe e, soprattutto, prestatori di denaro<sup>41</sup>. È quindi anche alla luce di questo che andranno interpretati i riferimenti geografici di Dante a queste regioni del Midi francese. Lo stesso Giovanni XXII, del resto, sembra a sua volta molto “fiorentino” nel suo attaccamento alla moneta che porta l'effigie di Giovanni Battista:

Ben puoi tu dire: «l' ho fermo 'l disiro

---

<sup>39</sup> B. da Imola, commento a *Pd*, XXVII, 58-60.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze. I primordi della civiltà fiorentina: Impulsi interni, influssi esterni e cultura politica*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 415, 697; R. Davidsohn, *Storia di Firenze. I primordi della civiltà fiorentina: Industria, arti, commercio, finanze*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 496.

sí a colui che volle viver solo  
e che per salti fu tratto al martiro  
ch'io non conosco il pescator né Polo» (*Pd*, XVIII, 130-135).

Del papa caorsino, ennesimo personaggio emblematico della decadenza spirituale della curia papale, era noto, quasi a controprova delle sue origini, l'attaccamento al denaro, dimostrato dal bilancio erariale accumulato nella sede avignonese e scoperto, stando alle voci del Villani, all'indomani della morte:

E nota che dopo la sua morte si trovò nel tesoro de la Chiesa a Vignone in monete d'oro coniate il valere e compito di XVIII milioni di fiorini d'oro e più; e il vasellamento, corone, croci, e mitre, e altri gioielli d'oro con pietre preziose lo stimo a larga valuta di sette milioni di fiorini d'oro, che ogni milione è mille migliaia di fiorini d'oro la valuta [...]. Il detto tesoro, la maggior parte, fu raunato per lo detto papa Giovanni per sua industria e sagacità, che infino l'anno MCCCXVIII puose la reservazione di tutti i benefici collegiati di Cristianità, e tutti li volea dare egli, dicendo il facea per levare le simonie. E di questo trasse e raunò infinito tesoro. E oltre a ciò e per la detta reservazione quasi mai non confermò elezzione di nullo parlato, ma promovea uno vescovo inn-uno arcivescovado vacato, e del vescovado del vescovo promosso promovea uno minore vescovo, e talora avenia bene sovente che d'una vacanza d'uno grande vescovado o arcivescovado o patriarcato facea sei o più promozioni; e simile d'altri benefici; onde grandi e molte provisioni di moneta tornavano a la camera del papa. Ma non si ricordava il buono uomo del Vangelio di Cristo, dicendo a' suoi discepoli: «Il vostro tesoro sia in cielo, e non tesaurizzate in terra».<sup>42</sup>

Dell'ossessione pecuniaria di Giovanni XXII il poeta pellegrino vuole però mettere in luce specialmente l'attaccamento, quasi simbolico, al fiorino. Questa sete di denaro raggiungerà il culmine nel 1322, all'indomani quindi della morte del poeta, con il conio di un nuovo fiorino d'oro, supervisionata per altro dai due fiorentini Bencio Carucci e Ottaviano Bernardini<sup>43</sup>, quasi a suggello della passione personale per il soldo di Firenze, oltre che per l'alleanza politica con il comune natio di Dante. I riferimenti polemici sull'attaccamento alla moneta di Firenze del

---

<sup>42</sup> *Nuova cron.* XII, 20.

<sup>43</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze: I primordi della civiltà fiorentina. Industria, arti, commercio, finanze* cit., p. 561.

papa di Cahors non andranno quindi ricondotti al conio, posteriore alla morte del poeta, eppure non è improbabile che le intenzioni di procedere a questa scandalosa iniziativa fossero già state anticipate negli anni precedenti, e che il poeta esule ne fosse venuto a conoscenza. Di fatti l'effetto devastante, per la Chiesa, del fiorino di Firenze – moneta simbolo, nella visione dantesca, della decadenza spirituale dei tempi – viene sottolineato, sempre nel cielo di Venere, da Folchetto da Marsiglia, un altro provenzale che ha militato contro l'eresia catara in nome della fede. L'attacco polemico del beato di Venere, seppur collocato temporalmente nel 1300, va di pari passo con la connessione tra fiorino e curia portata avanti dai papi avignonesi, in modo particolare da Giovanni XXII. Rivolgendosi a Dante, il militante domenicano afferma:

La tua città, che di colui è pianta  
che pria volse le spalle al suo fattore  
e di cui è la 'nvidia tanto pianta,  
produce e spande il maladetto fiore  
c'ha disviate le pecore e li agni,  
però che fatto ha lupo del pastore (*Pd*, IX, 127-132).

Si può tracciare, in opposizione alla virtuosa amministrazione del tesoro condotta da Raimondo Berengario, un polo negativo rappresentato dalla coincidenza tra curia avignonese devota al culto del denaro, cupidigia diffusa nel Midi francese, e i prestatori di denaro che, nell'epoca di Dante, vi hanno trovato ormai sede fissa: non solo usurai locali, quindi, come a Cahors, ma anche prestatori fiorentini che hanno trovato nel Meridione francese, proprio in coincidenza con l'avvento della dominazione angioina, nuovi sbocchi alla loro cupidigia su scala internazionale, come a sancire il declino sia politico, che economico, della regione. La monumentale storia fiorentina di Davidsohn annovera, a partire dalla seconda metà del '200, nomi importanti del mondo finanziario fiorentino insediatosi in Provenza: tra gli anni '50 e '60 è attivo Feo Leoni, che costituirà un consorzio con Bonella degli Asini, Neri Cancellieri, Lamberto de' Bonaguise e Alberto Foresi; tra il 1275 e il 1280 è segnalato Alberto Foresi. A partire dal 1248, due anni dopo la conquista della contea di Provenza da parte di Carlo I, i Bardi e altri fiorentini sono attivi a Marsiglia, dove alla fine del secolo si segnalano anche le compagnie Spini e Mozzi. Sempre i Bardi, così come i Franzesi, assieme a Bernardo de' Magli e Boto di Colle Val d'Elsa, instaurano tra la fine del secolo e l'inizio di quello successivo rapprotti

regolari con la corte reale di Carlo II. All'inizio del '300 sono attestate le attività dei Peruzzi come esportatori di oro e argento e dei Davanzati in affari di cambio e traffico di merci di lino<sup>44</sup>.

Fra tutti questi vari consorzi si annovera anche un personaggio dantesco come Giovanni di Buiamonte. Partecipante forse alla battaglia di Montaperti, membro del consorzio bancario dei Becchi, gonfaloniere di giustizia nel 1293, viene nominato cavaliere nel 1298, condannato per bancarotta fraudolenta nel 1302, e destinato al girone degli usurai: «Vegna 'l cavalier sovrano,/ che recherà la tasca con tre becchi!» (*If*, XVII, 72-73). La compagnia dei Becchi, tra '200 e '300, aveva infatti centri ormai radicati, grazie all'attività di questa figura, anche nello Champagne e nella Provenza ricordata da Carlo Martello, grazie al beneplacito dei sovrani angioini<sup>45</sup>.

Ma tra i nomi sopracitati un noto consorzio di prestatori che a Dante non poteva non venire in mente nel sentire la rievocazione dei domini provenzali da parte di Carlo Martello era quello, assai famigerato, dei Gianfigliuzzi, un membro dei quali – forse da identificare con quel Catello di Rosso con cui la compagnia stabilisce ramificazioni nel Midi francese – è stato il primo incontro di Dante nel girone degli usurai del settimo cerchio: «E com'io riguardando tra lor vegno,/ in una borsa gialla vidi azzurro/ che d'un leone avea faccia e contegno» (*If*, XVII, 58-60). L'ipotesi di identità con Catello, morto pochi anni prima del viaggio dantesco, non va certo trascurata, anche se la nitida definizione, da parte dell'esule fiorentino, degli stemmi delle famiglie degli usurai – nel caso specifico quello dei Gianfigliuzzi – rimarca come l'obiettivo polemico non siano solo i singoli dannati quanto tutte queste dinastie di prestatori che, a cavallo tra i due secoli, si distinguono per questo poco glorioso operare.

Il caso dei Gianfigliuzzi è quasi emblematico di un parallelo idealmente negativo tra declino politico ed economico della società, fiorentina ed europea, del '200: anch'essi, come i Becchi, di origine magnatizia, questi prestatori si affermano nella loro scalata economica agli inizi del secolo dopo il tracollo finanziario di un loro debitore, il vescovo di Fiesole, nel 1215, data peraltro centrale nell'inizio delle sanguinose faide cittadine che, come ricorderà Cacciaguida,

---

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 653-658.

<sup>45</sup> F. Cardini, *Buiamonti, Giovanni*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 715.

pongono fine all'equilibrio sociale della Firenze antica. La peculiarità negativa di questo consorzio, a differenza di altre compagnie di speculatori, è che si dedica esclusivamente al prestito, accompagnando a questa spregevole attività la militanza in capo guelfo. E infatti, specialmente dopo Montaperti, i Gianfigliuzzi – in primis il loro membro più eminente, Castello di Rosso – ampliano la rete di sbocchi stabilendo delle filiazioni nel Delfinato, dove annovererà tra i più noti debitori il casato di La Tour du Pin – il cui fallimento per debiti provocherà l'assorbimento in territorio capetingio della regione nel secolo successivo – e anche in Provenza<sup>46</sup>, dove, tra le altre cose, stabiliranno un prestito su pegno per finanziare lo Studio di Avignone: si può immaginare quanto il poeta pellegrino possa considerare come segno della decadenza dei tempi la commistione sacrilega tra cupidigia sotto forma di speculazione monetaria e dottrina universitaria, come abbiamo già visto per i giuristi tardo-duecenteschi nel capitolo su Giustiniano. Infatti, se nel caso dell'imperatore era la sacralità del Diritto romano a venire insozzata dalla cupidigia degli avvocati moderni, qui, proprio nella città simbolo, in un futuro prossimo, dello spostamento di sede della Chiesa romana, è la sapienza universitaria a essere violata da quella pratica del mutuo che il Diritto Canonico aveva peraltro condannato al Concilio di Lione, del 1274, e, più recentemente, rispetto all'inizio del *Paradiso*, a quello di Vienne del 1311. La specializzazione in prestiti di grossa fattura dei Gianfigliuzzi li porta, a Firenze, a mantenere il tasso d'interesse sul 36 %; ma se in patria questi prestatori, tutto sommato, si trattengono, nel Delfinato e in Provenza raggiungono l'abominio: qui i tassi d'usura arrivano al 266,6 %. Come nel caso dei Becchi, anche in questo caso l'attività economica va di pari passo con la militanza politica. Insediatisi nel territorio provenzale passato, alla metà del secolo, dalla dominazione imperiale a Carlo I, coerentemente con quel senso della decadenza storica progressiva che non riguarda quindi solo la penisola italiana, ma tutta l'Europa e, in questo caso specifico, la Provenza – le filiali dei Gianfigliuzzi segnano quel passaggio della contea provenzale dalla politica economica del conte Raimondo, fondata su un'amministrazione virtuosa («li assegnò sette e cinque per diece» Pd, VI, 138), a un'economia di speculazione, in funzione anche della politica angioina: a partire dagli anni '90, sono documentati contatti tra la compagnia di

---

<sup>46</sup> V. Arrighi, *Gianfigliuzzi, Castello (Tello)*, in *Dizionario biografico degli italiani: Ghiselli-Gimma*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, p. 353.

prestatori, attiva ad Avignone sotto l'egida di un altro Castello, nato alla metà del secolo, e Carlo II, sviluppati poi nei decenni a venire. I rapporti tra il «Ciotto di Ierusalemme» e il consorzio fiorentino si concretizzano infatti, dapprima nel privilegio dell'esclusione di questi dal decreto di espulsione dalla Provenza comminato da Carlo II nel 1294 nei confronti dei prestatori, poi anche in una fornitura di armi, datata 1296, al sovrano angioino, di cui peraltro diventerà beneficiario Giacomo II d'Aragona, alleato, all'indomani di Caltabellotta, del sovrano di Napoli<sup>47</sup>. Il rapporto con i due re continuerà anche nel decennio successivo, ma soprattutto il ruolo politico di questa consorzio guelfo, passato ai Neri nel 1300, durante gli anni della calata di Arrigo VII sembra avvalorare l'idea che, al di là della possibile identità di Catello di Rosso per il dannato usuraio, Dante, con l'identificazione dello stemma araldico, abbia voluto associare l'intera stirpe alla pratica sacrilega del mutuo, come afferma il commentatore Ottimo: «uno ne pone per tutti loro»<sup>48</sup>.

Infatti, a inizio secolo, anche le generazioni più recenti dei Gianfigliuzzi si distinguono, in senso negativo, per la loro militanza politica in senso anti-imperiale. Mentre Castello continua a intrattenere rapporti finanziari con Carlo II, altri due membri di questo casato, più in là negli anni, si mettono in luce negli anni della discesa di Arrigo VII: di un tale Corrado Gianfigliuzzi sappiamo che si batté onorevolmente contro le truppe imperiali discese fino ai territori limitrofi della Firenze guelfa<sup>49</sup>, ma soprattutto è attestato il ruolo di Giovanni Gianfigliuzzi nella sua opposizione al sovrano imperiale<sup>50</sup>. Assieme al fratello Simone e ad altri membri della famiglia, viene dichiarato, nel 1313, ribelle all'Impero: non è da escludersi che l'infiammata epistola dantesca ai suoi compatrioti, di due anni precedente a questa data, si rivolgesse anche a questa dinastia di prestatori filo-angioini.

Come detto, la Provenza vive nel '2000 un declino generale: su un piano politico, con il venir meno in questa parte del Regno di Arles del dominio imperiale e, in conseguenza del matrimonio tra Beatrice di Provenza e Carlo I, l'avvento della

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ottimo commento, commento a *If*, XVII, 58-60.

<sup>49</sup> V. Arrighi, *op. cit.*, p. 356.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 358.

mala signoria angioina; e su un piano sociale, con il passaggio dalla sovranità di un conte aderente alle virtù nobili e cavalleresche come Raimondo Berengario – una figura simbolo che, stando alla fama confermata pure dai passi del guelfo Villani, era ormai entrata nell’immaginario comune, – all’affermazione della spregevole pratica del prestito a interesse da parte di consorzi fra i quali Dante doveva avere in mente, come obiettivo polemico, in particolare quelli dei suoi compaesani fiorentini. La decadenza dei domini provenzali, un tempo imperiali, si intreccia quindi idealmente – in senso negativo – con quella del natio comune fiorentino, ormai, stando anche alle parole di Cacciaguida, patria della speculazione internazionale localizzata in particolare proprio nel territorio francese: «e ancor nulla/ era per Francia nel letto diserta» *Pd*, XVI, 119-120.

Se prima siamo risaliti, tramite Carlo Martello, all’episodio di Manfredi, riconoscendo in questi l’ultimo esponente di una tradizione imperiale che aveva continuato la tradizione paterna della scuola poetica, e che, allo stesso tempo, incarnava valori di nobiltà – in questa idea del principe svevo come incarnazione di valori cavallereschi Dante era preceduto, come vedremo, da una cospicua tradizione trobadorica – in questo punto, con il rimando ai territori provenzali, il riferimento positivo potrebbe dunque essere Ramondo Beringhieri, anch’egli continuatore di una tradizione poetica e politica, fondata sulla nobiltà. In contrasto con Raimondo si pongono fiorentini come i Becchi e i Gianfigliuzzi, affermatosi in età di dominio francese e angioino. Il sarcasmo con cui si accenna alla carica di *dominus et miles* ottenuta da Giovanni Buiamonte nel 1298, di pochi anni precedente il viaggio dantesco, è indicativo: «Vegna ’l cavalier sovrano,/ che recherà la tasca con tre becchi!» (*If*, XVII, 72-73). E del resto anche i magnati Gianfigliuzzi accompagnano la propria attività di lucro con l’insegna della dignità cavalleresca, requisito necessario per distinguersi dai popolani nella Firenze di fine secolo: Castello di Rosso negli anni ’80 del Duecento, Giovanni nel 1310. La nomina a cavaliere, titolo che, nella sua versione autenticamente nobile, anche alla luce di quello che vedremo nell’episodio di Cacciaguida, assume per Dante sia un significato di investitura politica aderente all’ordinamento gerarchico e imperiale della società, sia un significato legato ai valori cortesi di cui sopra, suona in stridente contrasto con l’attività praticata da questi consorzi bancari. Di fatti, come segnalato, la loro

affermazione nella seconda metà del secolo va di pari passo con la rapina militare compiuta da Carlo I – un personaggio negativo nella visione politica dantesca, il cui valore militare doveva suscitare nell'esule fiorentino quel rispetto sufficiente a garantirgli, seppure dopo una certa penitenza, la salvezza. Del sovrano angioino ci interessa segnalare l'immagine tramandata da una ricca tradizione provenzale anti-angioina successivamente alla conquista militare, quando la sovranità del nuovo conte si rivelerà, almeno attraverso i nuovi funzionari, oppressiva. Granet lascia in poesia una cattiva immagine dei balivi funzionari di Carlo:

e si voletz que us siervan leyalmen  
los Proensals, senher coms, gardatz los  
de la forsa de totz vostres bailos  
que fan a tort molt greu comandamen.<sup>51</sup>

Guilhelm Montanhagol e Peire Bremon lamentano in maniera esplicitamente la transizione dalla signoria di Raimondo Berengario a Carlo I. Il primo denuncia l'avarizia del nuovo signore francese:

De re mos cors no s'esfrefya  
mas quar so nom cameget Proensa,  
que falhi tan que s desleya;  
per qu'ueymays aura nom Falhensa,  
quar leyal senhori'e cara  
a camjada per avara.<sup>52</sup>

L'accento di ostilità anti-francese e di rimpianto per il conte scomparso è presente anche nel secondo:

Perdutz avetz solatz joc e deport  
E gaug e ris, honor e alegransa,  
et es venguit en ma de cel de Fransa!<sup>53</sup>

La tematica anti-angioina fiorisce soprattutto lì dove è fortemente radicata l'opposizione all'autorità di Carlo I<sup>54</sup>: a Marsiglia, centro urbano ostile alla nuova

---

<sup>51</sup> A. Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1983, p. 54. «e se volete che vi servano lealmente - i Provenzali, signor conte, proteggeteli – dalla violenza di tutti i vostri balivi – che fanno a torto tante gravi ordinanze».

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 69. «Di niente il mio cuore si smarrisce - più che perché la Provenza ha perso il suo nome, - poiché è caduta tanto da degenerare; - per cui ormai avrà nome "Falhensa", - giacché una signoria leale e amata – ha cambiato con una avara...».

<sup>53</sup> *Ibidem*. «Avete perso gioia, gioco e divertimento – piacere, riso, onore e allegrezza – e siete caduti in mano a quello di Francia!».

signoria, così come fra i baroni più insofferenti al nuovo governatore, il cui potere accentrato mina alle basi i poteri signorili e la società cavalleresca retta su di essi. Il nuovo conte francese riesce a stabilire effettivamente la sua autorità dopo aver fronteggiato, sin dal suo arrivo in Provenza, l'opposizione di Arles, Avignone e Marsiglia, in una serie di conflitti che si susseguono tra gli anni '40 e '50; alla definitiva soppressione delle forze ribelli seguiranno l'imposizione di nuovi vicariati, di una nuova giurisdizione romanista, e di ampie gabelle facenti capo a un governo centralizzato<sup>55</sup>. Anche se non si arriverà a quell'insofferenza che nel Mezzogiorno italiano, specialmente in Sicilia, esploderà con i Vespri, di certo anche in Provenza l'autorità francese viene percepita da molti come un'oppressione. Questo degrado politico della contea provenzale può essere stato percepito, secondo la rigida dottrina politica dantesca, come ulteriormente degenerare quando negli anni '90 con Carlo II si crea persino quella fitta rete di interessi tra la corte angioina e i consorzi di prestatori fiorentini cui abbiamo accennato. Eppure, la figura storica di Carlo Martello – che si conferma anche qui motivo di rimpianto alla luce della prematura scomparsa – avrebbe potuto ricondurre l'evoluzione storica secondo i principi dell'Impero: è attestato il proposito di Niccolò III (1277-1280) di favorire, tramite il matrimonio tra Carlo Martello e Clemenza d'Asburgo che sancisce un accordo tra Angioini e casata imperiale, l'acquisizione sicura dei possedimenti del Delfinato, dell'antica Borgogna e della Provenza in un Regno di Arles per i discendenti della coppia, confermando la possibilità, poi svanita, di una possibile restaurazione dell'autorità imperiale nella regione<sup>56</sup>.

Questa speranza viene meno con la morte prematura del principe, in vece del quale governerà Roberto d'Angiò; alla luce di ciò possiamo rimarcare il tono di rimpianto che pervade la rievocazione dei domini provenzali da parte di Carlo Martello.

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>55</sup> J. Dubabin, *Charles I of Anjou. Power, kingship and state-making in Thirteenth century Europe*, London, Longman, 1998, pp. 46-47.

<sup>56</sup> M. Schipa, *Un principe napoletano amico di Dante. Carlo Martello d'Angiò*, Napoli, I.T.E.A., 1926, p. 40.

## 2.4 Il Regno di Napoli

Se nella terzina relativa ai territori del Regno di Provenza possono essere considerati impliciti dei riferimenti al corso storico, avvenuto nel secolo precedente, di questa contea del Midi francese destinata al dominio degli Angioini, le successive indicazioni topografiche, nella loro solennità, spostano l'attenzione su un'area la cui importanza politica è ancora più sentita dall'esule fiorentino: «e quel corno d'Ausonia che s'imborga/ di Bari e di Gaeta e di Catona,/ da ove Tronto e Verde in mare sgorga» (*Pd*, VIII, 61-63). Si fa riferimento ai centri e ai fiumi che delimitano il Regno di Napoli, passato nel secolo precedente dalla dominazione imperiale sveva a quella dei conquistatori angioini, in primo luogo di Carlo I, nel 1266.

Come vedremo, i riferimenti topografici non sono privi di rimandi storici a quei fatti che hanno indirizzato in questo senso l'evoluzione politica del Regno di Napoli, nel suo passare dal dominio della casata imperiale, che ha il suo ultimo rappresentante in Manfredi, a quello della detestata monarchia francese. I rimandi alla visione politica imperiale riguardano sia la dimensione mitica dell'epica storica di Enea, capostipite della stirpe romana, sia un passato più recente, naturalmente con lo scopo di concentrare lo sguardo del lettore contemporaneo sulle vicende coeve che coinvolgono le forze angioine e aragonesi poste nel Meridione della penisola.

Il «corno d'Ausonia», perifrasi raffinata per indicare il Regno di Napoli in mano alla mala stirpe angioina, e in particolare a re Roberto, rievoca un punto delle argomentazioni politico-teologiche del *Monarchia*. Siamo in fatti nel bel mezzo delle dispute, che andavano di pari passo con il conflitto politico e militare, tra i giuristi della scuola di Diritto alla corte angioina di Napoli, come Marino da Caramanico e Bartolomeo da Capua, e i teorici filo-imperiali che avevano potuto tornare a sperare con la discesa di Arrigo VII<sup>57</sup>. I primi sostenevano, attraverso trattati propagandistici di stampo chiaramente filo-francese e filo-angioino, la violenza e l'usurpazione come costante della conquista romana e della creazione, tutt'altro che provvidenziale quindi, di quel dominio imperiale di cui il Sacro Romano Impero era diretta continuazione. Sul versante opposto si collocavano, come detto, i sostenitori della fazione imperiale, di cui il beato Giustiniano, nel cielo precedente, si è fatto

---

<sup>57</sup> G. M. Monti, *op. cit.*, pp. 13-54.

portavoce, ed è in questo contesto che andrebbe interpretato il *Monarchia* con la sua esplicazione politico-teologica del destino provvidenziale di Roma e del suo Impero. In un punto nodale dell'esposizione storica dantesca, relativo al valore politico e, soprattutto, teologico, della vicenda di Cristo e del ruolo fondamentale rivestito dalla legge romana nella sua condanna, si rimanda ai detrattori contemporanei dell'istituzione imperiale:

Desinant igitur Imperium exprobrare Romanum qui se filios ecclesie fingunt, cum videant sponsum Cristum illud sic in utroque termino sue militie comprobasse! Et iam sufficienter manifestum esse arbitror Romanum populum sibi de iure orbis imperium ascivisse.<sup>58</sup>

I finti «filios ecclesie» sono non solo la Chiesa del '300, i Guelfi, ma anche le forze a essi alleate nel periodo storico che fa da sfondo alla *Commedia*: la monarchia francese, e la relativa dinastia angioina, alleata della curia vaticana – da qualche anno divenuta avignonese – di Clemente V e, successivamente, di Giovanni XXII. La constatazione della natura di diritto dell'Impero viene accompagnata da una finale invocazione a questo istituto, in cui ritroviamo l'appellativo epico-storico e virgiliano di «Ausonia». Dante, al termine di questo paragrafo in cui si spiega il perché del ruolo di Ponzio Pilato in quanto rappresentante della funzione romana nella Passione, afferma:

O felicem populum, o *Ausoniam te gloriosam*, si vel nunquam infirmator ille imperii tui natus fuisset, vel nunquam sua pia intentio ipsum fefellisset!<sup>59</sup>

Alla luce di questo riscontro intertestuale l'appellativo di «corno d'Ausonia» al verso 61 assume quasi un valore di contrasto: un termine che riecheggia la provvidenzialità di Roma e l'epopea virgiliana per confermare il tema dominante del confronto tra il passato glorioso di Roma e la contemporanea miseria, seppur in tempi di poco successivi alla vicenda di Arrigo VII, dell'istituto imperiale e, di conseguenza, del mondo intero, ivi compresa quella parte della penisola sottoposta alla deviata dinastia degli Angiò. Per quanto riguarda le quattro citazioni del termine «Ausonia» nel poema virgiliano, nel primo caso si ha a che fare con

---

<sup>58</sup> *Mon.* II, xi, 7.

<sup>59</sup> *Mon.* II, xi, 8.

l'annuncio fatto ad Anchise da parte di Apollo sulla terra che i troiani sono destinati a raggiungere:

Ecce tibi *Ausonia* Tellus: hanc arripe velis.  
Et tamen hanc pelago praeterlabare necesse est;  
*Ausoniae* pars illa procul, quam pandit Apollo.<sup>60</sup>

L'espressione ricorre, in un contesto bellico e relativo agli scontri che porteranno alla vittoria e all'insediamento dei troiani, altre tre volte. All'inizio del conflitto con i Rutuli:

Ardet inexcita *Ausonia* atque immobilia ante;  
Pars pedes ire parat campis, pars arduus altis  
Pulverulentus equis furit: omnes arma requirunt.<sup>61</sup>

Nelle parole di Turno:

Sat fatis Venerique datum, tetigere quod arva  
Fertilis *Ausoniae* Troes. Sunt et mea contra  
Fata mihi, ferro sceleratum excindere gentem  
Coniuge praerepta [...].<sup>62</sup>

E infine, nell'implorazione di Venere a Giove, all'inizio del: «Magna dicione iubeto/ Khartago premat *Ausoniam*»<sup>63</sup>.

La provvidenzialità della vicenda di Roma e gli scontri tra troiani e popolazioni laziali insite in questa eco virgiliana non possono che rimandare, nella loro componente teologica e storica, rilevata nel primo caso, e nello scenario di scontri, presente nella seconda citazione, alla contemporanea ostilità tra fautori della teoria imperiale e dell'asse guelfo-angioina, che si ripercuote anche sulle vicende del Mezzogiorno della penisola nel primo '300. Il lamento, nell'appendice finale del capitolo sopracitato del *Monarchia* in cui ricorre la stessa espressione, è polemicamente rivolto contro gli «infirmator mperii»: può essere un riferimento tanto alle forze barbariche che hanno contribuito, storicamente, al crollo di Roma,

---

<sup>60</sup> *Aen.* III, 475-477.

<sup>61</sup> *Aen.* VII, 623-625.

<sup>62</sup> *Aen.* IX, 135-138.

<sup>63</sup> *Aen.* X, 53-54.

tanto a quelle forze, altrettanto barbariche, sacrileghe e sempre provenienti da Olttralpe, che si pongono contro l'autorità dell'istituzione imperiale romana.

Verrà messo in luce come i successivi riferimenti topografici della terzina rimandino alla realtà storica di conflitti che, agli occhi di Dante e dei suoi lettori dell'epoca, hanno portato il Regno di Napoli alla situazione contemporanea. L'espressione «imborga», neologismo dantesco derivato da «burg», appellativo germanico per indicare i castelli, riecheggia un'espressione usata da Orosio nelle sue *Historiae*, in riferimento alle fitte abitazioni dei Burgundi stanziati ai confini dell'impero romano alla seconda metà del IV secolo:

[...] per casta dispositos in magnum coaluissse gentem  
atque ita etiam nomen ex opere praesumpsisse, quia  
crebra per limitem habitacula constituta «*burgos*» vulgo  
vocant [...].<sup>64</sup>

Al tono militaresco si aggiunge un rimando topografico a luoghi legati, nella memoria collettiva degli uomini del primo '300, alle vicende storiche che hanno portato il Regno di Napoli alla situazione politica contemporanea.

Il secondo verso della terzina vuole in primo luogo definire i confini del «corno d'Ausonia»: Bari, Gaeta e Catona. Ma si tratta di luoghi fondamentali nelle dinamiche storiche del mezzo secolo precedente a partire dalla disfatta storica imperiale di Benevento, nel 1266. Bari, ormai centro di riferimento della dominazione franco-angioina, è stata, nei secoli successivi all'anno Mille, dapprima parte dell'Impero di Bisanzio, poi è passata sotto i Normanni nel 1071, divenendo al tempo stesso un porto d'avvio per le Crociate in Terra Santa tra il XII e il XIV secolo. A seguito della rivolta filo-bizantina e anti-normanna promossa da certi baroni pugliesi nel 1155, che si pone, in un'ottica storica dantesca, in contrasto con quel potere degli Altavilla che avrebbe portato, nei decenni successivi, alla gloria imperiale sveva, Bari viene rasa al suolo da Guglielmo I, padre dello spirito del cielo di Giove «cui quella terra plora/ che piagne Carlo e Federigo vivo» (*Pd*, XX, 62-63). In epoca sveva e imperiale Bari viene ricostruita e rifiorisce, assurgendo al ruolo di avamposto fondamentale grazie anche a un'architettura militare sottolineata

---

<sup>64</sup> *Historiae*, VII, xxxii, 12.

dalla Torre di Mare e soprattutto dalla fortezza sveva fatta erigere da Federico II sulle tracce di quella normanna costruita da Ruggero II nel 1131 e demolita dal figlio Guglielmo il Malo. Infine, successivamente alla vittoria francese di Benevento, inizia la dominazione angioina. All'esule fiorentino non poteva sfuggire una figura come quella di Alduino Filangieri di Candida, nominato Giustiziere di Terra di Bari e *magister rationalis* della corte angioina da Carlo I nel 1283, e affiancato lo stesso anno, nel Giustizierato, dal fratello Lottario, come rappresentante di un periodo di decadenza che avrebbe contraddistinto questa città con la dominazione angioina successiva a quello sveva<sup>65</sup>.

Per quanto riguarda Gaeta, posta all'estremo confine nord-occidentale del Regno, abbiamo a che fare anche in questo caso con un nome di matrice virgiliana già rievocato dal fraudolento Ulisse nella prima cantica quasi a stabilire un parallelo tra la vicenda del dannato infernale e il viaggio provvidenziale del capostipite della stirpe troiana:

mi dipartì da Circe, che sottrasse  
me più di un anno là presso a Gaeta,  
prima che sì Enea la nomasse (*If*, XXVI, 91-93).

Gaeta assume un significato storico di rilievo: dopo essere passata alla dominazione normanna nel 1140, sotto Ruggero II – sempre quell'Altavilla da cui sorgerà il matrimonio tra la di lui figlia Costanza ed Enrico VI, e quindi l'unione tra casata normanna e sveva che porterà all'«ultima possanza»<sup>66</sup> Federico II di Svevia – Gaeta diventa punto di confine tra territori dell'Impero e territori della Chiesa, durante la dominazione sveva (1194-1266). Anche in questo caso si tratta di un avamposto militare, accentuato dalla fortificazione, come nel caso di Bari, del castello (1223) per meglio difendere il Regno. Gaeta ha giocato un ruolo nell'ambito degli scontri tra aragonesi e angioini successivi ai Vespri: lo dimostra un episodio rievocato dal contemporaneo Villani, che sottolinea il ruolo chiave della

---

<sup>65</sup> N. Kampf, *Filangieri, Giordano*, in *Dizionario biografico degli italiani: Ferrero-Filonardi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, p. 586.

<sup>66</sup> *Pd*, III, 120.

posizione di questo porto, posto ai confini con la Chiesa, nello scenario politico del tempo:

Come don Giamo vide che non potea niente avanzare in Calavra, si parti per mare con sua armata, lasciando là l'oste e gente del re Carlo, e si s'avvisò d'assalire e prendere la città di Gaeta, e per fare levare l'oste di Catarzano in Calavra, e puosesi del mese di luglio ad assedio della detta città di Gaeta in sul monte che v'è d'incontro, assai forte luogo e sicuro, con VIc cavalieri e con popolo e balestrieri assai, e rizzòvi difici, gittandovi dentro. I Gaetani si tennero francamente, e mandarono per soccorso al re Carlo, il quale si mosse da Napoli con tutto suo podere di gente d'arme a cavallo e a piè; il conte d'Artese vi venne di Calavra colla cavalleria, lasciando fornito l'assedio, e di Campagna e di terra di Roma vi venne molta gente a cavallo e a piè al soldo della Chiesa. Don Giamo sentendo venire il re Carlo sopra lui con tanta potenza, e temendo che per fortuna di mare non gli fallisse vivanda, fece domandare triegue al re Carlo, promettendo di partirsi da Gaeta; le quali il re accettò dal di insino a la Tusanti vegnente a due anni, salvo che in Calavra. La qual triegua al conte d'Artese e agli altri baroni franceschi non piacque, però che per la loro potenza pareva loro avere preso don Giamo e vinta la guerra; ma lo re Carlo conoscendo che non si potea levare l'assedio senza pericolo, non avendo armata in mare, prese le triegue, e però fu cagione di tornarsi in Francia il conte d'Artese e più baroni. E fatte le dette triegue, don Giamo con sua armata si ricolse, e partissi a di XXV d'agosto MCCLXXXVIII, e tornarsi sani e salvi in Cicilia. E perché i Gaetani si portarono all'assedio francamente, e come franchi uomini, lo re gli fece franchi d'ogni gravezza X anni.<sup>67</sup>

Nel 1289, una pesante sconfitta aragonese porta quindi al consolidamento del potere angioino sotto Carlo II, un potere che va di pari passo del resto con la concentrazione di interessi mercantili e commerciali che fanno capo ai soliti gruppi fiorentini animati, nella visione dantesca, da spirito di cupidigia. A Gaeta giocano infatti un ruolo fondamentale, nell'ambito del commercio della seta, i Bardi, che tra le altre cose hanno anche una filiale nella sopramenzionata Bari, il che rimarca quel coerente intrecciarsi tra mercantilismo materialista e opposizione all'istituzione imperiale consolidato nel pensiero politico dantesco. E del resto a Dante non poteva

---

<sup>67</sup> *Nuova cron.* IX, 134.

non venire in mente quel Simone de' Bardi, podestà e capitano del popolo (1290-1310) nella Firenze schieratasi con la monarchia angioina, attivo protagonista del guelfismo nero dapprima nella lotta contro Arezzo, poi, soprattutto, nell'opposizione ad Arrigo VII, e presente a Montecatini (1315)<sup>68</sup>.

Per concludere con le indicazioni topografiche ai centri urbani, Catona, l'estremo confine meridionale del Regno posto sullo stretto di Messina, riecheggia anch'essa fatti militari del passato del Meridione italiano cronologicamente più vicino a Dante. In questo caso, a differenza di Gaeta e Bari, si tratta di un vero e proprio centro militare<sup>69</sup>, posto poco a nord dell'odierna Reggio Calabria, che gioca un ruolo di primo piano nelle guerre tra forze imperiali e filo-angioine nel periodo immediatamente successivo a Benevento: nel 1268 le truppe dell'ultimissimo svevo, Corradino, vengono sconfitte da uno schieramento di parte angioina consistente in 80 galee provenzali. Viceversa, nel 1282, immediatamente dopo l'esplosione dei Vespri, si assiste alla disfatta delle forze angioine di Carlo I, con tanto di incendio di 80 navi, compiuto dalle truppe di Federico III d'Aragona:

Il seguente di giunse l'amiraglio del re d'Araona con sua armata su per lo Fare di Messina menando grande gazzarra e trionfo, e prese XXVIII tra galee grosse e trite, intra lle quali furono V galee del Comune di Pisa, ch'erano al servizio del re Carlo. E poi vegnendo alla Catona e a Reggio in Calavra, il detto amiraglio fece mettere fuoco e ardere da LXXX uscieri del re Carlo, ch'erano alle piagge disarmati, e questo vide il re Carlo e sua gente senza potergli soccorrere, onde gli radoppiò il dolore.<sup>70</sup>

Infine, nel 1313, a Catona sono sbarcate le forze aragonesi per dare inizio all'ultimo conflitto tra Federico III e Roberto d'Angiò.

L'indicazione fluviale che delimita i confini settentrionali del Regno riguarda il fiume Tronto e il Verde (corrispondente all'attuale Liri-Garigliano), posto poco sopra Gaeta. In quest'ultimo riferimento si può cogliere l'eco della caduta di Manfredi di Svevia, ovvero la disfatta di Benevento cui ha fatto accenno

---

<sup>68</sup> A. d'Addario, *Bardi, Simone*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., pp. 519-520.

<sup>69</sup> A. Cecilia, *Catona*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 876.

<sup>70</sup> *Nuova cron.* VIII, 75.

lo stesso membro della casata sveva nell'Antipurgatorio: «Or le bagna la pioggia e move il vento/ di fuor dal regno, quasi lungo 'l Verde,/ dov'e' trasmutò a lume spento» (*Pg*, III, 130-132).

Va rilevato quindi come anche nell'esatta topografia del Regno di Napoli si ritrovino echi evidenti che rimandano sia all'archetipo della vicenda imperiale romana a partire dalla storia di Virgilio, sia alla storia più contemporanea che ha visto, come nel caso della contea di Provenza, il realizzarsi di quel percorso storico del declino e della perdizione sociale e politica del mondo: il venir meno delle sacre istituzioni dell'Impero e della Chiesa nel loro ruolo di garanti dell'ordine e l'avvento della mala signoria angioina e francese, aspramente criticata da un principe saggio mancato che avrebbe potuto dare luogo, per via filiale, a una restaurazione dell'Impero.

## 2.5 Il Regno d'Ungheria

Dopo il riferimento al Regno di Napoli, lo sguardo del principe si sposta sugli estremi confini orientali dell'ideale Impero cristiano che avrebbe potuto finire sotto il suo governo. La terzina successiva indica il Regno d'Ungheria, territorio di frontiera dell'Europa cristiana di allora: «Fulgeami già in fronte la corona/ di quella terra che 'l Danubio riga/ poi che le ripe tedesche abbandona» (*Pd*, VIII, 64-66).

Anche il riferimento a questo vasto spazio territoriale posto ai confini orientali della Cristianità al tempo della *Commedia*, non è ornamentale. Dopo la scomparsa di Andrea III, regnante dal 1290 al 1301, il Regno ungherese viene rievocato alla luce di una serie di lotte dovute alla contesa tra i due rami della dinastia reale degli Arpad, uno facente capo alla dinastia angioina e nello specifico a Caroberto (1301-1342), peraltro futura vittima degli intrighi di Roberto per l'appropriazione del Regno di Sicilia: «Da poi che Carlo tuo, bella Clemenza,/ m'ebbe chiarito, mi narrò li 'nganni/ che ricever dovea la sua semenza» (*Pd*, IX, 1-3).

A capo dell'altro ramo si trova Venceslao di Boemia, che rifiuta l'incoronazione del figlio di Carlo Martello avvenuta nel 1303 da parte

dell'arcivescovo Bicskei, sancita dall'intervento di Bonifacio VIII. Può essere considerata valida l'ipotesi di Di Francesco quando nel suo saggio rileva come in Dante, al di là dell'astio nei confronti del pontefice destinato al girone dei simoniaci, ci sia, per una volta, una concordanza con la sua azione politica<sup>71</sup>? Nella visione dell'esule fiorentino, che ritornerà sulla tematica ungherese nel cielo della Giustizia («O beata Ungheria, se non si lascia/ più malmenare!» *Pd*, XIX, 142-143), l'obiettivo, come afferma Di Francesco, è di impedire che anche il Regno danubiano potesse finire sotto il controllo del ramo napoletano degli Angioini<sup>72</sup>? Pare più affidabile l'ipotesi, proposta dallo stesso Di Francesco, che nella severa rampogna ai governanti della terra, che si ricollega alla terzina di Carlo Martello, vi sia l'auspicio, coerente con un'ideologia cristiana e imperiale, della fine di quei conflitti scaturiti dai due rami sopramenzionati sorti successivamente alla morte di Andrea II (1175-1235)<sup>73</sup>. Ma in questo caso va considerato che l'ottica dell'esule fiorentino, la cui ideologia viene filtrata dalle parole di Carlo Martello, non vuole porsi tanto su uno specifico piano temporale, relativo alle peripezie avvenute tra la fine del secolo precedente e l'inizio del '300, ma piuttosto su un piano universale, concernente una visione politica generale. In questa visione, il Regno d'Ungheria, entità territoriale di non scarso peso politico nei secoli del Basso Medioevo, riveste anch'esso un ruolo nella prospettiva imperiale e cristiana di Dante. A questo proposito, va considerato il ricordo di Carlo Martello della corona rifulgente, che è poi quella di re Santo Stefano d'Ungheria, fondatore del Regno e promotore della sua cristianizzazione. Di Francesco cita ad archetipo esemplare di riferimento per Carlo Martello un altro re santo e guerriero, Ladislao I (1043-1095)<sup>74</sup>, anch'egli promulgatore di un codice, diffusore del Cristianesimo e conquistatore della Croazia, e di conseguenza autore di un rafforzamento della potenza politica ungherese, e non si può negare che anche un personaggio del genere, fautore, tramite i fondamenti del Diritto e della Chiesa, di un'ulteriore civilizzazione del suo popolo, non potesse che essere considerato in luce positiva dall'esule fiorentino, ammesso che ne fosse a conoscenza. Ma l'immagine della corona di Santo Stefano

---

<sup>71</sup> A. Di Francesco, *L'Ungheria di Dante*, in V. Placella (a cura di), *Lectura Dantis 2001*, Napoli, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 2005, p. 63.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 64

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 58.

(«Fulgeami già in fronte la corona») elemento simbolico necessario al riconoscimento della sovranità sui territori ungheresi a partire dal '200 fino a Francesco Giuseppe, evoca proprio un personaggio, fondatore del Regno ungherese ed *exemplum* di riferimento in quanto sovrano cristiano per tutta la storia ungherese, le cui aspirazioni sono affini con l'ideologia politica dantesca.

Re Stefano, canonizzato nel 1083, viene incoronato come sovrano da papa Silvestro II il Natale dell'anno Mille. È da notare che la sua attività politica si accompagna a una stretta intesa sia con il potere spirituale del pontefice che con l'autorità imperiale di Ottone III, a sua volta uomo politico volto al rinnovamento, sempre in senso cristiano, della romanità imperiale. Nell'ambito della gestione dei suoi possedimenti, questo sovrano propone una riorganizzazione del territorio, suddiviso in 40-50 unità amministrative, e soprattutto promulga un codice di leggi, il *Decretum*, coerente con la generale opera di riorganizzazione del Regno che passa anche attraverso la riunificazione di tutte le tribù che vi risiedono (1006). Ma allo stesso tempo, l'adesione al cristianesimo, confermata dalla stretta alleanza condotta con Silvestro II, che peraltro gli fornirà la corona d'oro, si realizza concretamente con la suddivisione del territorio lui soggetto in 10 diocesi, ciascuna della quali dotata di una Chiesa, e con l'estirpazione definitiva del paganesimo<sup>75</sup>. Allo stesso tempo, se è pur vero che negli anni più tardi della sua vita Stefano avrà rapporti controversi con l'Impero (alleato di Enrico II, in lotta con Corrado I negli anni '30), con Ottone III, una figura che stranamente Dante non cita alla luce delle aspirazioni di rinnovamento dell'Impero e, soprattutto, per l'ideale intesa stabilita con il papato di Silvestro II, re Stefano realizza un'alleanza funzionale alle aspirazioni dell'imperatore per la creazione di un grande Impero cristiano. Questo ci riporta alle parole di Carlo Martello, che avrebbe potuto riprendere sia l'eredità di Ottone III sia quella del monarca ungherese. Come dicevamo, l'alleanza tra papato e imperatore stabilita da Ottone III e Silvestro II sembra quasi una concreta realizzazione dell'ideale coesistenza delle due istituzioni auspicata nel *Monarchia*: da una parte un papa che funge da guida spirituale e culturale per il sovrano imperiale, dall'altra, un imperatore che sogna, e cerca, con esito negativo, di realizzare, la *renovatio Imperii* rifacendosi a Carlo Magno, oppositore, nelle parole di Giustiniano, del «dente

---

<sup>75</sup> Stefano I, in *Enciclopedia europea: Sab-Tac*, Milano, Garzanti, 1980, p. 965.

longobardo» (*Pd*, VI, 94), e al nonno Ottone I, anch'egli aspirante restauratore di un nuovo Impero. È anche vero che l'idea di una preminenza dell'Imperatore rispetto al vicario di Cristo, nel nome di una visione politica che fa ruotare il mondo politico attorno alla rinnovata sede imperiale dell'Aventino, avvicina Ottone III più alle teorie politiche attinenti al Cesaropapismo di marca bizantina che alla concezione dantesca, in cui si sostiene una coesistenza armoniosa tra i due istituti.

Ma di fatti quello che viene a realizzarsi tra l'ultimo rappresentante della dinastia degli Ottoni e Silvestro II è un ideale politico coerente con la visione dell'esule fiorentino: in questa cornice ideale si inserisce perfettamente Santo Stefano, sostenuto da Ottone III. Questo conferisce al riferimento alla sua corona del verso 64 un valore simbolico che riassume in sé le verità fondamentali dell'ideologia politica del poeta facenti capo alla Cristianità e al Diritto, verità fondamentale nella civilizzazione, da un punto di vista dantesco, del popolo ungherese.

## 2.6 Il Regno di Sicilia

Il culmine della rievocazione dei territori che avrebbero dovuto finire sotto il governo del beato di Venere viene raggiunto quando l'attenzione si focalizza sui territori del Regno di Sicilia, un'area geo-politica di fondamentale importanza nella visione universale dantesca. Anche nelle quattro terzine dedicate all'isola, finita sotto la dominazione aragonese, lo stile del sovrano è alto e solenne. Ma soprattutto, come nei casi precedenti, è sui contenuti e sui riferimenti topografici che va concentrata l'attenzione per risalire agli eventi e alle evoluzioni della storia contemporanea a Dante e ai suoi lettori, a partire da mezzo secolo circa prima della composizione del poema. Dunque, spostando l'attenzione dal Regno ungherese, Carlo Martello da riferimento alla Sicilia :

E la bella Trinacria, che caliga  
tra Pachino e Peloro, sopra 'l golfo  
che riceve da Euro maggior briga,  
non per Tifeo ma per nascente Solfo,  
attesi avrebbe li suoi regi ancora,  
nati per me di Carlo e di Ridolfo,

se mala signoria, che sempre accora,  
li popoli soggetti, non avesse  
mosso Palermo a gridar: “Mora, mora!” (*Pd*, VIII, 67-75).

Il periodo si snoda attraverso 12 versi, occupando il punto centrale del canto. Ciò non implica necessariamente che il senso della figura di Carlo Martello si risolva in queste quattro terzine, ma sicuramente l’accenno ai fatti di Sicilia è il punto di partenza delle argomentazioni anti-angioine portate nel resto del canto dal principe beato.

Per quanto riguarda la prima terzina, echi classicheggianti, che rimandano a Ovidio e soprattutto all’epica virgiliana<sup>76</sup>, vanno di pari passi con riferimenti e allusioni alle peripezie politiche dell’isola, contesa, negli anni di composizione della *Commedia*, fra Roberto d’Angiò e Federico III d’Aragona. Sappiamo che con l’accenno alla «bella Trinacria», Carlo Martello non si limita a voler dare un tono solenne e dignitoso, proprio di colui che avrebbe potuto meglio porsi a capo dell’isola. Il riferimento è alla carica di «rex Trinacriae»<sup>77</sup> con cui Federico III d’Aragona si confermò come sovrano dell’isola nel 1302, sancendo peraltro la separazione del Regno di Sicilia dal resto del Mezzogiorno. L’eco dei sommovimenti politici che segnano il Sud Italia negli anni della *Commedia* – si pensi alla ripresa delle ostilità, saltato il trattato di Caltabellotta, tra Roberto d’Angiò, re di Napoli, e Federico III, re di Trinacria, avvenuta nel 1313 – è dunque presente in queste parole di Carlo Martello, il sovrano ideale che riferisce indirettamente di quei monarchi le cui lotte insanguinano uno scenario da ricondurre all’autorità della legge imperiale. Da una parte, quindi, abbiamo a che fare con il sovrano angioino, obiettivo polemico di tutto il canto, dall’altra con quello aragonese, personaggio aspramente criticato specialmente nell’ultima cantica, data la sua rinuncia a proseguire il progetto imperiale all’indomani della morte di Arrigo VII. Sulla figura di Federico III nella *Commedia* si è discusso molto<sup>78</sup>. Si è dibattuto anche sulla veridicità o meno

---

<sup>76</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, VIII, 67-70.

<sup>77</sup> *Ibidem*; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, VIII, 67-69.

<sup>78</sup> Si veda in particolare: P. Palumbo, *Il novissimo Federico nel giudizio dantesco*, in Centro di studi filologici e linguistici siciliani (a cura di) *Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, pp. 226-235; F. Giunta, *Dante e i sovrani di Sicilia*, in «Bollettino Centro Studi filologici e Linguistici Siciliani», X (1969), pp. 29-45; U. Carpi, *op. cit.*, pp. 444-446; L. Lombardo, *Dante e Federico III: un caso ancora aperto*, in M. Romano (a

dell'epistola di frate Ilaro, in cui si fa riferimento all'intenzione del poeta di dedicare il *Paradiso* a Federico III, così come ai vari riferimenti presenti nel poema e in altre opere, per lo più negativi, al sovrano aragonese<sup>79</sup>. Come affermato anche da Carpi, si può rintracciare un percorso cronologico in cui Federico III suscita inizialmente le più vive speranza e simpatie nell'esule fiorentino, sia in virtù della propria politica religiosa, con l'avvicinamento alle correnti rinnovatrici francescane, sia per la propria manifesta volontà di porsi in continuità con la Sicilia svevo-imperiale e pre-angioina<sup>80</sup>, a cui si aggiunge il netto appoggio ad Arrigo VII nel periodo della sua discesa nella penisola, con conseguente nomina di ammiraglio imperiale<sup>81</sup>. È probabile che, successivamente alla rinuncia a raccogliere l'eredità ghibellino-imperiale all'indomani della morte di Arrigo VII, il sovrano di Sicilia abbia suscitato nel poeta una grande delusione politica. L'esule fiorentino gli rimprovera l'atteggiamento rinunciatario, indegno di un sovrano capace di rendersi strumento della volontà divina e continuatore di Arrigo VII come dei Cesari dell'età pre-cristiana rievocata da Giustiniano nel cielo precedente, nel solco della tradizione romano-imperiale (come peraltro lo stesso sovrano aragonese aveva fatto in anni precedenti richiamandosi al retaggio normanno-svevo della Sicilia). Villani attesta il rifiuto del re aragonese:

Federigo di Cicilia, il qual era in mare con suo stuolo, come fatta è menzione, agiutosi già co' Genovesi, sentendo de la morte dello 'mperadore, venne in Pisa, e non avendo potuto vedere lo 'mperadore vivo, si 'l volle vedere morto. I Pisani per dotta de' Guelfi di Toscana e del re Ruberto si vollono il detto don Federigo fare loro signore: non volle la signoria, ma per sua scusa domandò loro molto larghi patti fuori di misura, con tutto che per gli più si credette che, bene che' Pisani gli avessero fatti, non avrebbe voluto lasciare la stanza di Cicilia per signoreggiare Pisa; e così senza grande dimoro si tornò in Cicilia. I Pisani rimasi molto sconsolati e in paura, vollono fare signore il conte di Savoia e messer Arrigo di Fiandra: nullo volle ricevere; ma tutti i caporali e' baroni ch'erano collo imperadore si partirono e tornarono in loro paesi.<sup>82</sup>

---

cura di), *Il Mediterraneo del '300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, Turnhout, Brepols, pp. 345-380.

<sup>79</sup> *DVE* I, xii, 5; *Conv.* IV, vi, 20; *Pg.* VII, 119-120; *Pd.* XIX, 130-135; *Pd.* XX, 63.

<sup>80</sup> R. Manselli, *La politica religiosa di Federico III d'Aragona*, in R. Manselli (a cura di) *Scritti sul Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1994, pp. 471-481.

<sup>81</sup> U. Carpi, *op. cit.*, pp. 444-446.

<sup>82</sup> *Nuova cron.* X, 54.

In questo senso è indicativa la denuncia, per voce dell'aquila imperiale, dell'avarizia e della viltà di Federico nel cielo della Giustizia, proprio in quel cielo in cui è collocato, in quanto modello di legislatore e regnante, il lontano antenato Guglielmo il Buono, sovrano dell'isola fra il 1166 e il 1189: «Vedrassi l'avarizie e la viltate/ di quei che guarda l'isola del foco,/ ove Anchise finì la lunga etate» (*Pd*, XIX, 130-132).

Dietro l'hapax dantesco «bella Trinacria» del verso 67, possiamo cogliere quindi un rimando positivo non alla figura di Federico III d'Aragona, se si può con un sicurezza pensare che, comunque, Dante compone questi canti in quella fase dell'esilio successiva alla delusione del re aragonese. Sono gli anni in cui ormai le sue speranze si sono spostate sul suo ospite Cangrande, maggiore esponente delle forze imperiali in Italia, protagonista, proprio negli anni della residenza dantesca a Verona, di grandiose imprese belliche nella Marca Trevigiana (è di questi anni la vittoria contro i guelfi padovani nei dintorni di Vicenza, il 14 settembre 1314). È vero che Federico III viene criticato anche negli anni precedenti alla presunta simpatia politica che aveva potuto suscitare in Dante, visti i riferimenti nel *De Vulgari Eloquentia*: «Racha! Racha! Quid nunc personat tuba novissimi Frederici...»<sup>83</sup>; così come nella Valletta dei principi dell'Anti-Purgatorio («Iacomo e Federigo hanno i reami;/ del retaggio miglior nessun possiede» *Pg*, VII, 119-120). Ma nonostante queste critiche certe azioni del re spagnolo potevano comunque aver suscitato l'approvazione di Dante. Così l'acquisizione del titolo di «rex Trinacriae», nel 1302, definizione solenne degna di un continuatore della tradizione imperiale nell'isola, andava ad assumere un certo valore simbolico, così come la decisione, all'indomani della rottura con il fratello Giacomo otto anni prima, di farsi titolare Federico III anziché II per segnare la continuità con l'ultimo imperatore svevo. Per l'esule fiorentino quel titolo assunto dal rivale degli Angiò doveva aver avuto grande valore, ed è probabile che dietro l'espressione di Carlo Martello, un sovrano di Sicilia mancato, ci sia l'eco di quest'azione dell'«onor di Cicilia» (*Pg*, III, 116).

Di fatti, la Sicilia è non solo oggetto di contesa tra forze ostili agli inizi del XIV secolo, dato il suo ruolo chiave nel Mediterraneo, ma a partire dalla metà del

---

<sup>83</sup> *DVE* I, xii, 5.

secolo precedente, la vicenda dell'isola riflette quel processo storico di decadenza politica e sociale da ricondurre al venire meno dell'autorità dell'Impero, com'è definito nella visione politica dantesca. Come già affermato, l'autorità federiciana costituisce un punto di riferimento storico centrale, nella concezione del Dante imperiale e completamente sprovincializzato rispetto al suo passato di guelfo fiorentino, quasi uno spartiacque tra il buon tempo antico dell'intera penisola e la decadenza contemporanea. Dopo i conflitti nel Nord Italia, nelle parole di Marco Lombardo, vengono meno «valore» e «cortesìa»<sup>84</sup>, a Firenze il '200 è in pratica il secolo dei disordini e del venir meno dell'armonia del buon tempo antico, al Sud, dopo la vittoria francese di Benevento, si assiste all'avvento della «mala signoria» angioina,.

Tornando in particolare alla Sicilia, l'isola andò incontro, a partire dall'XI secolo, a una serie di vicissitudini che avrebbero portato allo stabilirsi di diverse dinastie. Visti i riferimenti a importanti appartenenti della stirpe normanna, come Roberto Guiscardo, Guglielmo II e Costanza, oltre che a figure storiche di quella sveva, possiamo dedurre che Dante avesse una buona conoscenza generale della storia siciliana<sup>85</sup>. Naturalmente tutta la vicenda sicula a partire dall'avvento del governo normanno è in funzione di quella teleologia provvidenziale dantesca, che, anche se con alcune contraddizioni, avrebbe portato gradualmente al consolidarsi di quel potere imperiale normanno-svevo rappresentato dalla figura di Federico II di Svevia, termine ideale nel confronto con la degenerazione della successiva monarchia angioina, e soprattutto con re Roberto, bersaglio polemico del fratello.

I due fratelli Altavilla, Roberto Guiscardo e Ruggero, sono protagonisti, in senso positivo, della conquista normanna del Meridione (il ducato di Puglia e Calabria viene riconosciuto al Guiscardo nel 1059, la contea di Sicilia a Ruggero tre anni dopo), che viene così liberato, per quanto riguarda Puglia e Calabria, dal giogo bizantino, e da quello musulmano per quanto riguarda la Sicilia (il Regno normanno verrà a instaurarsi definitivamente nel 1091). Come rilevato da Giunta<sup>86</sup>, Dante preferisce citare, nel cielo di Marte, Roberto Guiscardo, ben sapendo, alla luce della propria conoscenza della storia della dinastia normanna, che Ruggero I non si era

---

<sup>84</sup> *Pg*, XVI, 116.

<sup>85</sup> F. Giunta, *op. cit.*, p. 32.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 33.

mosso secondo quell'ideale di armonica unità tra Impero e Regno auspicato nel *Monarchia*. Nella figura del primo regnante normanno di Sicilia va riconosciuto anzi il fondatore di quello che, anche negli anni delle dinastie angioine e aragonesi, si pone come uno Stato nazione la cui fondazione rappresenta per l'esule fiorentino una vera e propria «lacerazione nel tessuto gerarchico medievale»<sup>87</sup>. Il Regno di Sicilia instaurato da Ruggero, che si arroga persino, con l'assunzione dell'Apostolica Legazia, il potere di regolare la vita ecclesiastica dell'isola, rifugge, già alla fine dell'XI secolo<sup>88</sup>, dalle due grandi autorità invocate da Dante per la restaurazione dell'ordine universale, quasi ad anticipare la disgregazione di quell'ordine politico universale caro all'esule fiorentino, che caratterizza in maniera sempre più accentuata i secoli basso-medievali.

Nell'ambito di quella prima generazione di conquistatori normanni che scacciando i dominatori bizantini e musulmani dal Meridione hanno posto le basi per l'instaurarsi della dinastia degli Altavilla da cui, secoli dopo, sorgerà il rinnovamento dell'autorità imperiale con Enrico VI e soprattutto Federico II di Svevia, le preferenze dell'esule fiorentino vanno sicuramente a Roberto Guiscardo, milite per la fede cristiana destinato alla croce del cielo di Marte: «Poscia trasse Guiglielmo e Rinoardo/ e'l duca Gottifreddi la mia vista/ per quella croce, e Ruberto Guiscardo» (*Pd*, XVIII, 46-48).

La difesa della cristianità compiuta da Roberto Guiscardo andrà a intendersi come difesa della stessa Chiesa. La stessa liberazione di Gregorio VII, assediato dall'imperatore Enrico IV, ovvero del papa riformatore nell'ambito della cui opera si colloca il beato di Saturno Pier Damiani, non andrà vista come una contraddizione rispetto alle teorie dantesche in sostegno della Monarchia imperiale, peraltro totalmente opposte rispetto alla pretese politiche teocratiche di quel pontefice. Si tratta se mai di un'azione militare coerente con l'adesione alla fede cristiana, che va di pari passo con l'energico attivismo bellico del Guiscardo compiuto nella conquista del Meridione. Negli anni '50 dell'XI secolo, lo spirito di Marte combatte contro il dominio dei bizantini spingendosi, più in là negli anni, sempre contro l'Impero d'Oriente che mal aveva sopportato la perdita dei domini italiani, fino alla vittoria contro Alessio Comneno, nel 1082. Tutta la vita di questo personaggio, elogiato da

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 34.

Dante non per il fatto di aver fondato uno Stato normanno quanto per aver contribuito a instaurare con il fratello una forma di dominio da cui sarebbe sorto, secoli dopo, il Regno normanno-svevo appartenente all'Impero, è stata dedicata alla difesa della cristianità. Questa militanza si realizza dapprima con il giuramento di fedeltà a papa Niccolò II, anch'egli pienamente protagonista nello scenario di riforma clericale dell'XI secolo, da cui Roberto ottiene l'investitura sulle terre conquistate. Poi il Guiscardo accorrerà in difesa di Gregorio VII<sup>89</sup>, pontefice che Dante non cita mai direttamente – «troppo tenui»<sup>90</sup> gli indizi a nostra disposizione per farci un'idea di cosa il poeta fiorentino potesse pensare del grande papa riformatore, al di là della netta divergenza nella teoria politica – ma il cui soccorso da parte del conquistatore normanno rappresenta comunque una definitiva prova dell'adesione dei Normanni venuti dal Nord alla civiltà romana e cristiana.

La storia della dinastia normanna assume per Dante un rilievo in funzione dell'avvento, in Sicilia, dell'autorità imperiale: ecco perché non viene citato in nessun passo, né della *Commedia*, né dell'opera omnia dantesca, un sovrano glorioso, di fatto unificatore di tutto il Meridione sotto l'autorità del Regno di Sicilia, come Ruggero II, ma piuttosto viene annoverato fra i regnanti modello un personaggio come il nipote di questi Guglielmo II il Buono, sovrano dal 1166 al 1189. In quanto modello di giustizia e pietà, qualità fondamentali nella concezione imperiale dantesca, questi viene collocato, in polemico contrasto con i contemporanei belligeranti Carlo II d'Angiò e Federico III d'Aragona, nell'occhio dell'aquila del cielo di Giove, simbolo dell'Impero, assieme ad altre figure di sovrani centrali nella concezione storica dantesca come Costantino, Traiano e Davide:

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

Si può pensare che per Dante il ruolo di questo sovrano di Sicilia si sia realizzato positivamente tramite le lodevoli arti di governo, tali da farne una figura

---

<sup>89</sup> B. Pagnin, *Roberto Guiscardo*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1973, p. 1007.

<sup>90</sup> G. Reggio, *Gregorio VII*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M cit.*, p. 284.

legendaria, in quanto re giusto, nella memoria collettiva di allora: come riportato da Giunta, persino in una *Cronica* fiorentina anonima del '200 si fa riferimento a questa figura leggendaria:

[...] Ruggieri generò Guglielmo re di Puglia, il quale in tucti suoi facti fu savio e grazioso sopra gli altri principi del mondo a quel tempo. Nel costui tempo il regno di Puglia e Cicilia crebbe e abondò di riccheçe e d'allegramento e di gaudio e letitia, più che nullo altro reame al mondo; ché questo re Guglielmo li teneva in tanta pace, ch'elli non actendeano se none a sonare e ad cantare e dançare. Et quasi elli fecero di nuovo un'altra Tavola Ritonda.<sup>91</sup>

Il *Chronicon* di Riccardo di San Germano lo ricorda come re «abundans in omnibus opibus erat, stirpe clarus, fortuna elegans, virtute potens, sensu pollens, divitiis opulentus: erat flos regum, corona principum»<sup>92</sup>. L'Ottimo commento afferma che «si poteva stimare il vivere siciliano d'allora essere un vivere del Paradiso terrestre»<sup>93</sup>; e Iacopo della Lana ne parla come di «uno uomo giusto e ragionevole [...]. Costui era liberalissimo»<sup>94</sup>. La virtuosa amministrazione della politica interna farà di questo sovrano un modello, ripreso un secolo dopo, nel bel mezzo dei Vespri, da Pietro III d'Aragona – che aveva giurato ai siciliani, durante il suo intervento anti-francese, di proteggere le libertà «del tempo del buon re Guglielmo»<sup>95</sup> – e anche dal rivale Carlo I che, in occasione del Parlamento di San Martino (1283), promette di tornare agli usi fiscali vigenti «al tempo del re Guglielmo II di felice memoria»<sup>96</sup>. Va presa in considerazione l'ardita politica estera anti-bizantina, culminata nella conquista di Durazzo e Tessalonica, e la preparazione alla terza crociata, prima della morte nel 1189. Ma il ruolo cruciale di questa figura storica si spiega, nell'ottica politica dantesca, anche e soprattutto con la politica matrimoniale volta a unire la casata normanna con la stirpe imperiale sveva: per iniziativa di Guglielmo, la zia Costanza d'Altavilla, beata nel cielo della Luna, viene data in sposa all'imperatore Enrico VI, sancendo così l'integrazione del Regno di Sicilia fra i domini dell'Impero – o sarebbe meglio dire, il recupero di quei territori destinati per volontà di Dio a Roma – e soprattutto la futura nascita di

---

<sup>91</sup> F. Giunta, *op. cit.*, p. 35.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Ottimo commento, commento a *Pd*, XX, 61-66.

<sup>94</sup> I. della Lana, commento a *Pd*, XX, 61-66.

<sup>95</sup> E. G. Leonard, *op. cit.*, p. 179.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 184.

Federico II di Svevia: «Quest'è la luce de la gran Costanza/ che del secondo vento di Soave/ generò 'l terzo e l'ultima possanza» (*Pd*, III, 118-120).

Abbiamo visto come la figura di Carlo Martello rappresentasse per l'esule Dante un simbolo del rimpianto per la restaurazione dell'ordine nel Meridione d'Italia, travagliato dalle lotte continue tra Angioini e Aragonesi, restaurazione che avrebbe potuto non solo promuovere, per via filiale, un futuro ritorno dell'autorità imperiale, ma anche un ritorno ai fasti letterari che avevano caratterizzato le corti di Federico II e di Manfredi, ricordate da Dante nei passi sopracitati del *De Vulgari Eloquentia*<sup>97</sup>.

Dopo la vittoria angioina di Benevento (1266) una speranza poteva essere rappresentata dalla figura di Pietro III d'Aragona, aspirante restauratore, come detto, delle libertà del tempo di Guglielmo il Buono, collocato nella Valletta dei principi: «Quel che par sì membruto e che s'accorda/ cantando, con colui dal maschio naso/ d'ogne valor portò cinta la corda» (*Pd*, VII, 112-114). Sovrano di Sicilia dal 1282 al 1285, Pietro III si pone per diritto come erede dell'autorità imperiale sveva, avendo sposato la figlia di Manfredi Costanza, ed è ricordato come grande sovrano<sup>98</sup>. Nulla a che fare quindi con i figli, tra cui il contemporaneo sovrano di Sicilia Federico III, criticato assieme al fratello Giovanni poche terzine dopo (*Purgatorio*, canto VII, vv. 119-120): «Iacomo e Federigo hanno i reami; del retaggio miglior nessun possiede». Ma anche con Pietro III, morto dopo solo tre anni di regno sull'isola, le speranze vengono meno. Come affermato, concordiamo con Carpi quando, a sostegno della veridicità dell'epistola di frate Ilaro, e quindi della dedica iniziale del *Paradiso* a Federico III d'Aragona, si sostiene il ruolo positivo assunto, per Dante, da questo sovrano in una fase storica particolare, fino alla morte di Arrigo VII<sup>99</sup>. Ma, come abbiamo visto, data la rinuncia a promuovere la causa imperiale all'indomani della disfatta di Arrigo VII, va ribadito che la figura del sovrano aragonese, attivo negli anni di composizione di questo canto, riveste per Dante un ruolo negativo, sottolineato dagli attacchi polemicici dell'aquila nel cielo della giustizia.

---

<sup>97</sup> *DVE* I, xii, 5.

<sup>98</sup> P. Palumbo, *Pietro III*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam*, cit., p. 505.

<sup>99</sup> U. Carpi, *op. cit.*, pp. 444-446.

La Sicilia riveste del resto, nella visione storica dantesca, un ruolo centrale non solo in relazione al corso storico più recente, a partire dalla conquista normanna, ma anche alle radici della civiltà e della storia della stirpe romana. Come viene annunciata da Eleno, sacerdote di Apollo, Enea e i troiani, prima di arrivare nei territori laziali, passeranno da Peloro, estremo sud-orientale della Sicilia ripreso, pensiamo non casualmente, anche da Carlo Martello:

Ast, ubi digressum siculae te admoverit orae  
Ventus ed angusti rarescent claustura Pelori  
Laeva tibi tellus et longo laeva petantur  
Aequora circuitu: dextrum fuge litus et undas.<sup>100</sup>

L'altro estremo, a nord-est dell'isola, citato da Carlo Martello, è punto di passaggio nella fase del viaggio verso intrapreso da Enea verso i territori laziali: «Et laetum Anean classemque ex aethere longo/ Dardanium siculo prospexit ab usque Pachyno»<sup>101</sup>. Ma rispetto alle autorità poetiche della classicità, la Sicilia viene ripresa in chiave moderna non solo in riferimento alle vicende storiche degenerate nel conflitto angioino-aragonese della contemporaneità, ma anche rifuggendo, in nome della moderna cristianità, dalle false credenze scientifiche pagane.

Il fenomeno dell'Etna non va spiegato, come nel caso di Virgilio<sup>102</sup>, con i movimenti del gigante Tifeo posto sotto il vulcano, ma a causa delle esalazioni di zolfo: «non per Tifeo ma per nascente solfo» (v. 70). Tutto ciò che può avere attinenza con la Sicilia è del resto ripreso da Dante in chiave attuale e moderna: la stessa vicenda di Enea viene citata nella veste dottrinale-filosofica del *Convivio*, quando, trattando delle virtù della «gioventute»<sup>103</sup>, si fa riferimento all'eroe troiano come esempio storico, nello specifico in relazione alla virtù dell'amore:

E questo amore mostra che avesse Enea lo nomato poeta nel quinto libro sopra detto, quando lasciò li vecchi Troiani in Cicilia raccomandati ad Aceste, e partilli dal e fatiche; e quanto ammaestrò in questo luogo Ascanio, suo figliuolo, con li altri adolescentuli armeggiando. Per che appare a questa etade amore necessario, come lo testo dice.<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> *Aen.* III, 410-413.

<sup>101</sup> *Aen.* II, 288-289.

<sup>102</sup> *Aen.* III, 578-580.

<sup>103</sup> *Conv.* IV, xxvi, 2.

<sup>104</sup> *Conv.* IV, xxvi, 11.

In quanto snodo centrale nel Mediterraneo, contesa dalle potenze contemporanee, ma anche tappa fondamentale nella vicenda di Enea, la Sicilia riveste per Dante un ruolo di primaria importanza. Certo l'attenzione di Carlo Martello, tra echi virgiliani e coscienza storica delle successioni dinastiche cui è andata incontro l'isola fino ai Vespri, guarda sì al passato, ma anche alla svanita possibilità di una discendenza filiale che, per diritto, avrebbe potuto riportare l'isola sotto l'autorità imperiale. Se non fosse stato per la mala signoria di Carlo I, il Regno di Trinacria «attesi avrebbe li suoi regi ancora/ nati per me di Carlo e di Ridolfo» (vv. 71-72). I «suoi» re sono quelli a cui, secondo la visione imperiale dantesca, ma anche secondo un'eredità di diritto, spetterebbe il governo dell'isola. In queste aspirazioni al diritto dell'Impero gli Svevi sono ormai fuori causa, specie se si considera che l'ultimo discendente in questo senso sarebbe proprio il tanto criticato Federico III d'Aragona, in quanto nipote di Manfredi, che oltretutto l'isola l'ha conquistata proprio a causa del malgoverno angioino di cui si duole Carlo Martello. Gli eredi di diritto dell'isola fanno capo dunque ai due sovrani citati in fine verso 72: Carlo I e Rodolfo d'Asburgo. Il matrimonio dei discendenti Carlo Martello e Clemenza d'Asburgo, avvenuto peraltro, come già detto, con il forte sostegno del pontefice Niccolò III, sancisce l'unione ideale tra la casata angioina e quella imperiale degli Asburgo: per Dante questo poteva rappresentare la soluzione a problemi universali. Tolomeo da Lucca riferisce<sup>105</sup> dell'intenzione, di Niccolò III come di Rodolfo d'Asburgo, di dividere l'Impero in quattro regni, e di assegnarne uno – il «regnum Viennense» – a Carlo, in quanto genero del futuro re dei Romani. Ma la morte del pontefice (1280) fa saltare ogni progetto.

Carlo Martello fa riferimento a personaggi abbastanza negativi nella visione storica dantesca. Il nonno Carlo I, conquistatore della penisola e nemico dell'Impero, e l'imperatore Rodolfo d'Asburgo, attaccato dal poeta per il suo disinteresse verso la penisola priva dell'autorità imperiale («Rodolfo imperador fu, che potea/ sanar le piaghe c'hanno Italia morta» *Pg*, VII, 94-95) e accomunato al figlio «Alberto tedesco» nell'invettiva del canto VI del *Purgatorio*:

Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto  
per cupidigia di costà distretti,

---

<sup>105</sup> T. da Lucca, *Annales*, in B. Schmeidler (a cura di), *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores Rerum Germanicarum: vol. VIII*, Berolini, Weidmannos, 1930, p. 190.

che 'l giardin de lo 'mperio sia deserto (*Pg*, VI, 103-105).

I Vespri, cui fa riferimento il verso 75, sono interpretati dal poeta fiorentino come rivolta legittima del popolo siciliano nei confronti dell'autorità oppressiva di Carlo I. Fonti storiche citate dalla monografia del Leonard<sup>106</sup> sugli Angioni riferiscono dell'insofferenza diffusa fra la popolazione, provocata soprattutto da una pesante tassazione. Afferma inoltre Marcel Prou:

Le imposte delle quali Carlo I aveva sovraccaricato i sudditi, e per di più gli abusi di potere e le angherie dei funzionari regi, che il sovrano non seppe reprimere, avevano provocato la rivolta dei Siciliani. [...] non si può annettere molta importanza ai preamboli dei decreti di Carlo I, là dove il principe afferma di volersi opporre all'oppressione dei deboli da parte dei potenti ed ai gravami intollerabili che i funzionari fanno pesare sul popolo. Sono frasi abituali ai sovrani. I decreti di Carlo I riguardanti l'amministrazione del regno, anche quelli aventi il fine specifico di porre termine agli abusi dei rappresentanti il potere regio, sono numerosi, è vero; ma fino a qual punto vennero applicati? [...] alla massima parte degli arbitri citati corrisponde un articolo della costituzione emanata da Onorio IV, in vista della riforma del regno.<sup>107</sup>

L'organizzazione di un sistema fiscale di "subventiones generales" si poneva in diretta continuità con la pratica che dello stesso tipo di imposta faceva l'amministrazione federiciana<sup>108</sup>. Ma il ricorso frequente a una certa tassazione, l'assegnazione di ruoli di procura e di amministrazione a personalità provenienti dalla Francia o dalla Provenza, non facevano che rinfocolare l'insofferenza della popolazione, specialmente nel momento in cui le imposte fiscali aumentavano in funzione delle campagne militari intraprese da Carlo I nel Mediterraneo nel periodo 1280-82.

È probabile che Dante fosse a conoscenza di tale oppressione, e che avesse maturato una personale interpretazione della rivolta siciliana. Essa è conseguenza diretta della mala signoria angioina, incapace, in quanto totalmente sprovvista di

---

<sup>106</sup> E. G. Leonard, *op. cit.*, p. 175.

<sup>107</sup> Onorio IV, *Les Registres d'Honorius 4. Publiés d'après le manuscrit des Archives du Vatican*, a cura di M. Prou, Parigi, Ernest Thorin, 1888, p. XXX.

<sup>108</sup> W. P. Armstrong, *The revenues of the Kingdom of Sicily under Charles I. of Anjou, 1266-1285, and their relationship to the Vespers: a dissertation presented to the Faculty of Princeton University in candidacy for the degree of doctor of philosophy: june 1964*, Ann Arbor, U. M. I. Dissertation information services, 1987.

quelle virtù di giustizia e pietà attribuite al modello di autorità imperiale delineato nel *Monarchia*. La perdita della Sicilia è la punizione meritata da Carlo I per aver oppresso la popolazione in funzione dei propri desideri di conquista di nuovi territori: in particolare la rivolta esplode proprio nel periodo in cui si va preparando la campagna di Bisanzio contro Michele VIII Paleologo<sup>109</sup>. Non s'intende certo con questo dire che Dante, sostenitore dell'ordine e dell'autorità, celebrasse i Vespri come evento di liberazione. Il poeta fiorentino vuole piuttosto mettere in luce l'incapacità a regnare del monarca angioino, privo di quelle virtù fondamentali per un governo giusto.

## 2.7 Roberto d'Angiò

Nella prima parte della discussione di Carlo Martello, l'attenzione del principe si è focalizzata sui vasti territori che sarebbero spettati al principe angioino, anche alla luce degli sconvolgimenti politici degli ultimi decenni che hanno portato alla situazione politica contemporanea alla composizione della *Commedia*. Partendo da un episodio particolare, ma decisivo per l'evoluzione politica della storia della penisola, come l'esplosione dei Vespri, Carlo Martello enuncia una massima di governo politico: «mala signoria [...] sempre accora li popoli soggetti» (vv. 74-74). Tramite questo principio universalmente valido, a cui il malgoverno di Carlo I non è stato capace di attenersi, passiamo da una prima parte del discorso di Carlo Martello, concentrata sui domini particolari della casata angioina, a una seconda parte in cui si manifesta appieno la filosofia politica dantesca. Dapprima, tra il rimpianto per la propria morte improvvisa e il culmine del malgoverno angioino raggiunto con l'esplosione dei Vespri, ci si è concentrati più su una polemica generale rivolta agli Angiò e alle loro malefatte. Adesso l'attenzione di Carlo Martello volgerà più verso la speculazione filosofica e politica in funzione della polemica rivolta contro un personaggio particolare della casata, ovvero il fratello Roberto d'Angiò. Anche se, al momento dell'incontro (aprile 1300) il fratello del beato di Venere non è stato ancora

---

<sup>109</sup> J. Dubabin, *op. cit.*, p. 71.

proclamato re di Napoli (dovrà attendere nove anni), nel contesto del tentativo di riconquista della Sicilia, che culminerà con i trattati di Caltabellotta nel 1302, è comunque molto attivo.

La rivolta siciliana contro Carlo I, alla luce delle testimonianze storiche, ci pare quasi come degna punizione delle ulteriori mire espansionistiche del conquistatore angioino, di cui non vanno dimenticate le aspirazione alla carica imperiale, sacrileghe agli occhi di un autentico imperatore come Giustiniano: «non si creda/ che Dio trasmuti l'arme per suoi gigli!» (*Pd*, VI, 110-111).

Il sovrano angioino vincitore della casata sveva aveva avuto la grave colpa di aver sottoposto gli abitanti del Regno di Sicilia (da intendersi non solo l'isola, ma anche il Meridione in generale) a una dura politica fiscale, funzionale alla cupidigia di nuovi territori e quindi a quella sete di dominio che, nella concezione politica dantesca, si pone completamente agli antipodi rispetto a quell'ideale di autorità imperiale e quindi di sovranità del Diritto romano rappresentati invece dalla figura di Giustiniano, nel cielo precedente. Ma, dopo l'esperienza di Carlo II, personaggio anch'esso negativo nell'universo politico dantesco<sup>110</sup>, il nipote Roberto sale sul trono del Regno di Napoli nel 1309. Alla luce delle parole di Carlo Martello, Roberto non sembra aver appreso, nonostante la lezione storica dei Vespri, i fondamenti morali dell'autorità, che va posta in funzione delle virtù cristiane della giustizia e della carità, e non in funzione della cupidigia che, come per il nonno, sembra rappresentare il motivo principale della sua politica. Facendo accenno ai Vespri, Carlo Martello sposta l'attenzione sul fratello: «E se mio frate questo anti vedesse/ l'avara povertà di Catalogna/ già fuggeria, perché non li offendesse» (*Pd*, VIII, 75-78).

Con «questo» Carlo Martello fa riferimento all'evento particolare dei Vespri e alla legge generale, la cui trasgressione è stata pagata con la perdita del dominio sull'isola, che sta alla base di un'autorità saggia e fondata sulle virtù di cui accennavamo. Andranno prese in considerazione alcune problematiche, di natura cronologica, relative ai versi in questione. Il nodo da risolvere riguarda l'espressione «avara povertà di Catalogna», di cui vanno rintracciate, sin dai commenti trecenteschi, due linee interpretative. Come ricostruito dalla lettura del canto

---

<sup>110</sup> *Pd*, XIX, 127-129: «Vedrassi al Ciotto di Ierusalemme/ segnata con un I la sua bontate, quando 'l contrario segnerà un emme».

compiuta da Del Vento, a partire da alcuni commenti antichi (l'Ottimo, il Buti, Benvenuto da Imola)<sup>111</sup> una linea interpretativa riconduce questi versi alla vicenda biografica di Roberto d'Angiò. Durante la guerra successiva al Vespro, Roberto, assieme ai fratelli Ludovico e Raimondo Berengario, fu dato in ostaggio agli Aragonesi in cambio della liberazione del padre, Carlo II. Durante la prigionia di sette anni, tra il 1288 e il 1295, Roberto avrebbe quindi fatto amicizia con alcuni nobili catalani (essendo la Catalogna di allora parte effettiva del Regno aragonese) che successivamente avrebbe portato con sé a Napoli, assegnando loro cariche e uffici esercitati secondo una politica di razzie e soprusi. D'altra parte, sempre a partire da un commento antico come quello di Jacopo della Lana<sup>112</sup> (1324-28) si interpreta l'espressione come riferimento alla proverbiale avarizia dei Catalani, di cui difetterebbe l'indole di Roberto, inadatto quindi a quella carica di monarca che gli sarebbe spettata nove anni dopo l'incontro tra Dante e Carlo Martello (1309). Del resto, affermano i sostenitori di questa seconda linea interpretativa, il riferimento ai nobili catalani cui, una volta tornato a Napoli, Roberto avrebbe assegnato importanti cariche amministrative nel Regno rimasto sotto il dominio francese, sarebbe in disaccordo cronologico con questo episodio del viaggio dantesco: siamo nel 1300, Roberto diventerà re nel 1309, quindi, al momento del viaggio, non dovrebbe evitare («fuggería») nessun catalano. Come afferma sempre Del Vento, il tentativo di sanare il disaccordo cronologico riscontrando nel verbo «antivedesse» uno spostamento del discorso sul futuro, da cui l'uso del tempo presente nei versi successivi («bisogna», «offendesse») non sembra convincente. Il critico rileva che nel corso della *Commedia* si rileva l'uso del verbo «antivedere» in altri tre casi, con altre anime ultraterrene<sup>113</sup>. In tutti e tre gli episodi si fa riferimento alla capacità di “vedere” davanti a sé degli avvenimenti, di comprenderli, e non di “prevederli”<sup>114</sup>. Il problema di Roberto è quindi quello di non aver fatto tesoro della lezione storica dei Vespro, di non aver compreso la necessità di un governo giusto e saggio, in vista della propria assunzione al trono che verrà di lì a nove anni. E con questo si tocca il tema

<sup>111</sup> L'Ottimo commento, commento a *Pd*, VIII, 76-83; F. da Buti, commento a *Pd*, VIII, 76-84; B. da Imola, commento a *Pd*, VIII, 76-81.

<sup>112</sup> J. della Lana, commento a *Pd*, VIII, 76-81.

<sup>113</sup> *If*, XXVIII, 78; *Pg*, XXIII, 109; *Pg*, XXIV, 46.

<sup>114</sup> C. Del Vento, «L'avara povertà di Catalogna» e la «milizia» di Roberto d'Angiò (*Pd VIII 76-148*), in «Nuova rivista di letteratura italiana», I/2 (1998), p. 359.

dell'inefficienza palese di Roberto all'arte di governo, che verrà costantemente ripresa nel resto del canto.

D'altra parte si potrebbe obiettare che, al momento del viaggio, Roberto occupa già cariche di un certo rilievo: pochi mesi prima di questo incontro con Carlo Martello, papa Bonifacio VIII gli ha assegnato il titolo di Vicario generale e perpetuo dell'isola<sup>115</sup>; aveva già un ruolo di gestione assieme al consigliere Bartolomeo da Capua; inoltre, lettere contemporanee di mercanti fiorentini fanno capire che ormai il peso dello stato era diviso tra Carlo II e il figlio Roberto<sup>116</sup>. Ma, in assenza di documenti ufficiali<sup>117</sup> che diano conferma della concreta assegnazione di uffici o cariche a nobili catalani, prima e dopo l'assunzione al trono, non possiamo, almeno per ora, dedurre una reale assegnazione di tali incarichi a nobili catalani che Roberto si sarebbe portato dietro dopo la fine della sua prigionia. Infatti, a parte la perplessità che, come sottolinea Del Vento, suscita la giovane età di Roberto, diciassettenne al momento della liberazione, le uniche attestazioni di catalani al servizio di questi riguardano solo la sfera militare. Si parla, infatti, di truppe catalane, ovvero i celebri Almogaveri, peraltro già regolarmente al servizio del padre Carlo II, a cui vanno ad aggiungersi 500 mercenari arruolati nel 1311, in Catalogna e nel Regno di Maiorca (quindi anche in questo caso va segnalato un netto disaccordo cronologico). Ma non crediamo che queste truppe, peraltro molto efficaci militarmente, abbiano rappresentato un motivo di averse politiche di razzia nel Regno. Due capitani come Gilberto de Santillis, dedito a lucrosi commerci, e Diego de la Rat<sup>118</sup>, entrambi beneficiari di concessioni dalla Stato, erano di origine catalana, ma, oltre alla solita obiezione dovuta al disaccordo cronologico, non crediamo che bastino da sé a spiegare il malessere economico del Regno. Né la monumentale monografia del Caggese<sup>119</sup> su Roberto, né quella di Leonard sugli Angiò rilevano una presenza decisiva, in merito al benessere o malessere dello Stato, di funzionari catalani. Piuttosto, pare che un ruolo di primo piano lo abbiano avuto le compagnie dei Bardi, Frescobaldi, Acciaiuoli e Peruzzi, potentissimi banchieri fiorentini, che in cambio dei loro prestiti avevano beneficiato dell'esazione di imposte e di diritti sulle

---

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 346.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 348.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> R. Caggese, *Roberto d'Angiò e I suoi tempi*, Firenze, Bemporad, 1922.

esportazioni<sup>120</sup>. Ritorna, come nel caso della Provenza, il tema della degenerazione dei tempi, in cui il prevalere dell'avarizia vale parallelamente per il sovrano reale Roberto e per le attività intraprese dai finanziari fiorentini situatisi nel suo territorio. Il riferimento dei commentatori antichi a ufficiali catalani elevati di rango da parte di Roberto d'Angiò potrà essere spiegato in questo modo. Potrebbero aver dato credito a voci storicamente non comprovate, come già detto, dai documenti; o potrebbe darsi che l'Ottimo Commento, il più antico fra questi commentatori a farne cenno, da cui gli altri hanno poi ripreso, si riferisca a un'effettiva assegnazione di cariche, avvenuta però durante gli anni posteriori alla morte di Dante, quindi tra il 1321 e il suo commento del 1333: «[...] antidice come il regno di Puglia per la insaziabile avara povertade de' Catalani, i quali il detto re tiene e promuove, farà quello medesimo [...]»<sup>121</sup>. Come affermato dalla seconda interpretazione, ci pare più ragionevole che l'attenzione di Carlo Martello, che, nella seconda parte, affronta più volte il tema dell'indole del fratello, sia concentrata sull'avarizia come tratto caratteristico della personalità di Roberto, senza distrarsi su presunti funzionari statali provenienti dalla Catalogna, quasi deresponsabilizzando il fratello.

Secondo un'altra linea interpretativa, risalente a Lana (1324-28), «l'avarità di Catalogna» è un riferimento alla cupidigia di Roberto d'Angiò, il cui vizio era proverbialmente associato ai Catalani. Si tratta di un'interpretazione assente, nel corso dei secoli, dai commenti danteschi, ripreso però all'inizio del '900 da Torraca, alla luce di fonti medievali<sup>122</sup>. Infatti, nel commento di questi, troviamo in primo luogo un riferimento a *Monges, causetz, segon vostra siensa*, un partimen tra Alberto de Sistarò e un monaco del primo '200, in cui i «catalan» vengono accusati di essere miserabili ladri da strada e avidi come servitori. Alla guerra del 1285 tra Filippo III e Pietro III d'Aragona risale inoltre un sirventese di Bernart d'Auriac che definisce i catalani «estregz cortes»<sup>123</sup>. Oltretutto, non andrebbe trascurato il dato storico della località in cui, secondo le fonti del Torraca, Roberto sarebbe stato realmente imprigionato, Saragozza, quindi non in Catalogna ma in Aragona. In aggiunta a ciò,

---

<sup>120</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 373.

<sup>121</sup> L'Ottimo commento, commento a *Pd*, VIII, 76-83.

<sup>122</sup> F. Torraca, commento a *Pd*, VIII, 76-78.

<sup>123</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 342.

il commento di Fallani ci riporta a un sonetto di Cecco Angiolieri in cui si fa riferimento alla proverbiale avarizia catalana («Lassar vo' lo trovare di Bichina»)<sup>124</sup>.

Pochi anni dopo il Torraca, Croce, in vece di storico, raccoglierà ulteriori documentazioni a riprova del fatto che i Catalani fossero proverbialmente noti come avidi di guadagno<sup>125</sup>. A seguire, fino alla metà del secolo scorso, una lunga diatriba<sup>126</sup> in cui gli studiosi catalani fanno di tutto per difendere il buon nome della propria gente, nonostante i molti riferimenti letterari contemporanei a Dante, tanto che persino un autorevole studioso come Nicolau d'Olwer dovrà ammettere di riconoscere in questo verso un riferimento ai catalani intesi come «pobretz e alegretz»<sup>127</sup>. Il commento di Trucchi (1936) aggiunge una nota particolare: con i «Catalani» ci si vuole riferire a tutti i mercenari, di tutte le nazioni, sinonimo di cupidigia<sup>128</sup>. Dunque si dovrà pensare che il bersaglio polemico di Dante non sono i funzionari catalani, ma i mercenari al soldo della monarchia angioina (fra cui, peraltro, gli Almogaveri rappresentavano una fazione di origine catalana)? Piuttosto, sembra che quest'ultima nota confermi quell'associazione tra avarizia e Catalogna il cui fine ultimo è però di mirare polemicamente al contemporaneo re di Napoli. Quindi, noi resteremmo sulle stesse conclusioni a cui pervengono, nei loro commenti, Reggio<sup>129</sup>, e più tardi, Pasquini, continuatori della seconda linea interpretativa: ciò a cui Dante vuole fare riferimento non è, data la cronologia del viaggio, una presunta (ma non attestata storicamente) prevaricazione di funzionari catalani nel Regno di Napoli ereditato da Roberto nove anni dopo il viaggio, o magari, ancor meno probabilmente, negli anni dell'assunzione del Vicariato sotto il padre Carlo II. Si vuol fare piuttosto riferimento a un difetto essenziale della personalità di Roberto, ovvero quella cupidigia che si pone all'esatto opposto della carità e della giustizia, virtù fondamentali di ogni sovranità politica. Del resto, non sarebbe infatti la prima volta in cui Dante associa simbolicamente un vizio a una regione: se nell'*Inferno* valeva l'identità tra Caorsa e usura<sup>130</sup>, qui abbiamo a che fare con l'identificazione tra avarizia e Catalogna. Questa peraltro può essere accorpata,

---

<sup>124</sup> G. Fallani, commento a *Pd*, VIII, 76-78.

<sup>125</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 343.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 344.

<sup>128</sup> E. Trucchi, commento a *Pd*, VIII, 76-78.

<sup>129</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, VIII, 76-78; E. Pasquini, commento a *Pd*, VIII, 76-78.

<sup>130</sup> *If*, XI, 50.

nella visione dantesca, a quel vasto territorio del Midi francese quasi a voler identificare, coerentemente con il proprio astio anti-francese, in questa vasta regione una fonte di mali: l'insediarsi, come abbiamo visto nel capitolo sulla Provenza, di consorzi bancari fiorentini, il sacrilegio di una nuova curia avignonese, e l'avidità proverbiale dei catalani. In entrambi i casi si tratta di fenomeni perfettamente associabili nella denuncia della cupidigia che rappresenta il tema costante della trattazione del potere politico nella *Commedia*. Il rimando di Del Vento alla politica di "riconquista" della Sicilia, occupata da Federico III d'Aragona, negli anni del viaggio dantesco<sup>131</sup>, è meno convincente.

A sostegno dell'associazione della cupidigia a Roberto d'Angiò hanno un ruolo importante molte fonti più o meno contemporanee a Dante. Tra questi troviamo l'anonima ballata per la sconfitta di Montecatini del 1315<sup>132</sup>; un riferimento di Albertino Mussato<sup>133</sup>; una curiosa leggenda, di chiara provenienza anti-angioina, secondo cui nella torre Bruna di Castelnuovo erano ammassati dei tesori, aneddoto peraltro smentito dalla biografia del Caggese, che, ravvisando una costante povertà dei conti della corte e dello Stato, ritiene questa credenza frutto dell'«avida immaginazione dei contemporanei»<sup>134</sup>. Uno dei primi biografi di Roberto, Gabrio de' Zamorei, afferma che il monarca fosse stato «ditissimum ultra modum»<sup>135</sup>. Un'epistola di Manfredo della Notte del 1316 accenna all'insoddisfazione dei Fiorentini per la signoria di re Roberto «propter avarizia, que in eo regnat»<sup>136</sup>. Nel caso di Dante, Roberto, alla luce di questo vizio fondamento della decadenza morale dei tempi, rappresenta senz'altro il punto più basso raggiunto dalla detestata casata angioina, sicuramente peggiore nel confronto con Carlo I, destinato comunque alla salvezza in quanto figura presente nella Valletta dei principi.

Alla luce delle fonti sopra citate, ne deriva che l'identificazione della figura del re angioino con il peccato della cupidigia non è frutto di una distorsione ideologica dell'esule fiorentino. Va riscontrata una differenza fra il poeta fiorentino e i contemporanei che attaccano la cupidigia di Roberto. Infatti Dante parte dal caso

---

<sup>131</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 352.

<sup>132</sup> T. Casini, commento a *Pd*, VIII, 77.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> E. Leonard, *op. cit.*, p. 350.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> F. Torraca, *Studi danteschi*, Napoli, Perrella, 1912, pp. 372-373.

individuale per arrivare all'universale, la polemica viene condotta tramite il discorso di uno spirito beato, politicamente rappresentativo, specie nelle sue virtù cristiane, che critica aspramente il fratello facendone un simbolo negativo del male che infesta la società e la politica contemporanea. L'avarizia di Roberto svela quindi la vera natura di un personaggio, nemico di quelle forze universalmente rappresentative della volontà di Dio, che peraltro si distingueva per il suo predicare, in quanto re «da sermone», proprio quelle virtù di cui in pratica rappresentava il contrario: il Leonard ci porta i seguenti preamboli a regie lettere, particolarmente consonanti, a parole si intende, con l'ideologia politica cristiana dantesca:

La volontà di nuocere, la sete di dominio e l'inquietudine dell'animo danno origine a disaccordi troppo spesso funesti e a conflitti dolorosi; ne derivano ambizioni ingiuste, creatrici di liti inique che offendono la giustizia e turbano la pace. Così turbata, la virtù operante della giustizia cede alla lotta violenta e i suoi frutti, che dovrebbero germogliare nella pace, vengono distrutti, come indicano le dimostrazioni delle menti illuminate e come comprovano le guerre pubbliche e civili.<sup>137</sup>

Ancora più significativo, alla luce dell' «avara povertà» di Roberto, il successivo preambolo, sempre del sovrano angioino:

La viziosa avarizia, radice di tutti i mali, conserva tenacemente tutto ciò che acquista; i suoi inestricabili nodi stringono e costringono a tal punto che, pure nell'abbondanza, gli avari si sentono sempre miseri e che gli amanti della ricchezza non ne colgono i frutti: accecati dall'eccesso di cupidigia non si contentano di serbare avaramente i propri beni ma con l'intrigo perseguono quelli altrui onde accrescere le loro sostanze; l'assillo della sicurezza delle loro ricchezze li tormenta di tali incessanti preoccupazioni pungolandoli senza sosta, da togliere loro la pace del sonno.<sup>138</sup>

Si tratta di considerazione di carattere etico-politico, sulla carta condivisibili dallo stesso Dante, riconducibili, nella centralità riconosciuta al ruolo della giustizia e a quello della cupidigia, al nucleo ideologico e politico del Diritto romano, i cui precetti erano stati infusi nell'animo del re da giuristi quali Andrea d'Isernia e Marino da Caramanico<sup>139</sup>. Le assonanze ideologiche con il Dante del *Monarchia* sono sorprendenti, alla luce dell'opposizione del poeta nei confronti del sovrano, ma

---

<sup>137</sup> E. Leonard, *op. cit.*, p. 341.

<sup>138</sup> *Ibidem.*

<sup>139</sup> *Ivi.*, p. 343.

ciò non contraddice l'ostilità maturata dall'esule nei confronti dell'ultimo degli Angioini alla luce della politica attuata nel territorio sotto il dominio, esatto contrario di quanto predicato nei propri preamboli. Nei versi successivi vedremo come ciò sia da Dante specificatamente associato con le politiche economiche attuate dal governo angioino negli anni dell'assunzione al trono di re Roberto.

Non sembra del tutto convincente la teoria di Del Vento, che vede nel riferimento all'avarizia di Catalogna una denuncia di quelle alleanze stipulate tra la monarchia angioina e la corona d'Aragona<sup>140</sup> negli anni immediatamente precedenti l'incontro celeste con Carlo Martello. Il riferimento sarebbe troppo vago, e lo stesso vale secondo noi in merito all'ipotesi di Amari che vede un riferimento diretto a Giacomo II<sup>141</sup>. Del Vento afferma che l'obiettivo polemico di Dante era quel sistema di alleanze, promosso da Bonifacio VIII, sancito dal matrimonio tra Roberto, figlio di Carlo II, e Violante d'Aragona, sorella di Giacomo II e figlia di Costanza di Svevia, nel marzo 1297, a cui si aggiunse l'impegno di Giacomo II ad appoggiare la riconquista angioina dell'isola contro il fratello Federico II e la nomina di Roberto a «Vicario generale e perpetuo dell'isola di Sicilia»<sup>142</sup>. L'affidarsi agli avidi catalani non avrebbe sortito comunque successi, e nonostante la sconfitta sancita dai trattati di Caltabellotta del 1302, che riconoscevano la sovranità di Federico III sull'isola, Roberto avrebbe continuato a intrecciare legami con gli aragonesi, sposando nel 1304 Sancia di Maiorca, contemporaneamente al matrimonio tra Maria d'Angiò e Sancio d'Aragona. Ma non è a questa rete di alleanza, funzionale alla ripresa della politica angioina verso la Sicilia, la Toscana e il Mediterraneo orientale, che Carlo Martello allude polemicamente. Si tratta, anche in questo caso, di un sistema di alleanze nato sotto il segno della «*cupiditas* e della “mala signoria” che, con i loro effetti devastanti sulla concordia e sul buon funzionamento della *societas* umana, rappresentano il nucleo argomentativo del canto»<sup>143</sup>, e di questo Dante era sicuramente al corrente, ma crediamo che l'accento alla cupidigia di re Roberto, più che alla politica estera angioina sotto il suo vicariato, riguardi più la politica economica attuata in ambito interno, sia al tempo del vicariato di Sicilia che del

---

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>141</sup> M. Amari, *La guerra del Vespro siciliano*, Firenze, Le Monnier, 1866, p. 326.

<sup>142</sup> R. Caggese, *op.cit.*, pp. 9-11.

<sup>143</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 353.

Regno di Napoli: si intende che, dato che siamo nel 1300, Dante non può fare esplicitamente cenno alla sovranità assunta nove anni dopo, ma quel tratto della cupidigia che faceva del sovrano, negli anni di composizione del canto, un archetipo negativo di monarca era ravvisabile già al momento dell'incontro con il fratello nel cielo di Venere (1300).

Nella terzina successiva, Carlo Martello sembra fare riferimento alla gestione economica dei territori posti sotto la sua sovranità: «che veramente proveder bisogna/ per lui, o per altrui, sì ch'a sua barca/ carcata più d'incarco non si pogna» (Pd, VIII, 79-81). Le parole di questa terzina rappresentano da una parte un primo attacco polemico contro l'incapacità di Roberto, a cui qualcuno deve «proveder», dall'altra una constatazione degli effetti disastrosi a cui la sua politica fiscale, caratterizzata da una burocrazia oppressiva, rischiava di portare il Regno. Il rischio, sentito in maniera particolare più da Carlo Martello che da Dante, era quello di un ripetersi dei fatti del Vespro, a confermare quindi l'incapacità della monarchia angioina a esercitare un'autorità sana in linea con i principi cristiani danteschi.

L'invito a «proveder» al fratello anticipa il tema della totale incompetenza del sovrano angioino, sia al momento del viaggio dantesco, sia in riferimento alla cattiva gestione degli anni successivi all'assunzione al trono del 1309, il che culminerà nella denuncia dell'incapacità del «re da sermone» al termine del canto. Ma ci sembra che con la metafora della barca sovraccarica, immagine del malconcio stato angioino, Dante si spinga anche oltre la constatazione dell'inefficienza del sovrano, un'immagine diffusa dalla contemporanea propaganda anti-angioina, per arrivare a una constatazione della concreta situazione economica del Regno sottoposto al dominio di re Roberto.

A Roberto, in seguito alla liberazione dalla prigionia in Spagna, era già stata assegnata una funzione di rilievo nel contesto, precedente alla pace di Caltabellotta, in cui la casata francese tenta ancora, anni dopo i Vespri, di riconquistare la Sicilia finita sotto il dominio di Federico III. Sempre in quell'intrecciarsi di relazioni diplomatiche con gli Aragonesi e in particolare con Giacomo II, sancite da matrimoni promossi peraltro da Bonifacio VIII, in funzione della riconquista della Sicilia governata dal fratello nemico di Giacomo, Federico, Roberto viene a

occupare funzioni di particolare responsabilità. Come sottolinea infatti Del Vento<sup>144</sup>, la polemica di Carlo Martello va contestualizzata agli anni dell'incontro con Dante, particolarmente intensi nell'ambito della lotta tra Carlo II, padre di Roberto, e Federico III, che si vuole porre in continuità con l'ultimo imperatore della schiatta imperiale. In particolare, sono i mesi della parziale riconquista della Sicilia, avvenuta grazie alla disfatta della flotta siciliana presso Capo d'Orlando, avvenuto nel luglio del 1299. Una volta ripresa parte dell'isola, Roberto, nominato Vicario generale dell'isola di Sicilia da parte di Bonifacio VIII nel giugno del 1299, stabilisce una corte a Catania, dando inizio a una politica considerata però deludente dai siciliani. I prelati locali si lamentano della sua inettitudine, della sua dipendenza dagli alleati spagnoli, da cui viene malconsigliato, e, in definitiva, lo reputano inadatto a riconquistare l'isola<sup>145</sup>. In particolare, ad alienargli la simpatia della popolazione, contribuiscono i suoi feudatari rapaci, e la necessità di vettovagliare l'esercito, nel contesto della politica di riconquista, impone ai locali un pesante fiscalismo<sup>146</sup>. Ne deriva la preoccupante situazione finanziaria dei territori, sovraccaricati oltremodo («carcata più d'incarco») dalla necessità di finanziare la sacrilega politica di conquista della monarchia angioina. Le accuse di avarizia mosse dal fratello, nei mesi del malgoverno di Roberto su quella parte di Sicilia riconquistata, potranno essere lette alla luce della politica economica condotta proprio nelle vicende contemporanee all'incontro di Dante con Carlo Martello.

Eppure, anche se appare logico contestualizzare la polemica di Carlo Martello al periodo contemporaneo all'incontro nell'aldilà, pensiamo che a consolidare l'immagine di Roberto come perfetto esempio negativo del sovrano avaro, mosso da un'incessante cupidigia alla conquista di territori da sottomettere al dominio angioino, abbiano contribuito anche le vicende, e soprattutto, la gestione della finanza di stato, negli anni immediatamente successivi all'assunzione al trono di Napoli, nel 1309. Gravando continuamente sui sudditi, Roberto si rivelava degno continuatore, nella prospettiva dantesca, della monarchia angioina, dominata dalla cupidigia. È fuor di dubbio che nei confronti dell'ultimo angioino l'esule fiorentino, per quanto persuaso in buona fede di comporre un poema fondato sulla verità e sulla

---

<sup>144</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 346.

<sup>145</sup> R. Caggese, *op. cit.*, pp. 11-13.

<sup>146</sup> *Ibidem.*

giustizia, non abbia un atteggiamento totalmente imparziale: l'opposizione ad Arrigo VII non poteva che porre questo sovrano in una certa prospettiva agli occhi dell'esule fiorentino. Ma le fonti storiche a nostra disposizione, in aggiunta a quelle sopracitate dei contemporanei, confermano come la politica finanziaria angioina condotta da Roberto continuasse di fatto all'insegna di quel pesante fiscalismo già attuato da Carlo I e Carlo II<sup>147</sup>.

Inoltre, Leonard cita il debito persistente della corte angioina nei confronti della curia papale<sup>148</sup>, un debito che, almeno agli occhi di Dante, doveva essere ricondotto alla cupidigia francese e alle spese necessarie a una politica di conquista. Anche Carlo I, per quattro volte (1266, 1269, 1270, 1283) non era riuscito a versare il tributo<sup>149</sup>, facendosi rimproverare da Clemente IV in quanto incapace di attuare una politica redditizia come quella di Federico II, che, pur spendendo di più, era riuscito a soddisfare la propria corte, la Lombardia, la Toscana e la Germania<sup>150</sup>. Il papa francese Clemente V cercò di escogitare un complesso sistema di pagamento degli arretrati, mirando all'estinzione del debito degli Angiò nel 1337, eppure, nei primi vent'anni del suo Regno (dal 1309 al '29) le spese attuate da Roberto sono tali da non rispettare i termini stabiliti, tanto che il pontefice successivo, Giovanni XXII, nel 1316 – e siamo nel giro di anni in cui si potrebbe collocare la composizione del canto – lo minaccia di riprendersi il Regno, poi, per ben tre volte, nel 1319, nel 1323 e nel 1330, dovrà inventarsi una nuova rateazione degli arretrati<sup>151</sup>.

Dunque, coerentemente con quanto già analizzato nella prima terzina relativamente all'avarizia del sovrano angioino, anche in questo caso la metafora della «barca/ carcata più d'incarco» non è un riferimento a un'oppressione, fiscale o di altro tipo, di ministri catalani, come è stato spesso sostenuto secondo una linea interpretativa che arriva al commento Chiavacci-Leonardi<sup>152</sup>. Alla luce dei dati storici sopramenzionati la politica che Carlo Martello critica è quella del fratello, dominata dall'avarizia e incurante del benessere della popolazione. Come sostenuto

---

<sup>147</sup> R. Caggese, *op. cit.*, pp. 614-618.

<sup>148</sup> E. Leonard, *op. cit.*, p. 352.

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 351.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 352.

<sup>152</sup> A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, VIII, 76-78.

da Pietrobono<sup>153</sup>, la metafora della barca è un chiaro riferimento all'oppressione esercitata sui sudditi che hanno la sventura di trovarsi sotto il giogo dell'incompetente sovrano Roberto. Anche se il riferimento di Carlo Martello è al Vicariato esercitato in Sicilia ai tempi del viaggio, pensiamo che comunque l'intento di Dante sia di allargare questa polemica anche al periodo della sovranità del Regno di Napoli assunta nove anni dopo. Singleton accenna a problemi «amministrativi» relativi<sup>154</sup> alla sovranità del fratello di Carlo Martello, ma noi crediamo che sia l'oppressione burocratica in quanto tale, attuata dal monarca angioino, a essere bersaglio polemico del beato di Venere.

Molte problematiche sono state sollevate anche in merito all'interpretazione da dare all'ultima terzina: «La sua natura, che di larga parca/ discese, avria mestier di tal milizia/ che non curasse di mettere in arca» (*Pd*, VIII, 82-84). Roberto discende da un'origine di larghezza e liberalità, rappresentando così una degenerazione nei più abietti vizi di cui possa macchiarsi un monarca. La problematica è relativa alla definizione di questa origine liberale e virtuosa. Si tratta del nonno Carlo I, sicuramente una figura negativa nella visione storica dantesca ma, come già notato, destinata comunque alla salvezza? O di lontani antenati angioini, indicati in maniera piuttosto vaga? Oppure si vuole far cenno alla discendenza dal padre, Carlo II, fra le cui poche virtù<sup>155</sup> ci sarebbero state larghezza e liberalità?

La linea interpretativa che fa risalire la fama di liberalità a Carlo I parte dal commento degli anni '20 di Isidoro del Lungo<sup>156</sup> e ha avuto tra i suoi sostenitori Chimenz, Giacalone, e Pasquini<sup>157</sup>. Come già accennato, il conquistatore del Meridione italiano, vincitore di Benevento, nella visione dantesca non occupa sicuramente un ruolo positivo nell'evolversi delle faccende politiche italiane dell'ultimo mezzo secolo. Ugo Capeto, espiante nel Purgatorio, denuncia le conquiste compiute dalla casata reale francese («la mala pianta/ che la terra cristiana tutta aduggia» *Pg*, XX, 43-44), sottolinea in particolare alcuni fatti di cui Carlo I è protagonista in prima persona nella conquista compiuta dalla monarchia capetingia

---

<sup>153</sup> L. Pietrobono, commento a *Pd*, VIII, 79-81.

<sup>154</sup> C. Singleton, commento a *Pd*, VIII, 79-81.

<sup>155</sup> *Pd*, XIX, 128.

<sup>156</sup> I. Del Lungo, commento a *Pd*, VIII, 82-84.

<sup>157</sup> S. Chimenz, commento a *Pd*, VIII, 82-84; G. Giacalone, commento a *Pd*, VIII, 82-84; E. Pasquini, commento a *Pd*, VIII, 82-83.

con «forza» e «menzogna» (*Pg*, XX, 64): il capostipite della dinastia cita infatti i sotterfugi con cui si riesce a rompere il fidanzamento tra Raimondo di Tolosa e Beatrice di Provenza, riuscendo a promuovere il matrimonio tra questa e Carlo I, e mettendo in atto la prima fra le spudorate e sacrileghe opere attraverso cui gli Angioini assurgeranno a potenza sul Mediterraneo: «Mentre che la gran dota provenzale/ al sangue mio non tolse la vergogna/ poco valea, ma pur non facea male» (*Pg*, XX, 61-63).

Quindi, due terzine dopo, la denuncia sarcastica della conquista fatta da Carlo I con la vittoria su Manfredi e la dinastia sveva nel 1266, contrassegnata da omicidi cruenti: «Carlo venne in Italia e, per ammenda/ vittima fé di Curradino, e poi/ ripinse al ciel Tommaso, per ammenda» (*Pg*, XX, 67-69).

Anche nel canto di Carlo Martello, la denuncia della «mala signoria» di Carlo I come causa dei Vespri del 1282 mette ulteriormente in luce la negatività di questo personaggio, che del resto Dante ha isto nella Valletta dei principi: lì, in compagnia di Sordello, il conquistatore angioino era messo in contrasto con Pietro III d'Aragona, suo compagno di penitenza:

Rade volte risurge per li rami  
l'umana probitate, e questo vole  
quei che la dà, perché da lui si chiami  
Anche al nasuto vanno mie parole  
non men ch'a l'altro, Pier, che con lui canta,  
onde Puglia e Provenza già si dole.  
Tant'è del seme suo minor la pianta,  
quanto, più che Beatrice e Margherita,  
Costanza di marito ancor si vanta (*Pg*, VII, 121-129).

Anche nella Valletta Dante ha già affrontato il tema della discendenza degenerata di un figlio rispetto a un padre più virtuoso; qui l'ultima terzina vuole indicare che Carlo I è tanto meglio di Carlo II, sovrano in Provenza e nel Regno di Puglia al momento del viaggio, quanto Pietro III, monarca valoroso, è a sua volta superiore a Carlo I. Manselli nota, relativamente all'indicazione di Carlo I fatta da Sordello:

[...] nella successione di sovrani, di cui in quel passo Sordello fa la rassegna, è ricordato senza la minima cordialità e simpatia; ed è circostanza importante, poiché proprio Sordello aveva trovato asilo alla corte di Carlo in Provenza dopo la sua fuga dalla corte dei Sanbonifacio, e lo aveva poi seguito nella spedizione in Italia

meridionale ottenendo feudi. Ma proprio questa reticenza, il ricordar Carlo come *colui dal maschio naso*, il tacere della sua azione politica e militare per parlare invece dei suoi eredi ben inferiori a lui, indicano un giudizio sfavorevole [...].<sup>158</sup>

L'interpretazione di questa rappresentazione tutto sommato non particolarmente polemica di Carlo I, di cui viene qui sottolineata, senza toni particolarmente critici, l'inferiorità a Pietro III, pari alla sua superiorità sui figli, può portare anche ad altre conclusioni. Come già detto, è vero che Carlo I riveste, nella visione apocalittica dantesca, il ruolo di nemesi storica dell'istituzione imperiale, foraggiato da una Chiesa depravata nella missione militare che porta alla conquista del Sud della penisola. Questo segna un'ulteriore tappa nella decadenza storica generale della modernità che per Dante si manifesta a livello generale, non solo a livello politico ma anche, come conseguenza di ciò, a livello spirituale, sociale ed economico. A ciò si aggiunga la pessima gestione del governo instaurato nel Regno di Sicilia, culminata, come detto, nella rivolta del 1282. Eppure si può credere che nella polemica anti-angioina che ricorre in tutta la *Commedia*, il promotore della conquista francese dell'Italia sia visto forse come il "meno peggio", specie se raffrontato con Carlo II e Roberto. Dati i toni peraltro incendiari e polemici rivolti al figlio e a Roberto, il primo condannato per le malefatte, il secondo incompetente, oltre che nemico della possibile restaurazione imperiale di Arrigo VII, si può anzi notare che Carlo I, penitente tra i sovrani peccatori, sarà comunque probabilmente l'unico salvato della triade angioina. Data l'esperienza personale di Dante, solo ventenne al momento della morte di Carlo I (1285), è più facile pensare che l'astio dell'esule fosse più sentito verso Carlo II e Roberto, di cui Dante aveva vissuto l'opposizione ad Arrigo VII. Alla luce di tutto ciò, può essere presa in considerazione l'idea che, nel confronto negativo stabilito in questi versi tra la «parca» natura di Roberto, e una «larga» origine, si volesse fare riferimento, da parte del nipote Carlo Martello, a Carlo I, come sostenuto dalla linea interpretativa di cui sopra.

Eppure, siamo portati a pensare che non sia questa la soluzione al problema interpretativo di questi versi. Nel contesto del primo '300 la figura di Carlo I si era ormai consolidata come figura mitica o come archetipo negativo, a

---

<sup>158</sup> R. Manselli, *Carlo I d'Angiò, re di Sicilia*, in *Enciclopedia dantesca: A- Cil cit.*, p. 835.

seconda delle fazioni. Ma la propaganda filo-angioina tendeva a promuovere l'immagine di un sovrano valente in guerra, cavalleresco, al servizio della Chiesa, più che a sottolinearne la larghezza personale. Villani, guelfo fiorentino, come lo era stato Dante fino a poco dopo l'esilio, ne fornirà un ritratto particolarmente indicativo dell'immagine tramandata nel tempo.<sup>159</sup> Ma anche in questo ricordo l'unica larghezza di Carlo sembra riservata ai suoi cavalieri, peraltro abbinata alla sete di ulteriori conquiste e ulteriori territori. Del resto, a contrastare maggiormente questa linea interpretativa, va considerato che Carlo Martello fa riferimento, in queste terzine, a quelle virtù necessarie al fratello proprio per non incorrere nello stesso errore di Carlo I. Ne deriva che non avrebbe senso far riferimento a una presunta larghezza di quel sovrano che, a causa dei balzelli e della tassazione cui ha sottoposto i sudditi del Regno, ha causato i Vespri siciliani poco prima menzionati?

Un'altra interpretazione vuole risalire a un presunto antico lignaggio angioino, caratterizzato da larghezza e cortesia, da mettere in contrasto con il pessimo discendente ora sul trono di Napoli. A questa linea si attengono Trucchi<sup>160</sup> e anche Pezard, che si avvale soprattutto di una nota attorno al verbo «discese» al passato remoto:

Il verbo discese non si riferisce esclusivamente o necessariamente alla discendenza dal padre: si discende – è ovvio – anche dall'avo e da tutto il legnaggio passato; e si potrebbe anche osservare che grammaticalmente il passato remoto non è il tempo più regolare per accennare a un figlio vivo di un padre ch'era ugualmente vivo nell'anno del viaggio dantesco. E inoltre discese ha per soggetto la natura, cioè la natura degli Angioini di una volta, considerata almeno in un ascendente sparito da anni<sup>161</sup>.

Effettivamente, considerato che si sta parlando del contemporaneo Vicario di Sicilia discendente dal contemporaneo re di Napoli, il passato remoto potrebbe sembrare inappropriato. Ma non sarebbe invece appropriato se si volesse fare

---

<sup>159</sup> *Nuova cron.* VIII, 1: «Questo Carlo fu savio, di sano consiglio, e prode in arme, e aspro, e molto temuto e ridottato da tutti i re del mondo, magnanimo e d'alti intendimenti, in fare ogni grande impresa sicuro, in ogni aversità fermo, e veritiere d'ogni sua promessa, poco parlante, e molto adoperante, e quasi non ridea se non poco, onesto com'uno religioso, e cattolico; aspro in giustizia, e di feroce riguardo; grande di persona e nerboruto, di colore ulivigno, e con grande naso, e pareva bene maestà reale più ch'altro signore. Molto vegghiava e poco dormiva, e usava di dire che dormendo tanto tempo si perdea. Largo fu a' cavalieri d'arme, ma covidoso d'aquistare terra, e signoria, e moneta, d'onde si venisse, per fornire le sue imprese e guerre».

<sup>160</sup> E. Trucchi, commento a *Pd*, VIII, 82-84.

<sup>161</sup> A. Pèzard, *Il canto VIII del Paradiso*, Bologna, Cappelli, 1953, p. 16.

riferimento al complesso processo di maturazione effettuato da Roberto negli anni passati, che ha portato a un carattere incline all'avarizia, discendente da un padre liberale e generoso?

Rintracciare una presunta larghezza nell'antica casata angioina non sarebbe del tutto illogico. Anzi, ciò si collocherebbe in quell'ideale tema ricorrente della *Commedia* volta a stabilire un contrasto tra un passato idealizzato e armonioso, fondato sull'armonia tra Impero e Chiesa, e un'età contemporanea in cui quell'equilibrio, a partire dall'ostilità incontrata da Federico II, è venuto meno. Ciò sta all'origine della decadenza degli antichi valori cavallereschi e feudali, comune a molte casate contemporanee, indegne discendenti dei loro antenati – come affermato da Marco Lombardo – tra le quali si potrebbe annoverare anche quella angioina. Eppure, l'unica volta in cui si affrontano le origini della dinastia capetingia, una dinastia che, nel contesto di propaganda politica del primo '300, non sembra che Dante abbia riscopra, tramite le parole di Ugo Capeto, una presunta gloriosa tradizione angioina: anzi, prima della vergognosa acquisizione, per via matrimoniale, dei territori provenzali, la corona capetingia «poco valea, ma pur non facea male» (*Pg*, XX, 63), ovvero, il meglio che si può dire degli antenati della monarchia francese è che, almeno fino a un certo punto, non hanno arrecato danni particolari. La lettura di Muscetta conferma questa idea, quando afferma che di fatti «negli Angioini non c'era una tradizione di liberalità»<sup>162</sup>. Piuttosto, la propaganda angioina andava promuovendo, in quegli anni, un'ideale triade che vedeva in Carlo I l'ideale del guerriero al servizio della Chiesa, in Carlo II un simbolo di generosità, e in Roberto un esempio di sapienza dottrinarica<sup>163</sup>. In definitiva, interpretare il verso come un riferimento a un nobile lignaggio del passato di cui gli Angioini contemporanei non sarebbero che una pessima degenerazione potrebbe anche innestarsi con un tema ricorrente nel poema come quello della decadenza della casate nobili, ma risulta, in ultima analisi, non rispondente alla realtà storica.

Invece, diverse indicazioni ci spingono a optare per la terza soluzione, secondo cui Carlo Martello farebbe riferimento al padre Carlo II, ovvero alla sua liberalità. Diverse critiche sono state mosse nel tempo anche a questa

---

<sup>162</sup> C. Muscetta, *Il canto VIII del Paradiso*, in M. Marazzan (a cura di) *Lectura Dantis Scaligera*, Firenze, Le Monner, pp. 286-287.

<sup>163</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 126.

interpretazione, alla luce dell'incoerenza che si riscontrerebbero con altri passi del poema, oltre che dell'opera dantesca, in cui il «Ciotto di Ierusalemme» viene aspramente attaccato. In effetti, Carlo II è continuamente bersagliato da commenti sprezzanti dell'esule. Nel *De Vulgari Eloquentia* («quid tintinabulum secundi Karoli?»)<sup>164</sup> Dante lo attacca come tipico rappresentante della decadenza delle corti contemporanee, in contrasto con la magnificenza della gloriosa corte sveva. Nel *Convivio* invece il monarca di Napoli è visto come esempio di sovrano miserabile, incapace di cogliere l'essenza dell'autentica regalità:

Ponetevi mente, nemici di Dio, a' fianchi, voi che le verghe de' reggimenti d'Italia prese avete - e dico a voi, Carlo e Federigo regi, e a voi altri principi e tiranni -; e guardate chi a lato vi siede per consiglio, e annumerate quante volte lo die questo fine de l'umana vita per li vostri consiglieri v'è additato! Meglio sarebbe a voi come rondine volare basso, che come nibbio altissime rote fare sopra le cose vilissime.<sup>165</sup>

Quindi, nella Valletta dei principi, viene citato in quanto discendente degenerare del padre Carlo I<sup>166</sup>. Nell'ultima cantica gli viene riservato da Giustiniano l'appellativo di «Carlo novello»<sup>167</sup> ostile all'istituzione imperiale, e l'aquila del cielo di Giove lo associa, come già fatto nel *Convivio*, a Federico III, come esempio di pessimo sovrano del Regno di Sicilia («quella terraplorà/ che piagne Carlo e Federigo vivo» *Pd*, XX, 23-23). In merito alla risoluzione del problema, vanno presi in considerazioni i riferimenti all'opera concreta di questo sovrano. Sempre l'aquila imperiale di Giove profetizza sia la sua pochezza che le sue malefatte: «Vedrassi al Ciotto di Ierusalemme/ segnata con un i la sua bontate/ quando 'l contrario segnerà un emme» (*Pd*, XIX, 127-129).

Molti critici (tra gli ultimi, Singleton, Reggio, Chiavacci Leonardi<sup>168</sup>) ricordano l'episodio del matrimonio della figlia Beatrice, data in sposa, nel 1305, ad Azzo d'Este, dopo aver mercanteggiato esosamente sulla dote; è un evento che il capostipite capetingio vede proprio come vergognosa manifestazione di avarizia:

---

<sup>164</sup> *DVE*, I, ii, 5.

<sup>165</sup> *Conv.* IV, vi, 20.

<sup>166</sup> *Pg*, VII, 127-129.

<sup>167</sup> *Pd*, VI, 106-108.

<sup>168</sup> C. Singleton, commento a *Pd*, VIII, 82-84; G. Reggio, commento a *Pd*, VIII, 82-84; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, VIII, 82-84.

L'altro, che già uscì preso di nave,  
veggio vender sua figlia e patteggiarne  
come fanno i corsar de l'altre schiave  
O avarizia, che puoi tu più farne,  
poscia c'ha' il mio sangue a te sì tratto,  
che non si cura de la propria carne? (Pg, XX, 79-84)

Di fronte a questa estrema manifestazione di cupidigia, spinta fino alla vendita della propria figlia, molti obiettarono per che, data la palese manifestazione di sete di guadagni che essa rivela relativamente a Carlo II, risulta assai contraddittorio che, nella cantica successiva, Carlo Martello riferisca di una presunta liberalità del padre. Ma se si considera il contesto della narrazione fatta da Ugo Capeto, possiamo inquadrare questo episodio nella generale visione di deviazione morale e politica del mondo contemporaneo, in cui gli Angioini in generale simboleggiano una forza politica di disordine e destabilizzazione dell'equilibrio politico istituzionale. L'episodio potrebbe essere visto più come una manifestazione palese della cupidigia, autentico nucleo della politica di conquista della casata francese, che non come tratto particolare di Carlo II, specie se si considera una certa reputazione di quest'ultimo. Le fonti citate dal Barbero relativamente alla percezione di questo personaggio fra i contemporanei dell'esule fiorentino confermano di fatti la fama di sovrano generoso e liberale: grazie alla testimonianza del Petrarca<sup>169</sup>, sappiamo che ormai, nel '300 inoltrato, la generosità di Carlo II è diventata un luogo comune. Benvenuto da Imola contrappone l'inefficienza alla guerra mostrata da Carlo II nel contesto del tentativo, poi fallito, di riconquista della Sicilia, alla sua innegabile liberalità<sup>170</sup>. Villani, lo ricorda come «uno de' larghi e graziosi signori che al suo tempo visse, e nel suo regno fu chiamato il secondo Alessandro per la cortesia; ma per altre virtù fu di poco valore»<sup>171</sup>. Di contro alla fama di liberalità, comunque, Carlo II viene in generale ricordato dai contemporanei come una figura insignificante e incapace di guerreggiare, come era stato riconosciuto dal padre, alla luce del palese insuccesso del tentativo di riconquista della Sicilia. Gli viene infatti rimproverato, come visto, da parte di Villani, «poco valore»; il cronista siciliano

---

<sup>169</sup> *Epist. fam.*. XVI, 9; *Epist. sen.* X, 4.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>171</sup> *Nuova cron.* IX, 108.

Niccolò Speciale lo presenta, in senso negativo, come «mitis animo»<sup>172</sup>, tanto che risulta che Carlo «servus cognominatus est»<sup>173</sup>, proprio per sottolineare la mancanza di prodezza guerriera a confronto con il padre. Anche Benvenuto da Imola, alla fine del '300, pur avendone riconosciuto il carattere liberale, lo descriverà come un «heres debilis»<sup>174</sup>, mentre altre fonti riportano addirittura manifestazioni di disprezzo da parte del padre: secondo Salimbene, Carlo I «dixit quod filius erat stultus et fatuus et insensatus [...] et ideo de eo curare nolebat, ac si numquam natus fuisset»<sup>175</sup>. Addirittura, stando a quanto riportato da Tolomeo da Lucca, al momento della cattura del figlio, il conquistatore angioino avrebbe ostentato indifferenza e sollievo al tempo stesso: «Confortamini, inquit, quia hodie perdidimus unum sacerdotem, qui nostrum impediabat regimen ac vigorem bellandi»<sup>176</sup>. L'eccesso di fervore religioso, sintomo di uno spirito poco portato all'attività militare quale dovrebbe essere quello di un sovrano in lotta per la riconquista della Sicilia, è ricordato in maniera sprezzante anche da un cronista di parte aragonese, Bartolomeo di Neocastro: «rex Carolus, quem alii principem vocant, cum bellicosus non sit, et cor et oculos habeat semper in dominum Ihesum Christum, utilius vacare novit ecclesiis, quam in bellis»<sup>177</sup>.

Nel caso del poeta fiorentino, la critica verte soprattutto, come abbiamo visto, sulla mancanza di valore di Carlo II, indegno successore del padre, le cui malefatte, tra cui possiamo includere il vergognoso atto di vendita della figlia, supereranno di gran numero il poco di buono da lui realizzato. Come accennato, molti commentatori, alla luce delle ricorrenti critiche mosse da Dante in tutta la sua opera a questo monarca angioino, sono contrari all'associazione, fatta da parte dello spirito di Venere, della larghezza a Carlo II. Ma è anche vero che, come abbiamo visto nel caso del Villani o di Benvenuto da Imola, la constatazione della mancanza di valore e dell'inefficienza alla guerra di questo sovrano non esclude il riconoscimento di una determinata virtù, quale quella della liberalità, allo stesso personaggio. La vicenda, per quanto vergognosa, della vendita della figlia ad Azzo

---

<sup>172</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 122.

<sup>173</sup> *Ibidem.*

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> *Ibidem.*

<sup>177</sup> *Ibidem.*

d'Este potrebbe essere vista come estrema manifestazione di degrado spirituale in cui però la causa va rintracciata nella degenerazione della casata angioina, e non di Carlo II, tanto che proprio questi potrebbe essere stato, nel corso della sua vita, abbastanza immune da tale vizio morale.

La soluzione sembra fornita dall'intuizione di Tozer<sup>178</sup>, ripresa, in tempi più recenti, da Hollander<sup>179</sup>, secondo cui l'attacco più irriverente fatto a Carlo II, da parte dell'aquila imperiale di Giove, rivela la soluzione al problema: quella singola I che segnerà la sua «bontate» potrebbe essere, di fatto, quell'unica virtù della liberalità che anche Carlo Martello sembra riconoscere al padre. Non si tratta, crediamo, di un atto di devozione filiale, come affermato in passato da Torraca<sup>180</sup>, ma piuttosto di una constatazione fatta da Carlo Martello in un contesto in cui si vuole segnalare, come sottolineato da Petrucci<sup>181</sup>, non tanto la mancanza di qualità morali del fratello, quanto di una fondamentale virtù politica quale appunto la liberalità, come dote fondamentale di un sovrano.

Anche i versi immediatamente successivi vanno ricondotti ai principi della filosofia politica dantesca. Avendo interpretato «l'avara povertà di Catalogna» come riconducibile alla presunta schiera di funzionari o soldati catalani al soldo di Roberto, molti critici (fra cui Mattalia, Chiavacci Leonardi, Hollander<sup>182</sup>) concludono, coerentemente con ciò, che la «milizia» alternativa cui fa riferimento Carlo Martello, e di cui avrebbe bisogno il fratello, dovrebbe essere un seguito di persone diverso dalla schiera di funzionari o ufficiali militari provenienti dalla Catalogna cui si è fatto riferimento. Questi non fanno che aggravare l'oppressione economica dei sudditi sottoposti al giogo di re Roberto. Ma Torraca nota come anche «con soldati o “cavalieri” morigerati, non avidi di guadagno o di bottino, quella natura sarebbe rimasta qual era»<sup>183</sup>, e questo varrebbe anche per i funzionari anch'essi catalani.

La «milizia» cui fa riferimento Carlo Martello è quell'insieme di valori cavallereschi e cortesi da cui dovrebbe essere caratterizzato un sovrano, che nel caso

---

<sup>178</sup> H.F. Tozer commento a *Pd*, VIII, 82-84.

<sup>179</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, VIII, 82.

<sup>180</sup> F. Torraca, commento a *Pd*, VIII, 82-84.

<sup>181</sup> E. Petrucci, *R. d'Angiò*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam* cit., pp. 1002-1003.

<sup>182</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, VIII, 82-84; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, VIII, 82-84;

R. Hollander, commento a *Pd*, VIII, 83.

<sup>183</sup> F. Torraca, commento a *Pd*, VIII, 82-84.

di Roberto, risultano palesemente mancanti. Torraca rimanda infatti all' «ordine cavalleresco, considerato come scuola severa, disciplina austera di ogni virtù e gentilezza»<sup>184</sup>, aggiungendo anche un interessante rimando alla *Tavola Ritonda* composta da un anonimo pisano proprio all'inizio del '300 (si pensa intorno al 1330-35)<sup>185</sup>:

Se alcuno aveva cura di reame o di città o di castello, non poteva essere (cavaliere errante) legittimamente, acciò che la sollecitudine della avarizia nollo traesse dalla prodezza [...]. E da sè egli dovea cessare ogni altro pensiero di non avere cura nè a rendite, nè a ricchezze, nè a tesoro, nè a cosa, che in sua cavalleria lo potesse impedimentire<sup>186</sup>.

Si sta dunque facendo riferimento, tramite Carlo Martello, a un codice di valori cortesi-cavallereschi che costituivano un riferimento ideale in quel contesto borghese e comunale in cui lo stesso Dante si è formato, ma che qui vengono declinati in senso politico e imperiale, a contrastare la decadenza spirituale portata dalla dominazione angioina. D'altra parte, studi recenti dello storico Iorio<sup>187</sup> relativi alla civiltà cavalleresca angioina innestata nel Sud Italia, a partire dalla conquista di Carlo I, fanno pensare che Carlo Martello voglia spingere il fratello a far capo a una tradizione militare propria della dinastia angioina. Ma in conclusione, non è da escludersi, comunque, che questo bagaglio “dinastico” si possa innestare in una linea ideologica imperiale, come magari avrebbe potuto accadere proprio con Carlo Martello, angioino e allo stesso tempo legato alla casata imperiale.

Del Vento collega questi versi relativi alla «milizia» alla sua conclusione relativa al discorso filosofico-politico di Carlo Martello che seguirà nella seconda parte del canto, in cui la denuncia dello spirito di Venere non riguarda tanto l'eredità politica toccata a Roberto, quanto il fatto che il futuro sovrano angioino non era destinato, per natura, a un ruolo di guida politica ma a una vita religiosa (v. 145-146, «torcete a la religione/ tal che fia nato a cignersi la spada»). Secondo Del Vento, la

---

<sup>184</sup> *Ibidem.*

<sup>185</sup> *Tavola ritonda*, a cura di E. Trevi, Milano, Rizzoli, 1999, p. 9.

<sup>186</sup> *Tav. Rit.*, LXII.

<sup>187</sup> G. Iorio, *Cavalleria e milizia nel Sud angioino. Il tentativo di descrivere uno spaccato della società medievale del XIII-XIV secolo in Italia meridionale (con particolare riferimento alle istituzioni militari) fra divulgazione e ricerca scientifica*, Salerno, Ripostes, 2000; G. Iorio, *Il giglio e la spada: istituzioni e strutture militari nel Meridione angioino*, Rimini, Il cerchio, 2007.

«milizia» di cui parla Carlo Martello non sarebbe quindi né un riferimento a una possibile schiera di funzionari alternativa a quella dei nobili catalani che aggraverebbero la pressione fiscale, né un rimando al codice di valori cavallereschi necessari al sovrano, ma piuttosto si tratta di un riferimento al compito assegnato a ciascuno da Dio, che nel caso di Roberto consisteva nella vita del predicatore. Del Vento cita<sup>188</sup> espressioni a sostegno dell'identificazione tra «milizia» ed esistenza assegnata a ciascuno, come nel caso di Seneca: «Nobis quoque militandum est, et quidem genere militiae, quo numquam quies, numquam otium datur»<sup>189</sup>. Ma soprattutto risultano molto indicativi i rimandi alle Sacre Scritture («Militia est vita hominis super terram»)<sup>190</sup> e l'uso dantesco del termine in riferimento alla nascita e alla morte di Cristo («in utroque termino suae militiae»)<sup>191</sup>. A ciò Del Vento aggiunge anche l'uso del termine fatto dal poeta fiorentino in riferimento alla propria vita<sup>192</sup>. Ma in questo caso, la «milizia» cui si riferisce Dante non è tanta da intendersi come esistenza e compito assegnati da Dio a ciascuno, ma più come militanza attiva, coerente a determinati valori. Del Vento osserva peraltro che nella *Bibbia* volgare «militia» viene tradotto con «cavalleria», e se ammettiamo la possibilità che tra le parziali traduzioni in italiano sorte a partire dal '200 vi fosse il libro di Giobbe, e che il termine «militia» vi venisse tradotto alla stessa maniera, non è da escludersi, anche se il tutto è in via assolutamente ipotetica, che ciò sia un'ulteriore prova a sostegno dell'associazione da noi fatta tra milizia e militanza intesa come adesione a un determinato codice morale in cui coesistono valori cristiani e cavallereschi.

In definitiva, re Roberto rappresenta la fase estrema della degenerazione angioina. La visione storica della dinastia francese concepita dall'esule fiorentino è in contrasto netto con una visione gloriosa della casata, testimoniata da una miniatura della *Bibbia di Malines*, appartenuta a un funzionario angioino nel '300<sup>193</sup>. Carlo I, nel registro superiore, è circondato da guerrieri in armi e impugna la spada, il figlio e il nipote ne hanno invece consolidato la gloria e il dominio per

---

<sup>188</sup> C. Del Vento, *op. cit.*, p. 375.

<sup>189</sup> *Epist.*, V, xx, 51

<sup>190</sup> *Iob* 7, 1.

<sup>191</sup> *Mon.* II, ii, 7:

<sup>192</sup> *Pd.*, V, 117; *Pd.*, XXV, 57.

<sup>193</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 126.

altre vie: Carlo II è esempio di liberalità, Roberto di sapienza<sup>194</sup>. Per quanto riguarda la prospettiva filo-imperiale dantesca, invece, Carlo I è un conquistatore e usurpatore del dominio un tempo appartenuto agli Svevi, anche se ciò non esclude la salvezza finale, vista la sua presenza nella Valletta dei principi; l'opera di Carlo II si realizza in una serie di malefatte condannate dall'Aquila imperiale di Giove; nel caso di Roberto, abbiamo a che fare con un personaggio sprovvisto persino di quell'unica virtù della larghezza di cui era provvisto il padre, con cui la monarchia angioina raggiunge il culmine a causa della manifesta incompetenza e avarizia del futuro sovrano del Regno di Napoli.

A seguito dell'esposizione di tale degenerazione effettuata da Carlo Martello, a Dante, gratificato dalle verità politiche che Carlo Martello gli dona, in quanto emanazione della verità di Dio («e anco quest'ho caro/ perché 'l discerni rimirando in Dio» *Pd*, VIII, 89-90), sorge un dubbio: «Fatto m'hai lieto, e così mi fa chiaro,/ poi che, parlando, a dubitar m'hai mosso/ com'esser può, di dolce seme, amaro» (*Pd*, VIII, 91-93). La maggior parte dei commentatori interpreta il «dolce seme» come un riferimento al padre Carlo II (Mattalia, Hollander)<sup>195</sup> o alla stirpe angioina (Sapegno, Chiavacci Leonardi)<sup>196</sup>, di cui Roberto sarebbe un «amara» discendenza. Il collegamento con una presunta tradizione dinastica familiare, come visto sopra in merito all'interpretazione di «larga/ parca discese», non concorda, come nota Muscetta, con la mancanza di una tradizione di liberalità nella storia della dinastia angioina, e con la nota incolore riservata da Ugo Capeto nell'episodio del *Purgatorio*.

Allo stesso tempo, non convince l'interpretazione di chi identifica nel «dolce seme» una metafora per Carlo II, in quanto liberale. È pur vero che, per indicare, all'inizio del canto successivo, il rapporto filiale tra Carlo Martello e Caroberto, vittima delle trame di Roberto e privato della legittima successione sul trono di Napoli, Dante usa un termine molto simile: «Da poi che Carlo tuo, bella Clemenza/ m'ebbe chiarito, mi narrò li 'nganni/ che ricever dovea la sua semenza» (*Pd*, IX, 1-3). Eppure ci sembra troppo voler identificare in Carlo II, aspramente attaccato, come già visto, nel poema per le sue malefatte e per la sua inettitudine,

---

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, VIII, 93; R. Hollander, commento a *Pd*, VIII, 91-93.

<sup>196</sup> N. Sapegno, commento a *Pd*, VIII, 93; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, VIII, 93.

una «dolce» origine in contrasto netto con il frutto «amaro» del figlio Roberto. Né ci convince, in quanto troppo azzardata, l'interpretazione di Fallani<sup>197</sup>, che vede nel verso 93 l'eco delle epistole neotestamentarie di Giacomo: «Numquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam?»<sup>198</sup>, il che vorrebbe dire che l'attenzione è centrata sul rapporto fra il “dolce” Carlo Martello e l'amaro Roberto.

Seguendo le conclusioni di Del Vento, si conclude infatti che la serrata argomentazione filosofica e politica di Carlo Martello, che occupa la seconda parte del canto, non mira a spiegare il perché di una discendenza degenerata rispetto a una virtuosa origine familiare: la possibilità di una pessima discendenza rispetto a un padre valoroso era già stata enunciata nella Valletta dei Principi da Sordello: «Rade volte risurge per li rami/ l'umana probitate; e questo vole/ quei che la dà, perché da lui si chiami» (*Pg*, VII, 121-123).

Come vedremo, Carlo Martello esplica a Dante come, a prescindere dalle tradizioni familiari, ogni individuo sia sottoposto a determinati influssi celesti da cui deriva la propria indole, aggiungendo come corollario l'esempio di re Roberto, e del fratello Ludovico, palese trasgressione di questa fondamentale regola del vivere civile, e causa di effetti sociali e politici rovinosi.

Le prime terzine di questa argomentazione filosofica partono dal riferimento iniziale alla mente divina, e dal suo influsso su ogni individuo, funzionale a un determinato ordine civile:

Lo ben che tutto il regno che tu scandi  
volge e contenta, fa esser virtute  
sua provedenza in questi corpi grandi.

E non pur le nature provvedute  
sono in la mente ch'è da sé perfetta,  
ma esse insieme con la lor salute:

per che quantunque quest'arco saetta  
disposto cade a proveduto fine,  
sì come cosa in suo segno diretta.

Se ciò non fosse, il ciel che tu cammine  
producerebbe sì li suoi effetti,  
che non sarebbero arti, ma ruine;

e ciò esser non può, se li'ntelletti  
che muovon queste stelle non son manchi,  
e manco il primo, che non li ha perfetti.

Vuo' tu che questo ver più ti s'imbianchi?».

---

<sup>197</sup> G. Fallani, commento a *Pd*, VIII, 93.

<sup>198</sup> *Iac.* 3, 11.

E io: «Non già; ché impossibil veggio  
che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi» (*Pd*, VIII, 97-14)

Nella prima terzina l'attenzione si focalizza sull'influsso proveniente dal cielo, ovvero la «virtute» provvidenziale che si esercita tramite i corpi celesti su ogni singolo individuo. Ma a ciascun appartenente alla comunità umana, l'influsso fornisce non solo le propensioni naturali, l'indole acquisita quindi sin dalla nascita e finalizzata a una determinata funzione sociale sulla terra; con ciò infatti si dà a ciascun individuo, in quanto membro della comunità, un ruolo che è funzionale anche al raggiungimento, tramite l'assolvimento del proprio compito, alla salvezza personale, oltre che al benessere collettivo. La metafora dell'arco descrive, in maniera molto efficace, questo concetto della salvezza personale: ogni appartenente alla comunità umana è destinato a un «provveduto fine», voluto dalla «provvidenza» di Dio del verso 99. Vengono riassunti in questi pochi versi concetti fondamentali come il libero arbitrio e la giustizia divina. In questo punto Carlo Martello assume il ruolo di detentore della sapienza teologica che Beatrice ha spesso assunto, ma, essendo un principe angioino, ripreso da un particolare contesto storico, a enunciare queste verità al poeta pellegrino, tale discorso non potrà che svilupparsi in una direzione politica. L'ordine celeste, armonico e gerarchico, intermediario tra Dio e la società umana, che esercita, attraverso i singoli pianeti, un determinato influsso su ogni singolo appartenente alla comunità umana, indirizzandolo così al compimento di una determinata funzione, non è che un punto centrale per l'utopia politica e sociale dantesca, il cui equilibrio si deve fondare sull'obbedienza assoluta alla volontà di Dio, di cui l'autorità centrale dell'imperatore, figura di Cristo, non è che una proiezione terrena.

Ma soprattutto, lo scopo dell'argomentazione di Carlo Martello è di partire dalle altissime vette celesti della speculazione teologica, centrata sulla funzione centrale di Dio, per arrivare, gradualmente, a una sfera terrena, in cui si inserirà la sua polemica contro la specifica figura del fratello Roberto. Carlo Martello spiega che, se non ci fosse questo disegno provvidenziale alla base della società umana, gli effetti non «sarebbero arti/ ma ruine». In linea teorica quindi ci sarebbero tutti i presupposti per la perfetta realizzazione dell'ordine celeste, dell'arte divina, nella società umana, tramite l'obbedienza assoluta alle influenze di Dio, che solo per

assurdo, come vediamo nelle ultime due terzine, non possono essere considerate perfette.

Le terzine successive spostano l'attenzione sul piano della speculazione politica:

Ond'elli ancora: «Or di: sarebbe il peggio  
per l'omo in terra, se non fosse cive?».  
«Sì, rispuos'io; e qui ragion non chaggio».  
«E puot'elli esser, se giù non si vive  
diversamente per diversi officii?  
Non, se 'l maestro vostro ben vi scrive».  
Sì venne deducendo infino a quici;  
poscia conchiuse: «Dunque esser diverse  
convien di vostri effetti le radici:  
per ch'un nasce Solone e altro Serse,  
altro Melchisedèch e altro quello  
che, volando per l'aere, il figlio perse (*Pd*, VIII, 114-126)

Carlo Martello sviluppa quest'argomentazione politica fondandola su presupposti dogmatici facenti capo all'autorità aristotelica: in primo luogo la naturale predisposizione alla vita civile associata (vv. 114-115), ripresa dalla *Politica*, e quindi, come conseguenza, la necessità, anch'essa ripresa da Aristotele<sup>199</sup>, di diverse specifiche funzioni sociali, i «diversi officii», che vanno a comporre organicamente il consorzio politico umano: una teoria che poteva essere valida anche per il Dante guelfo e borghese del periodo fiorentino, ma che nel discorso di Carlo Martello va attualizzata alla prospettiva imperiale e universale maturata negli anni dell'esilio. A rendere più concreta la serrata argomentazione di stampo scolastico, Carlo Martello chiama in causa degli archetipi storici classici, a esempio dei diversi ruoli cui sono destinati gli uomini in ambito sociale; c'è chi nasce con l'indole del legislatore (Solone); chi è portato naturalmente a guerreggiare, da cui l'esempio di Serse; chi deve assolvere per nascita una funzione sacerdotale (Melchisedec), e chi con l'inclinazione alla scienza (Dedalo). Tre degli esempi citati rispecchiano l'ideologia dantesca, di stampo imperiale, in cui i cardini politici fondamentali fanno capo alla legislazione, come abbiamo visto nell'esempio di Giustiniano, alla milizia, come vedremo anche tramite l'esempio di Cacciaguida, e alla funzione religiosa di cui San Pietro, che Dante incontrerà alla fine della

---

<sup>199</sup> *De Anima* (III), 9; *Etica* (I, 5; IX, 9), *Polit.* (III, 9; VII, 8).

cantica, rappresenta l'archetipo fondamentale. In funzione di questa varietà sociale, fondamento dell'organismo umano, è necessario dunque che a ogni individuo, per tornare al discorso delle terzine precedenti, sia assegnata, per tramite delle influenze celesti, una particolare predisposizione che lo porti a occupare un ruolo specifico.

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 sí vil padre, che si rende a Marte.

Natura generata il suo cammino  
simil farebbe sempre a' generanti,  
se non vincesses il proveder divino (*Pd*, VIII, 127-135).

L'influenza delle sfere celesti – la «circular natura» – marca quindi l'essere appena nato predisponendolo a una determinata funzione. Ma ciò avviene senza alcuna considerazione, da parte dell'intelletto divino, nei confronti delle casate o delle famiglie su cui cadono gli influssi: ecco perché due fratelli, al momento del concepimento – «per seme» – possono differenziarsi notevolmente, come dimostrato dall'esempio storico di Giacobbe ed Esau, il primo di indole tranquilla, il secondo portato alla caccia e alla vita attiva (si ritrova anche qui la polarità vita attiva-vita contemplativa su cui si fondano le due istituzioni cardine della società umana, Chiesa e Impero); ecco perché da un padre «oscuro» («vil padre») può discendere Romolo, portato alle grandi imprese e futuro fondatore di Roma. Il discorso del principe verte sull'indole, e sulla predisposizione, che ogni individuo, facendo uso del libero arbitrio, deve realizzare concretamente nell'attività destinatagli, e che, a differenza di quanto affermato da San Tommaso<sup>200</sup>, non viene trasmessa per via ereditaria.

Sin qui, il discorso di Carlo Martello si è attenuto a un'argomentazione generale, centrata su fondamenti base della teoria politica medievale. L'ultimo «corollario», lungi dall'essere un mero orpello di chiusura a tutta questa argomentazione, costituisce però il punto d'arrivo di questa esposizione, che parte da una speculazione filosofica relativa alle supreme sfere celesti, ma si attesta, nelle ultime terzine, come punto d'arrivo, su una polemica nei confronti del fratello

---

<sup>200</sup> *Summa theol.* I, ii, q. 81, a. 2: «Naturaliter pater habet generare filium sibi similem in specie»; II, ii, q. 171, a. 6: «in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam formae generantis»).

Roberto, esponente di questa devianza dai retti principi del mondo terreno, in quanto bersaglio polemico di tutto il canto (canto VIII, vv. 136-148):

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'ogni altra semente  
fuor di sua region, fa mala prova.

E se 'l mondo là giù ponesse mente  
al fondamento che natura pone,  
seguendo lui, avria buona la gente.

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 (*Pd*, VIII, 136-148)

Fino al verso 141, la spiegazione di Carlo Martello si pone sempre nell'ambito della speculazione filosofica: la necessità, per ogni individuo, di assecondare la propria «natura», ovvero di far coincidere la «fortuna» del proprio libero arbitrio con l'influsso inviatogli da Dio. Quindi, lo sguardo di Carlo Martello si focalizza sull'effettiva situazione della realtà umana: se il mondo, la società umana, aderissero a questo «fondamento che natura pone», ne seguirebbe il buon funzionamento del consorzio umano. Invece, purtroppo, per vari motivi gli uomini non assecondano il loro libero arbitrio a questo influsso, tanto che chi nasce con la predisposizione a governare – «cignersi la spada» – viene destinato a una carica religiosa, mentre chi invece è naturalmente portato alla speculazione teologica, a occuparsi di questioni spirituali, viene messo sul trono.

In questi ultimi due esempi, Carlo Martello fa esplicito riferimento al fratello Roberto, la cui erudizione dottrinarie e teologica, concretizzatasi in una vasta produzione di sermoni – quasi 300 – era molto nota. Grabher sottolinea, al contrario, che questo particolare storico non è tanto un punto di arrivo del discorso di Carlo Martello, ma piuttosto «uno spunto a un'apostrofe che, secondo noi, non si rivolge più a singole persone, sì bene al *mondo* (v. 142)»<sup>201</sup>. Ma l'obiettivo della polemica di Carlo Martello è Roberto, in quanto simbolo vivente del mondo che traligna e dell'umanità intera – la «traccia» – che devia dal suo corso naturale degenerando in una situazione disastrosa. È meno probabile che dietro l'esempio di chi, sebbene

---

<sup>201</sup> C. Grabher, commento a *Pd*, VIII, 142-148.

nato a «cingersi la spada», venga costretto alla vita religiosa, vi sia un riferimento all'altro fratello di Carlo Martello e di Roberto, ovvero Ludovico, vescovo minorita di Tolosa morto nel 1298 e canonizzato da Giovanni XXII nel 1317, visto che di costui non abbiamo attestato di una presunta predisposizione al governo e alla «milizia». Ma per quanto riguarda Roberto, diverse fonti contemporanee a Dante ci attestano la fama di un sovrano “sapiente”, molto portato a sermoneggiare, e, spesso, inadatto al comando di un Regno.

Non che questo tratto dominante del futuro sovrano di Napoli assumesse per forza di cose una connotazione negativa. A proposito della sua erudizione, persino il suo nemico Federico III di Sicilia lo definisce «virum litteraturae non modicae»<sup>202</sup>; Egidio Romano ne esalta il «naturale ingenium et industriam intellectus»<sup>203</sup>; Giovanni XXII gli si rivolge affermando «licet inter ceteros mundi principes abundanter esista literali scientia praeditus et excellenter ingenio naturali dotatus»; un'epistola inviata dalla corte avignonese nel 1319 a un cancelliere di Oxford riferisce: «dominus rex Siciliae, qui inter omnes clericos mundi quos umquam vidi [...] realiter se ostendit virum magne sciencie et quasi in omni arte multum perfectum, et in moralitatibus quamplurimum excellentem»<sup>204</sup>. Secondo il teologo Francesco di Meyronnes, Roberto è «non solum princeps ynclitus, sed verus philosophus»<sup>205</sup>; «serenissimus princeps Robertus maxime res divinas cum rebus humanis connectit»<sup>206</sup>, sottolinea Dino del Garbo, che, prima del 1325, gli dedica un'opera. Più tardi nel tempo, saranno dapprima l'Anonimo Romano a ricordarlo come «granne litterato» e «filosofo»<sup>207</sup>, il Villani gli dedica questo encomio: «Questo re Ruberto fu il più savio re che fosse tra' cristiani già sono cinquecento anni, e di senno naturale e di scienza, come grandissimo maestro in teologia, e sommo filosofo [...]»<sup>208</sup>. L'immagine che ne viene delineata, risultato di una mitizzazione anche propagandistica funzionale all'ideologia angioina, è dunque quella, come sottolineato da Barbero, di un sovrano portato per passione al

---

<sup>202</sup> W. Goetz, *König Robert von Neapel*, Tübingen, J. C. B. Mohr/ P. Siebeck, 1910, p. 35.

<sup>203</sup> G. B. Siragusa, *L'ingegno, il sapere e gl'intendimenti di Roberto d'Angiò*, Palermo, Tipografia Dello Statuto, p. 65.

<sup>204</sup> Robert d'Anjou, *La vision bienhereuse: traite envoye au pape Jean 22.*, Roma, Presses de l'Universite Gregorienne, 1970, p. 37.

<sup>205</sup> G. B. Siragusa, *op. cit.*, p. 66.

<sup>206</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 127.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Nuova cron.* XII, 10.

mecenatismo, alla discussione erudita, alla composizione di epistole dispensatrici di saggezza e dottrina alle città alleate, e alla continua, incessante predicazione, vicino alle questioni teologiche del tempo, tra cui la vicenda degli Spirituali e le tesi assai controverse di Giovanni XXII intorno alla Visione Beatifica<sup>209</sup>.

D'altra parte però, sempre in quegli anni '10 in cui il sovrano angioino assurge, dapprima con l'opposizione a Enrico VII, poi con la lotta perpetua contro le forze ghibelline, a un ruolo fondamentale nell'ambito dei fatti politici della penisola, testimoni sia di parte guelfa che ghibellina tramandano anche l'immagine di un sovrano tendente a rivelare una palese inettitudine, dietro cui si dovrebbe ritrovare la motivazione principale per l'appellativo di «re da sermone» usato da Carlo Martello.

Come accennato, sono spesso gli alleati guelfi, delusi dalla mancanza di reazione, propria di un monarca, a sfogare la loro frustrazione nei confronti del monarca. Durante gli anni 1310-1313, come sappiamo, la discesa di Arrigo VII in Italia mette in allarme tutte le forze guelfe facenti capo al Regno di Napoli, sul cui trono è da poco salito Roberto (1309). Pare che, di fronte all'emergenza della discesa imperiale, e nonostante le frequenti richieste di Firenze, centro politico della fazione guelfa in Italia, il sovrano fosse più occupato a compilare manuali di predicazione e a tenere orazioni pubbliche, piuttosto che a impegnarsi in una risposta altrettanto energica<sup>210</sup>. Il guelfo Pietro de' Faitinelli esprime, nel 1312, la propria frustrazione per la crisi della fazione guelfa rivolgendosi al re in questa maniera: «La parte guelfa fu in esser dispersa, or sermoneggi, e dica prima e tersa»<sup>211</sup>. Ma anche in anni successivi, nel contesto di conflitti posteriori all'esito della avventura imperiale di Arrigo VII, Roberto provocò, alla luce della propria indole poco degna di un re manifestata in certe situazioni, reazioni simili che ci vengono attestate tramite fonti contemporanee. La politica di pacificazione intrapresa a seguito della disastrosa sconfitta di Montecatini nel 1315 conferma, sia tra gli alleati guelfi sia tra i nemici ghibellini, l'immagine di un sovrano vile e avaro, parco di sostegno militare agli alleati, dunque poco attivo nel controbattere le forze avverse. Da ciò ne derivò il pesante appellativo di «rex Berta» coniato dagli alleati

---

<sup>209</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 127.

<sup>210</sup> D. N. Pryds, *The King embodies the word. Robert d'Anjou and the politics of preaching*, Leiden, Brill, 2000, p. 52.

<sup>211</sup> F. Massèra, *Sonetti burleschi e realistici dei Primi Due secoli*, Bari, Laterza, 1940, p. 186.

fiorentini<sup>212</sup>, ripreso dal Faitinelli («Berta ci vende per empier la Bruna»), nell'anonima *Ballata per la rotta di Montecatini*, e anche in due sonetti di Folgore da San Gimignano<sup>213</sup>. Anni dopo, nell'ambito del conflitto con le forze viscontee, è Giovanni XXII a rimproverare a Roberto una mancata pronta risposta di fronte alla problematica legata allo scontro tra fazioni a Genova e all'attacco che Matteo Visconti è in procinto di muovere contro questo importante centro marittimo<sup>214</sup>. Tra altri alleati delusi dal comportamento del monarca angioino, si ricordano il cronista Marchionne di Coppo Stefani («era savio uomo più che gagliardo»)<sup>215</sup> e Iacopo della Lana, che nel suo commento degli anni '20 a questi passi del *Paradiso* afferma: «Come elli discrepa dalli suoi antecessori, li quali furono trionfatori nelle sue pugne, così elli d'ogni sua impresa verrà al di sotto»<sup>216</sup>. Anche i cronisti viscontei, specialmente dopo l'ingloriosa disfatta genovese del 1318, si compiacciono nell'evidenziare la palese inettitudine di Roberto: l'Azario rappresenta Roberto scacciato da Genova come «homicidia aborendo, timensque de persona»<sup>217</sup>, un'immagine confermata da altri storici filo-imperiali come Galvano Fiamma e Bonincontro Morigia, sulla cui stessa linea si pongono i *Monumenta Pisana*<sup>218</sup>.

Come si può del resto dedurre dal pesante verso del Faitinelli, «Berta ci vende per empier la Bruna», e come riporta del resto lo stesso Barbero<sup>219</sup>, l'inettitudine e lo scarso spirito militare di Roberto andavano di pari passo con quelle accuse di avarizia che abbiamo citato sopra. Il re di Napoli doveva rappresentare dunque per Dante, che fonda la polemica contro Roberto proprio sui due cardini dell'«avara povertà di Catalogna» e dell'indole da «re da sermone» del sovrano, un archetipo negativo di monarca.

Alla cupidigia e alla pigrizia di Roberto, si sovrappone il fratello Carlo Martello, archetipo della *caritas* di Venere e dell'ideale imperiale di cui, attraverso la politica matrimoniale, poteva essere rappresentante. All'incapacità politica di Roberto, l'esule fiorentino vuole forse contrapporre le doti che proprio Carlo

---

<sup>212</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 142.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> D. N. Pryds, *op. cit.*, p. 56.

<sup>215</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 125.

<sup>216</sup> J. della Lana, commento a *Pd*, VIII, 148.

<sup>217</sup> A. Barbero, *op. cit.*, p. 125.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 142.

Martello sembrava aver manifestato negli anni in cui venne sempre più coinvolto nella delicata faccenda dei domini ungheresi a cui gli Angioini aspiravano. Nel conteso della successione sul trono del Regno ungherese, gli Angioini fronteggiavano l'aspirazione alla stessa corona di Andrea III. Nella lotta tra questi e il fronte angioino-papale di Carlo II e Niccolò IV, Carlo Martello, nonostante la giovane età (16 anni), si era mostrato molto attivo finanziando i procuratori nominati dal padre e largendo favori tra la fine del 1290 e l'inizio dell'anno successivo. Munizioni e vettovaglie furono portate a Paolo, bano di Dalmazia, e ai suoi fratelli conti d'Almesia, in quanto ribelli alla sovranità di Andrea III<sup>220</sup>. Alcuni mesi dopo, pur nell'impegno che gli Angioini avevano dedicato alla riconquista della Sicilia, Carlo Martello, incoronato re d'Ungheria il 6 gennaio 1292, intraprende una politica volta a controbattere il rivale Andrea III: cerca la cooperazione di Venezia, stringe un'alleanza con Stefano re di Serbia, già rivale di Andrea III, e concede al figlio di questi, Ladislao, il ducato di Schiavonia<sup>221</sup>. Quindi invia ambascerie in territorio ungherese, per ricevere giuramenti di fedeltà, ottenendo l'assoggettamento di Spalato, Sebenico e del resto della Dalmazia<sup>222</sup>. Quando Andrea III invade la Croazia, Carlo Martello risponde con un invio di galere e armati a sostegno dei suoi fautori<sup>223</sup>. Gli *Annali* ungheresi riportano che il sovrano angioino si sarebbe recato di persona a Zagabria a combattere contro Andrea III, e che, sconfitto, sarebbe tornato nel Regno di Napoli, ma ciò, stando a Schipa, è storicamente errato<sup>224</sup>. Eppure, se questa notizia fosse stata tramandata anche al di fuori delle cronache ungheresi, non è escluso che ciò avrebbe ulteriormente rafforzato in Dante l'idea di un sovrano-condottiero totalmente opposta a quella del fratello aspramente criticata in questo canto. Sin da giovane Carlo Martello avrebbe dunque dimostrato di avere tutti i titoli per assolvere il ruolo del monarca, impegnato a combattere con decisione gli avversari. Al contrario, Roberto avrebbe dato prova della propria incapacità politica in quanto Vicario del Regno di Sicilia, nel fallito tentativo di riconquistare l'isola caduta in mano a Federico III.

---

<sup>220</sup> M. Schipa, *op. cit.*, p. 93.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

Anche durante il vicariato del Regno di Sicilia, a partire dal 1289, Carlo Martello aveva dato prova di notevoli doti. Non si vuole far qui riferimento al primo periodo del suo vicariato, in cui, circondato da un Consiglio di reggenza<sup>225</sup>, tramite provvedimenti per le difese dagli attacchi siciliani, capitoli e statuti, bandi di sovvenzione generale e nomine a uffici, la sua politica si era mantenuta a livello di semplice amministrazione ordinaria<sup>226</sup>. Piuttosto, va presa in considerazione la politica adottata in quei territori posti sotto la sua diretta amministrazione, ovvero il Principato di Salerno e l'Onore di Monte Sant'Angelo. Lo Statuto salernitano, promulgato il 15 agosto 1290, opera di Matteo da Ruggiero a cui Carlo Martello aveva assegnato il compito di risolvere le tensioni tra nobili, mercanti e "mediocri", ha il merito storico di creare un sistema che assegna l'amministrazione a dodici eletti equamente ripartiti tra le classi sociali. Assieme all'Artois, consigliere assegnatogli dal padre, Carlo Martello contribuì anche alla Costituzione del 1290, terza legge suntuaria nella storia d'Europa: nel testo era prescritta la quantità delle vivande di cui potevano usufruire conti, baroni, militi. Si vietava l'uso di abiti costosi<sup>227</sup>, ponendo così un limite a quei lussi che Cacciaguida attaccherà aspramente nel cielo di Marte. Infine, prima della morte, Carlo Martello intervenne a Napoli, ordinando una codificazione, affidata a dodici «probi uomini»<sup>228</sup>, che, trovando sollecita accoglienza, si poneva come risoluzione alla mancanza di una redazione scritta delle antiche consuetudini della città, su urgente richiesta dei ceti più deboli della città sottoposti alle prepotenze dei più forti.

In conclusione, l'usurpazione del diritto di primogenitura sul Regno angioino, frutto della decisione, da parte di Carlo II, di nominare il figlio Roberto vicario del Regno nel 1295, e suffragata dall'accordo con il simoniaco Bonifacio VIII nel febbraio 1297, avendo portato sul trono napoletano un re evidentemente incapace, più portato a sermoneggiare, si era rivelata disastrosa. Carlo II, evidentemente ignorante della dottrina che il figlio Carlo Martello ha esposto a Dante nella seconda parte del canto, avrebbe dovuto riconoscere le naturali inclinazioni del figlio Roberto, e di conseguenza non avrebbe dovuto incorrere

---

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 85.

nell'errore di fargli intraprendere una carriera politica contraria alla sua natura non solo avara, ma portata alla predicazione e alla speculazione teologica.

La nomina di Roberto a sovrano del Regno di Napoli è vista dal poeta fiorentino come una violazione dell'ordine e della giustizia di Dio dagli effetti disastrosi, dal momento che conferisce l'autorità politica a chi non solo si pone all'opposto dell'ideale di giustizia e carità in cui si identifica il modello dantesco di sovranità, ma soprattutto non ne è portato caratterialmente. Nei primi capitoli del *Monarchia*<sup>229</sup> si afferma che questo ordinamento armonioso di funzioni sociali e politiche corrisponde alla gerarchia celeste proprio in base a quel rapporto di identità stabilito da Virgilio tra arte umana e «natura» – da intendersi come arte divina – nel canto XI dell'*Inferno*:

Filosofia – mi disse – a chi la 'ntende,  
nota non pur in una sola parte,  
come natura lo suo corso prende  
da divino intelletto e da sua arte;  
e se tu ben la tua Fisica note,  
tu troverai, non dopo molte carte,  
che l'arte vostra quella, quanto pote,  
segue, come 'l maestro fa il discente;  
sì che vostr'arte a Dio quasi è nipote.  
Da queste due, se tu ti rechi a mente  
lo Genesi dal principio, convene  
prendere sua vita ed avanzare la gente (*If*, XI, 97-108)

Viene qui esposta una connessione tripartita tra Dio ( il «divino intelletto» e «sua arte»), la natura, ovvero l'arte divina, la quale agisce nella sfera celeste modellando la materia fluttuante secondo l'immagine della bontà eterna<sup>230</sup>, e infine l'arte umana («arte vostra»), che quindi «a Dio quasi è nipote». La comunità umana deve avere per riferimento la natura e l'arte umana in quanto specchio della volontà di Dio (v. 108), e non cadere in attività perverse e contro natura come quella dell'usuraio denunciata dalla guida dantesca al verso successivo (v. 109, «l'usuriere altra via tene»). Alla stessa maniera dell'usuraio, che si pone nell'ambito di una perversione economica, si pone anche la perversione politica compiuta da chi non

---

<sup>229</sup> *Mon.* I, iii, 2: «universaliter genus humanum Deus eternus arte sue, que natura est, in esse producit» *Mon.* I, iii, 2: «artis divine, quam “naturam” comuniter appellant».

<sup>230</sup> *Mon.* II, ii, 2: «Est enim naturain mente primi motoris, qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis eterne in fluitantem materiam explicatur».

obbedisce al disegno di Dio e alla peculiare indole umana che, in base a esso, ogni uomo riceve dal cielo, strumento dell'arte divina. Tornando alle parole di Carlo Martello, questi denuncia i disastri che avvengono quando per la «natura» trova la «fortuna», ovvero l'arbitrio umano, che dovrebbe sostenere l'architettura politica voluta da Dio, «discorde a sé» (vv. 139-141). Dunque, contro il personaggio di Roberto viene a concentrarsi, attraverso l'archetipo ideale di Carlo Martello, tutta la polemica dantesca nei confronti della trasgressione della legge di Dio da parte della società contemporanea.

### 3. I canti di Cacciaguida

La centralità dell'incontro con Cacciaguida nella struttura del *Paradiso* rivela, a livello generale, l'importanza fondamentale di questo episodio nel cielo di Marte, al centro della gerarchia celeste. Allo stesso tempo, la trattazione della materia politica che viene qui svolta si intreccia e coincide perfettamente con il messaggio generale relativo alla funzione di Dante poeta annunciata, alla fine del trittico, dal suo avo, assumendo così una funzione di grande rilievo nell'architettura generale del poema.

Attenendoci a un livello puramente letterale, rileviamo che il personaggio in questione non rappresenta di fatti un esponente del potere politico al pari della altre grandi figure che Dante incontra nella sua ascesa celeste. Si tratta, sicuramente, di un simbolico rappresentante di quel buon tempo antico aristocratico e pre-moderno, attraverso la voce del quale l'esule fiorentino rievoca una Firenze dell'età dell'oro, armoniosa e costumata alla maniera di quell'unitario consorzio civile a cui ha fatto implicitamente riferimento anche Carlo Martello, discorrendo delle varie funzioni sociali assegnate da Dio ai singoli individui. La dignità equestre di Cacciaguida, inquadrato nella prospettiva politica consona all'ideologia dantesca che lo porta a seguire l'imperatore Corrado III nella seconda crociata, va di pari passo però con il rilievo simbolico di questo personaggio. La milizia cristiana dell'avo, che raggiungerà il culmine con il martirio in Terrasanta al seguito del primo rappresentante della casata sveva, non si rivela solo come archetipo di una precisa ideologia politica in cui si riflette, per l'ennesima volta nel poema, il rimpianto per un mondo socialmente e politicamente ordinato, precedente al declino della contemporaneità. La vicenda di Cacciaguida, anche per via di questa sua funzione simbolicamente politica, si pone anche sullo sfondo di palesi reminiscenze virgiliane. Queste fanno da sottotesto e modello letterario all'incontro con l'avo, come anticipazione e prefigurazione ideale della vicenda di Dante in quanto poeta milite della verità cristiana, che con le armi simboliche della propria poesia contribuirà, a prezzo dell'odio che ciò susciterà negli avversari politici, alla redenzione del mondo.

Come detto, l'episodio consiste in un trittico, che si snoda in queste parti: nel canto XV, l'incontro con lo spirito di Marte, la rievocazione della Firenze antica,

nella sua purezza e semplicità; nel canto XVI, la descrizione del trapasso graduale dalla gloria delle antiche famiglie alla guerre fratricide dell'ultimo secolo; infine, nel canto XVII, la profezia dell'esilio dantesco, e l'annuncio della missione a cui è destinato Dante.

In questi canti, si intrecciano particolare e universale: l'evoluzione del comune come riflesso emblematico della decadenza universale; le disgrazie di Dante strettamente riconducibili a tale decadenza morale; la missione del poeta come gloria personale che va di pari passo con la redenzione universale.

### 3.1 L'ingresso nel cielo di Marte

Nell'arrivo al quinto cielo vengono anticipati i principali nodi dei tre canti di Cacciaguida, che rimandano al ruolo politico di Firenze nell'ottica imperiale dantesca.

La collocazione del cielo di Marte in posizione immediatamente superiore, nella gerarchia celeste, rispetto al cielo del Sole, può senz'altro essere interpretata come una decisa presa di posizione dell'esule, in relazione alla sua personale concezione della militanza politica. Così almeno sembra che due commentatori antichi, Benvenuto da Imola e Giovanni di Serravalle<sup>1</sup>, abbiano voluto interpretare il passo in cui si descrive l'ascesa: «Quindi ripreser li occhi miei virtute/ a rilevarsi; e vidimi translato/ sol con mia donna in più alta salute» (*Pd*, XIV, 82-84). Il verso 84, con il riferimento alla «più alta salute», indica un maggior grado di beatitudine. A rinforzare ulteriormente questa conclusione sta il nucleo tematico dell'episodio e dei discorsi di Cacciaguida, in cui riveste una funzione centrale il ruolo del milite cristiano, simbolicamente rappresentato dalla presenza di una croce sullo sfondo del cielo del dio pagano della guerra.

L'esule fiorentino non poteva interpretare la sua missione di profeta della redenzione, nemico e fustigatore delle forze avverse del mondo contemporaneo, se non come una guerra, anzi una crociata condotta nel nome dell'Impero romano e

---

<sup>1</sup> B. da Imola, commento a *Pd*, XIV, 82-84; J. di Serravalle, commento a *Pd*, XIV, 82-105.

cristiano al tempo stesso. Il cielo degli spiriti militanti è non a caso quello che occupa maggiore spazio nell'ultima cantica, dal canto XIV al canto XVIII, e viene composto negli anni successivi alla delusione di Arrigo VII, in cui Dante non ha perso speranza nella possibilità di combattere militarmente la monarchia angioina e il papato di Giovanni XXII a essa infeudato. L'esperienza della corte scaligera<sup>2</sup>, baluardo delle forze imperiali in Italia, riecheggia tanto nei riferimenti ai successi militari veronesi nel cielo di Venere, quanto nell'ideale quadro dei militi per la causa cristiana, in cui l'ideale del guerriero cristiano rappresentato soprattutto dall'avo, ma anche, in generale, dagli altri spiriti di Marte, si riallaccia al futuro ospite veronese, elogiato proprio da Cacciaguida nel canto XVII.

La figura del condottiero scaligero andava assumendo un ruolo fondamentale negli anni in cui Dante compone i canti del cielo di Marte, grazie agli straordinari successi militari: prendendo in considerazione come termine post-quam la vittoria contro i padovani, nei dintorni di Vicenza, ottenuta nel settembre 1314 (a cui farebbe accenno la terzina del canto IX, vv. 46-48)<sup>3</sup>, e come termine ante-quam la sconfitta dello scaligero sotto Padova, al Bassanello, nell'agosto 1320, possiamo dedurre che la composizione di questi canti, con tanto di elogio al condottiero veronese, vada a collocarsi in una fase storica determinata del soggiorno dantesco alla corte scaligera. Risale all'ottobre del 1315 la conquista di alcuni castelli nel cremonese<sup>4</sup>; dovendo fronteggiare l'assedio di Vicenza da parte dei guelfi padovani, coadiuvati da fuoriusciti vicentini e veronesi, Cangrande interviene ottenendo una grande vittoria che affossa le speranze di Vicenza, altro comune guelfo. Nell'ambito del conflitto a distanza con Giovanni XXII, vengono condotte altre campagne: nell'inverno 1317-'18 la conquista di Montagnana, Monselice ed Este; nel settembre 1318 riprende, con Ugucione della Faggiuola, una dura campagna nel Trevigiano<sup>5</sup>, che lo porta alla conquista dei principali castelli del territorio. A parte la vittoria di Vicenza, si tratta di successi non particolarmente significativi, ma che comunque

---

<sup>2</sup> M Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012, p. 221.

<sup>3</sup> «ma tosto fia che Padova al palude/ cangerà l'acqua che Vincenza bagna,/ per essere al dover le genti crude» (*Pd*, IX, 46-48).

<sup>4</sup> G.M. Varanini, *Della Scala, Cangrande*, in *Dizionario biografico degli italiani: Della Fratta-Della Volpaia*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, p. 397.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 398-99.

contribuiscono ad accrescere il prestigio di Cangrande fra i capi ghibellini<sup>6</sup>, e anche agli occhi dell'esule fiorentino ospitato alla corte scaligera.

Non si può certo negare che la centralità del cielo di Marte nella struttura generale della *Commedia* sia stata concepita da Dante ben prima degli anni di composizione di questo canto, dato peraltro che la vocazione all'attivismo militante era già connaturata in quanto frutto di un culto del ben fare coltivato sin dagli anni fiorentini, tra la partecipazione, in veste guelfa, a Campaldino, e il priorato antecedente all'esilio. Ma l'ideale del milite cristiano che emerge da questi canti risente senz'altro di quel reale rappresentante della nobiltà guerriera votata alla causa dell'Impero cristiano quale era, nell'ottica dell'esule fiorentino, l'ospite Cangrande. Tutto questo non solo, come detto, alla luce delle imprese guerresche sopra citate, ma anche della prosecuzione nell'adesione alla causa imperiale, durante gli anni successivi alla morte di Arrigo VII, ufficializzata dall'omaggio al re dei romani Federico il Bello, ricambiata dalla conferma del vicariato imperiale<sup>7</sup>, e culminata nella scomunica di Giovanni XXII, nell'aprile del 1318.

Sembra che l'atteggiamento del condottiero scaligero non avesse fatto una piega, nella sua presa di posizione filo-imperiale: dapprima, pochi giorni dopo la conferma del titolo vicariale – nel marzo 1317 – gli arriva l'intimazione papale a rinunciare «vacante Imperio» al vicariato, poi, in agosto, arriva la delegazione vaticana di Bertrand de la Tour e Bernard Guy, in cui si discute della situazione del vicariato. La reazione negativa alle proposte dei legati porterà alla scomunica del pontefice nell'aprile del 1318, da cui seguirà un periodo di costante tensione con la curia.

Tutto ciò non poteva che confermare nell'esule fiorentino la visione del «gran Lombardo» come milite della causa cristiana, degno delle lodi di quel lontano avo della vecchia Firenze che si era messo al servizio di una causa, come quella dei crociati, portata avanti da una Chiesa che, evidentemente, all'inizio del XII secolo, svolgeva ancora il proprio ruolo istituzionale. Questo avveniva prima che la confusione dei poteri, come spiegherà Cacciaguida, causasse il disordine e la decadenza oggetto di questo nucleo centrale del *Paradiso*.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 399.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 398.

La maggiore lucentezza del pianeta all'arrivo dei due viandanti («l'affocato riso della stella/ che mi pareva più roggio che l'usato» *Pd*, XIV, 86-87) riprende lo stesso fenomeno avvenuto nel momento dell'ascesa al secondo cielo di Mercurio («più lucente se ne fé 'l pianeta» *Pd*, V, 96). Una peculiarità che accomuna i due cieli, forse da riportare a un sottile collegamento tra la militanza politica in funzione della gloria compiuta da Giustiniano e la militanza politica in funzione della fede cristiana rappresentata dagli spiriti della croce? Effettivamente fede e gloria personale, come abbiamo visto nel canto di Giustiniano, sembrano integrarsi vicendevolmente tanto nella figura dell'imperatore quanto in quella dell'esule fiorentino, di cui l'avo Cacciaguida dovrebbe del resto rappresentare un ideale archetipo familiare, i cui predecessori nella linea genealogica dinastica vengono lasciati nell'ombra: «Basti de' miei maggiori udirne questo:/ che ei si fosser e onde venner quivi,/ più è tacer che ragionare onesto» (*Pd*, XVI, 43-45).

Nella figura del glorioso crociato del XII secolo si propone, alla stessa maniera dell'imperatore, una figura ideale dell'immaginario politico dell'esule fiorentino. Nel cielo di Mercurio si trovava il vertice della scala sociale e politica idealmente concepita da Dante, l'imperatore, in quello di Venere un monarca nazionale sempre facente capo all'universalismo imperiale, nel cielo di Marte si trova l'ideale del nobile guerriero, perfettamente integrato nel sistema imperiale. In quell'archetipo dell'avo fiorentino Dante ritrova un punto di collegamento con l'imperatore: la romanità, contrassegno di quella parte sana della popolazione fiorentina, che ai tempi di Dante soccombe alla parte degenerata – le «bestie fiesolane» – spinta dall'avarizia e guidata dagli istinti più bestiali.

Una caratteristica marcatamente imperiale e politica del cielo di Marte può essere rintracciata anche nell'elemento cromatico: sia il rosso del pianeta Mercurio, che il rosso degli spiriti della croce («con tanto luore e tanto robbi/ m'apparvero splendor dentro a due raggi» *Pd*, XIV, 94-95) rimandano a quella carità, virtù teologica a fondamento dell'autorità imperiale per come essa viene trattata nel *Monarchia*:

Praeterea quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere

iustitia; huiusmodi est monarcha; ergo, eo existente iustitia potissima est vel esse potest.<sup>8</sup>

Il colore rosso, che accomuna il pianeta della virtù guerriera alla carità cristiana, rimanda anche al sangue del sacrificio che i militi cristiani, a imitazione di Cristo, sono disposti a effettuare nel corso della loro vita.

All'intransigenza coerente del suo protettore Cangrande, che si pone all'avanguardia delle forze imperiali in Italia, si affianca lo spirito militante del suo prestigioso ospite. Del resto sempre Giovanni di Serravalle<sup>9</sup> associa al cielo di Marte, con tutte le sue virtù militari e cristiane al tempo stesso, caratteri come l'audacia, la costanza, la forza, tutte doti che dovettero servire all'esule fiorentino nella sua battaglia personale intrapresa negli anni del penoso esilio, in specie quelli successivi alla delusione per l'esito dell'avventura di Arrigo VII.

Il «venerabil segno» che si pone sullo sfondo del cielo di Marte, e che si presenta agli occhi del pellegrino al momento dell'arrivo, è una croce greca: «si costellati facean nel profondo/ Marte quei raggi il venerabil segno/ che fan giunture di quadranti in tondo» (*Pd*, XIV, 100-102).

Esemplari di questo tipo, Dante ne aveva sicuramente potuti vedere spesso durante il suo esilio, ma l'esempio più lampante risulta essere quello della basilica ravennate di San Vitale, il che può far pensare a una collocazione di questi canti nella fase più tarda dell'esilio dantesco. Ma forse è più facile pensare che Dante sia ricorso a una croce greca in quanto, con la divisione del cielo in quattro quadranti, ricorda di più la divisione del cielo secondo i quattro punti cardinali nella quale veniva riconosciuta la croce di Cristo da parte degli antichi cristiani. Si tratta dunque di un rimando a un paleo-cristianesimo più puro e autentico, quale poteva essere quello dei primi secoli cristiani. Questo bisogno di un ritorno alla purezza, di una restaurazione dell'ordine antico, si è già avvertito con la figura di Giustiniano, ideale rappresentante del passato imperiale; è presente anche nella polemica di Folchetto nei confronti dei decretalisti e del Diritto canonico, che non solo serve a sostegno delle tesi teocratiche, ma soprattutto riflette la corruzione ecclesiastica: «Per questo l'Evangelio e i dottor magni/ son derelitti, e solo ai Decretali/ si studia, che par lor vivagni» (*Pd*, IX, 133-135).

---

<sup>8</sup> *Mon.* I, xi, 13.

<sup>9</sup> J. di Serravalle, commento *Pd*, XIV, 94-96.

La degenerazione del Diritto romano elaborato, su ispirazione divina, da Giustiniano, nella spregevole pratica dei giuristi contemporanei – che trova il suo apogeo negativo fra i giuristi anti-imperiali della corte angioina di Napoli – va di pari passo con l’allontanamento dalla purezza dei primissimi cristiani (oltre che dei primissimi pontefici, come ricorderà Pietro) di cui sono responsabili i disprezzati decretalisti contemporanei. Nel cielo di Marte si vuole segnalare invece una degenerazione di tipo politico, esito sociale delle perversioni avvenute nell’ambito imperiale e canonico. L’aristocrazia militare e cristiana che Dante associa al cielo di Marte, sia nelle anime della croce che nella rievocazione dei magnati fiorentini, è un modello da restaurare nel contesto del disordine sociale contemporaneo. In essa Dante ravvisa quella sintesi ideale tra il valore tipicamente romano della guerra e del combattimento, da una parte, e la prontezza al martirio, nel nome dell’imitazione cristologica, dall’altra. Ecco dunque come, dopo la segnalazione del cielo rosso di Marte, segue la visione del «venerabil segno» in cui hanno sede le anime: «con tanto luore e tanto robbi/ m’apparvero splendor dentro a due raggi,/ ch’io dissi: “O Eliòs che sì li addobbi!”» (*Pd*, XIV, 94-96).

Come detto, il colore rosso delle anime va di pari passo con l’ardore di carità, il sangue del martirio, per di più in un pianeta associato alla guerra. La componente militare e cavalleresca, che si rivelerà appieno con l’indicazione delle anime da parte di Cacciaguida (tra cui ritroveremo figure appartenenti ai cicli cavallereschi, o condottieri come Carlo Magno, Goffredo da Buglione e Roberto Guiscardo), sembra qui ravvisabile nell’«addobbi» del verso 96<sup>10</sup>. Anche nel ricorso a questa terminologia, l’esule fiorentino voleva fare capo a un’ideale di militanza nel nome della croce che era stata propugnata dai primi pensatori cristiani. Il commento del figlio Pietro rimanda a delle autorità in linea con quel bisogno di un ritorno alle origini cristiane di cui avevamo detto sopra. In merito alla conciliabilità tra spirito cristiano e militanza guerresca, Sant’Agostino aveva affermato che «[...] militare non est delictum, sed propter praedam militare, peccatum est; nec rempublicam gerere criminisum est; sed ideo gerere rempublicam ut rem familiarem potius augeas, videtur esse damnabile». Gregorio Magno riconosce il valore dell’attività militare quando afferma: «summa militatae laus inter alia bona merita, haec est, obedientiam

---

<sup>10</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, XIV, 96.

reipublicae utilitatibus exhibere»<sup>11</sup>. La militanza cavalleresca era di conseguenza pienamente associata alla fede cristiana, e al martirio conseguente.

In questo senso, va presa in considerazione, nell'approdo al quinto cielo, la ripresa in chiave cristiana di Marte, pianeta dell'antico dio della guerra. Come ricorda Hollander<sup>12</sup>, finora Marte, simbolo di quelle guerre sanguinarie a cui una futura istituzione imperiale dovrà porre freno, è stato associato alla distruzione della guerra: lo abbiamo visto nella prima cantica («Tragge Marte vapor di Val di Magra/ ch'è di torbidi nuvoli involuto» *If*, XXIV, 145-146), specialmente nel riferimento ai giganti: «Natura certa, quando lasciò l'arte/ di sì fatti animali, assai fé bene/ per torre tali esecutori a Marte» (*If*, XXXI, 49-51).

Un accenno a questa entità pagana della guerra la si ritrova anche nella visione dell'ascesa del Purgatorio, anche se in quel caso il valore assunto da Marte, in quanto punitore della superbia dei giganti, sembra assumere una valenza positiva: «Vedeo Timbreo, vedeo Pallade e Marte,/ armati ancora, intorno al padre loro,/ mirar le membra de' Giganti sparte» (*Pg*, XII, 31-33).

Il punto in cui Marte si pone in una luce diametralmente opposta rispetto al cielo di Cacciaguida e dei martiri si ritrova nel canto XIII dell'*Inferno*, dove si anticipa, tramite le parole del suicida Jacopo da Sant'Andrea, il tema della maledizione di Firenze legata al dio della guerra: «I' fui de la città che nel Batista/ mutò il primo padrone; ond'e' per questo/ sempre con l'arte sua la farà trista» (*If*, XIII, 142-144).

Dante sembra voler dar credito alla maledizione di Marte. In quanto primo padrone della città, a cui era stata dedicata la fondazione dell'antica Florentia, e di cui una statua equestre era posta all'entrata del Ponte Vecchio, il dio guerriero, dopo essere stato spodestato da San Giovanni, si sarebbe vendicato sui suoi abitanti: a questo rimandano proprio le parole di Cacciaguida nel momento in cui, con l'uccisione di Buondelmonte (1215) e la fine dell'armonioso buon tempo antico, ha inizio una nuova era di scontri fratricidi che contrassegneranno la storia di Firenze per tutto il resto del secolo: «Ma convienesi a quella pietra scema/ che guarda 'l ponte che Fiorenza fesse/ vittima nella sua pace postrema» (*Pd*, XVI, 145-147).

---

<sup>11</sup> P. Alighieri, commento (1340-'42) a *Pd*, XIV, 100-102.

<sup>12</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XIV, 101.

Ma in questo punto, nell'approdo al cielo di Marte, possiamo constatare una complementarità, tra Marte e la Croce. Questo vale tanto per i contenuti quanto anche per la visione dantesca nell'approdo alla nuova schiera di anime beate. Certo può risultare interessante la continuità accennata da Lewis tra i due termini chiave di questo cielo: "martire" deriverebbe da "Mars"<sup>13</sup>; un'ipotesi non suffragata filologicamente, riconducibile a quella particolare visione dello scrittore irlandese, volta a interpretare tutte le religioni pre-cristiane come un'anticipazione della Rivelazione cristiana. Eppure, si tratta di un'interpretazione che sicuramente rimanda a una *forma mentis* volta a vivere la fede in senso militante alla maniera dell'esule fiorentino.

La complementarità si realizza proprio nella successione, alla luce rossa di Marte, del «venerabil segno», e successivamente con l'ineffabile visione di Cristo sulla croce dei martiri:

Qui vince la memoria mia lo 'ngegno;  
ché 'n quella croce lampeggiava Cristo,  
sì ch' io non so trovare esemplo degno;  
ma chi prende sua croce e segue Cristo,  
ancor mi scuserà di quel ch' io lasso,  
vedendo in quell'albòr balenar Cristo (*Pd*, XIV, 103-108).

«Cristo» ritorna per tre volte; il ricorso trinitario del termine si accompagna all'ineffabilità della visione, che rimanda alla grandezza della crocifissione, tanto più importante per i combattenti della fede che si trovano sulla croce di Marte. Come segnala il commento di Francesco da Buti<sup>14</sup>, la crocifissione di Cristo coincide con la vittoria del figlio di Dio, a sua volta accompagnata dalla vittoria degli spiriti marziali nella loro beatitudine celeste. Il riferimento a «chi prende sua croce e segue Cristo» costituisce una palese citazione dei *Vangeli*, rinforzando così quella dialettica tra rimandi alla tradizione classica e alle Scritture presenti nella descrizione del viaggio in questo cielo. L'accento è proprio al compito assegnato da Cristo ai suoi seguaci: «Et qui non accipit crucem suam et sequitur me non est me dignus»<sup>15</sup>. Forse Dante si riferisce proprio a quei militi cristiani attivi sulla terra, che potranno riconoscersi al momento della visione della croce di Marte cui sono destinati. Tra questi avrebbe

---

<sup>13</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XIV, 101; C.S. Lewis, *The Discarded Image*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. 106.

<sup>14</sup> F. Buti, commento a *Pd*, XIV, 103-111.

<sup>15</sup> *Mt.* 10, 38. Si veda il riferimento allo stesso episodio in: *Mt.* 16, 24; *Mc.* 8, 34; *Lc.* 9, 23; 14, 27.

sicuramente spazio il condottiero scaligero, esempio di fede cristiana opposta alla depravazione della curia avignonese di Giovanni XXII, con cui proprio in questi anni avviene la rottura in nome della fedele e coerente prosecuzione della causa imperiale. Questa militanza filo-imperiale, condotta negli anni successivi alla caduta di Arrigo VII, si pone proprio come degna continuazione dell'apostolato cristiano a cui il figlio di Dio aveva invitato i suoi seguaci, anche a costo della vita. Alla stessa maniera si pone il compimento del poema di Dante, che dovrà scuotere i poteri fondati non sulla giustizia cristiana, ma sulla cupidigia. Il commento di Reggio esclude che la ripresa dell'invito all'apostolato cristiano annunciato da Cristo possa essere interpretato come un riferimento ai crociati: «[...] la croce che quelli portavano nell'armatura può solo aver suggerito a Dante l'idea di raffigurare in forma di croce il modo di disporsi dei personaggi che compaiono in quel cielo, i quali sono in prevalenza combattenti per la fede»<sup>16</sup>. D'altra parte, Sapegno riconosce che questo rinvio all'invito di Cristo vale per ogni cristiano: «Dante potrebbe averla usata anche con riferimento specifico ai combattenti per la fede e ai crociati, che gli si mostrano appunto nel cielo di Marte»<sup>17</sup>. Ci sembra plausibile che questa citazione evangelica non sia tanto un riferimento ai crociati, ovvero ai partecipanti alle varie campagne volte a liberare il Santo Sepolcro, nei confronti dei quali l'esule fiorentino non poteva che provare, anche in contrasto con la miseria contemporanea, grande ammirazione. È risaputo come, tra le altre colpe che Dante addebita alla Chiesa corrotta dei suoi tempi vi sia anche la mancanza di quella spinta alla riconquista di Gerusalemme che invece i papi, devoti o meno corrotti dei secoli precedenti, avevano intrapreso coerentemente con la fede cristiana. Ma, come detto, non è proprio a questa categoria di militi della fede che l'espressione evangelica rimanda.

Piuttosto, sembra che il riferimento sia a un ideale crociato, ovvero a un concetto di militanza per la fede che si concretizza storicamente in tipi altrettanto ideali. Si tratta di personaggi veterotestamentari come Giosué, il condottiero israelita che conquista la Palestina, o Giuda Maccabeo che, liberando Gerusalemme dalla dominazione seleucide, favorirà oltretutto il futuro avvento della dominazione romana, provvidenziale, in relazione alla vicenda di Pilato e Cristo, nella concezione storica dantesca. Vi ritroviamo figure storiche, appartenenti a un altro Medio Evo

---

<sup>16</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, XIV, 105.

<sup>17</sup> N. Sapegno, commento a *Pd*, XIV, 106-108.

rispetto a quello borghese e mercantile di Dante, come Carlo Magno, Orlando e Guglielmo d'Orange, che si mostreranno nella croce; oppure veri e propri crociati, come lo stesso Cacciaguida e Goffredo di Buglione, che si trovò a guidare la primissima spedizione verso la terra santa; e vi troviamo anche Roberto Guiscardo, anch'egli fra i beati di Marte, condottiero al servizio del papa, e capostipite di quella dinastia degli Altavilla che contribuirà storicamente all'avvento, secoli dopo, di Federico II. La rassegna che l'avo farà a Dante all'inizio del canto XVIII riguarda non casualmente personaggi che non vanno temporalmente al di là della metà del XII secolo: un limite al di là del quale la visione storica dantesca vede la graduale confusione tra i due poteri, il sorgere di forze mercantili spinte da una sempre maggiore cupidigia alla sovversione dell'ordine sociale, naturale e politico del mondo.

Sulla stessa linea di quello spirito cristiano in cui si ritrovano i militanti di questo cielo, si possono però ancora rintracciare, nel generale disordine del mondo contemporaneo, degli spiriti volti a intendere la militanza in senso coerente con l'invito all'apostolato cristiano fatto dal figlio di Dio. È su questa linea che si sono posti, negli anni dei conflitti e dell'esilio dantesco, figure come Arrigo VII e poi, sempre guidati dallo stesso spirito di militanza, il condottiero filo-imperiale Cangrande, in quanto rappresentante politico della causa autenticamente cristiana, dedicatario del *Paradiso*, e lo stesso esule fiorentino, con la sua opera che «farà come vento,/ che le più alte cime più percuote» (*Pd*, XVII, 133-134). Nella citazione del *Vangelo* si anticipa dunque il tema della chiamata all'apostolato che proprio l'avo Cacciaguida effettuerà nei confronti del discendente.

Il militante cristiano che «prende sua croce», in nome dell'apostolato cristiano, si pone del resto in continuità con l'ideale dell'imperatore romano cantato da Giustiniano, da intendersi come «baiulo»<sup>18</sup>, ovvero portatore del «sacrosanto segno» dell'aquila romana. Tale assonanza si rivelerà in maniera palese se si considera che nella *Vulgata* a disposizione di Dante, colui che deve portare la croce dell'apostolato è definito «baiulus»<sup>19</sup>. L'aquila imperiale e la croce cristiana, con questi rimandi a distanza, si sovrappongono e coincidono proprio come avviene nell'immediata successione tra il cielo della croce di Marte e il cielo dell'aquila

---

<sup>18</sup> *Pd*, VI, 73.

<sup>19</sup> *Lc.* 14, 27.

imperiale, simbolo della giustizia divina, nel cielo successivo di Giove, manifestando un fitto intrecciarsi tra valori cristiani e romani, coerenti all'ideologia dantesca. Tale unione è sancita anche con una citazione da un'altra fonte che si ritrova nel paragone tra il biancore dei raggi della croce e la Via Lattea:

Come distinta da minori e maggi  
lumi biancheggia tra' poli del mondo  
Galassia sì, che fa dubbiar ben saggi;  
sì costellati facean nel profondo  
Marte quei raggi il venerabil segno  
che fan giunture di quadranti in tondo (*Pd*, XIV, 97-102).

Il rimando, a cui accenna Reggio riprendendo il vecchio commento di Tommaseo<sup>20</sup>, è al *Somnium Scipionis* di Cicerone: «erat [...] is splendidissimo candore inter flammis circus elucens, quem vos [...] orbem lacteum nuncupatis»<sup>21</sup>. Ci sembra difficile che Dante abbia composto questi versi senza avere in mente questa descrizione dell'aldilà pagano fatta a Scipione l'Emiliano dal padre. Ed è proprio alla Via Lattea che sono destinati, nella spiegazione del padre, quegli uomini che non solo in famiglia, ma anche nei riguardi della patria, si pongono, riprendendo l'espressione usata proprio da Cicerone, con giustizia e pietà («iustitiam cole et pietatem»)<sup>22</sup>.

Quello di giustizia e pietà è dunque un binomio assolutamente fondamentale nella concezione dantesca dell'autorità politica. In questo senso andranno interpretate, nel *Purgatorio*, le parole di Traiano, nell'esempio di umiltà posto alla fine della cornice dei superbi. Prendendo coscienza del proprio dovere di fronte alla vedovella, l'imperatore afferma: «“Or ti conforta; ch'ei convene/ ch'i' solva il mio dovere anzi ch'i' mova:/ giustizia vuole e pietà mi ritene”» (*Pg*, X, 91-93).

Inoltre, nel cielo di Giove, l'aquila imperiale afferma: «Per esser giusto e pio/ sono io qui esaltato a quella gloria/ che non si lascia vincere a disio» (*Pd*, XIX, 13-15).

Lo stesso binomio di parole chiave ritorna infine – pensiamo non a caso – nell'esposizione dell'Empireo fatta da San Bernardo (*Pd*, XXXII, 116-117: «nota i gran patrici/ di questo imperio giustissimo e pio»).

---

<sup>20</sup> U. Bosco, commento a *Pd*, XIV, 94-117.

<sup>21</sup> *De re publica* VI, 16.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

La piet  potrebbe intendersi come misericordia, carit , secondo quanto affermano i commentatori pi  antichi; ma ci sembra pi  convincente l'interpretazione di «pio» come «ossequiente al volere di Dio, fondamento della Giustizia»<sup>23</sup>.

Considerando il contesto del *Somnium Scipionis*, siamo portati a credere che la coppia di termini rimandi dunque alla giustizia, da intendersi come manifestazione di Dio nel mondo attraverso l'istituzione imperiale; e alla piet , da intendersi nel senso riportato nel seguente passo del *Convivio* in cui si cita Virgilio che «d'Enea parlando, in sua maggiore loda pietoso lo chiama»: «quo iustior alter/ nec pietate fuit nec bello maior et armis»<sup>24</sup>. Anche in questo punto la piet    da intendersi come «erga deos, erga parentes, erga patriam».

Fra gli spiriti marziali di questo cielo ritroviamo figure strettamente connesse con l'evoluzione provvidenziale della storia concepita da Dante: Giosu  guida gli Ebrei alla conquista della terra promessa, evento fondamentale per la futura vicenda di Cristo; Giuda Maccabeo, come detto, combatte i Seleucidi liberando Gerusalemme, come per spianare la strada ai futuri dominatori romani; Carlo Magno   colui che, intervenendo in soccorso del papa, la salva dal «dente longobardo». Cacciaguida e Goffredo da Buglione sono dei crociati. Sembra quasi che Dante veda negli spiriti della croce un aggiornamento in chiave cristiana e moderna di quelle anime, risplendenti di tutte le virt  tipiche della romanit , che Cicerone aveva destinato alla Via Lattea. L'abbinamento di un valore tipicamente pagano e romano come quella della milizia, con la virt  cristiana della fede, esce certamente rafforzato da questo paragone.

Sin dall'incipit del XV canto ritroviamo elementi fondamentali nella concezione del potere dantesca. Avvicinandosi alla croce di Marte, il poeta pellegrino rivolge a Dio una preghiera: «Con tutto 'l core e con quella favella/ ch'  una in tutti, a Dio feci olocausto,/ qual conveniesi a la grazia novella» (*Pd*, XIV, 88-90).

In risposta alla richiesta del viandante, gli spiriti celesti fermano il loro dolce e armonioso canto dando prova di carit :

Benigna voluntade in che si liqua  
sempre l'amor che drittamente spira,  
come cupidit  fa ne la iniqua,

---

<sup>23</sup> Lo afferma Chimenz, riportato in: A. Lancia, *pio*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1973, p. 525.

<sup>24</sup> *Aen.* I, 544-545.

silenzio puose a quella dolce lira,  
e fece quietar le sante corde  
che la destra del cielo allenta e tira (*Pd*, XV, 1-6).

In queste terzine ritorna una tematica fondamentale della concezione dantesca dell'autorità politica: il contrasto netto tra la carità e la cupidigia, una costante nella trattazione dei personaggi politici incontrati in quest'ultima cantica: da una parte l'amore retto, virtuoso, consistente nella virtù teologale della carità, ovvero «l'amore che drittamente spira»; dall'altro, l'attaccamento vano e dannoso ai beni terreni, la «cupidità» qui citata al verso 3.

Nel primo incontro politico del *Paradiso* l'autorità imperiale di Giustiniano aveva assolto la funzione di figura in contrasto, anche nel suo giudizio su guelfi e ghibellini<sup>25</sup>, con le forze politiche contemporanee al viaggio dantesco: queste, anche se in guerra tra loro, si muovono secondo una logica di potere alla cui base si trova la cupidigia, la sete del potere fine a sé stesso, disgiunto dalla concezione sacra e gerarchica che Dante elaborerà nel *Monarchia*. Nel cielo successivo, Carlo Martello si è presentato indirettamente in contrasto con il fratello Roberto, la cui politica improntata alla cupidigia contribuisce al malessere dei domini meridionali negli anni di composizione del *Paradiso*. Nel cielo di Marte, ci poniamo a un livello politicamente più basso: oggetto della trattazione saranno gli usi e costumi del comune natio, ritratto secondo canoni e stereotipi riconducibili all'età dell'oro, in contrasto netto con la cittadinanza della Firenze del XIV° secolo, capitale della contemporanea civiltà mercantile.

Viene stabilita qui anche un'opposizione fondamentale propria dei canti di Cacciaguida: da una parte l'amore esclusivo per ciò che è caduco, mondano, tipico della Firenze contemporanea, ovvero quella patologica propensione al lusso e al possesso di beni materiali (l'imperdonabile «amor di cosa che non duri eternalmente» vv. 11-12); dall'altra invece l'eternità di quelle virtù teologali, fra cui, per l'appunto, c'è anche la carità, fondamento della visione politica dantesca. La nobiltà riscoperta nell'avo Cacciaguida, segno di un'appartenenza all'aristocrazia del mondo terreno, assume un autentico valore solo se viene onorata dall'attività del discendente, che potrà essere politica e letteraria al tempo stesso, condotta nel nome degli autentici

---

<sup>25</sup> «tu veggì con quanta ragione/ si move contr'al sacrosanto segno/ e chi'l s'appropria e chi a lui si oppone» (*Pd*, VI, 31-33).

valori facenti capo all'autorità e alla giustizia imperiali, da intendersi come dirette manifestazioni della volontà divina. Tutto questo avviene nel contesto di quel perenne contrasto tra realtà celeste e partecipazione alle vicende terrene particolarmente sentito da Dante.

Il contrasto riprende del resto la spiegazione teologica compiuta da Virgilio nella salita del Purgatorio relativa alla dottrina dell'amore:

«Né creator né creatura mai»  
cominciò el, «figliuol, fu senza amore,  
o naturale o d'animo; e tu 'l sai.  
Lo naturale è sempre senza errore,  
ma l'altro puote errar per malo obietto  
o per troppo o per poco di vigore.  
Mentre ch'elli è nel primo ben diretto,  
e ne' secondi sé stesso misura,  
esser non può cagion di mal diletto;  
ma quando al mal si torce, o con più cura  
o con men che non dee corre al bene  
contra 'l fattore adovra sua fattura.  
Quinci comprender puoi ch'esser convene  
amor sementa in voi d'ogni virtute  
e d'ogni operazion che merta pena (*Pg*, XVII, 91-105).

La distinzione qui stabilita nella spiegazione di Virgilio è tra l'amore «ben diretto» (v. 97), fonte «d'ogni virtute» (v. 104), e l'amore che «al mal si torce» (v. 100), che «contra 'l fattore adovra sua fattura» (v. 102), e quindi fonte «d'ogni operazion che merta pena» (v. 105). Il primo amore, quello sano, è definito come «naturale» (v. 94).

L'opposizione netta tra amore coerente con il volere di Dio, e l'amore perverso, si pone sempre secondo quella giustapposizione tra naturale e artificiale che, come abbiamo visto, si manifesta già nel campo dell'economia e della politica. Nel primo caso, l'opposizione è dichiaratamente esplicita da Virgilio nel canto XI dell'*Inferno*, tra l'arte umana, che a Dio «quasi è nipote», e l'arte deviata dell'«usuriere». Da una parte la sana produzione lavorativa e le opere aderenti alla natura creata da Dio, che del resto Dante poteva riconoscere storicamente nella Firenze del XII secolo caratterizzata da sani costumi e da aristocratici che onoravano, anche partecipando alle crociate, il loro titolo nobiliare. In netto contrasto con ciò si pone, per l'appunto, la mentalità dell'«usuriere», dominante nella società contemporanea, con cui l'esule fiorentino identifica quella vasta e capillare realtà di

agenti di cambio e speculatori fiorentini che avevano esteso le loro attività a livello europeo.

Allo stesso tempo, questa opposizione tra natura e perversione ritorna in maniera esplicita nell'ideale assetto politico stabilito da Carlo Martello nel cielo di Venere, in relazione alla necessità di aderire alla propria inclinazione naturale, nel contesto di una società fondata su «diversi uffici» (*Pd*, VIII, 119), e di adempiere a quella funzione sociale che Dio ha stabilito. In contrasto si pone il titolo reale assunto da un inetto come Roberto d'Angiò, con l'allontanamento da un'etica autenticamente cristiana a favore della sete di beni materiali.

Quindi, dopo aver toccato la sfera dell'economia e della politica, emerge con chiarezza dalle parole del nobile Cacciaguida come la cupidigia abbia degradato costumi e società. Lo stile di vita dell'antica Firenze degenera, a seguito di questa evoluzione storica, col trionfo di un lusso smisurato. Sullo sfondo si pone lo scontro tra la cupidigia e la carità, che ritornerà nell'esame teologico di san Giovanni a Dante:

Tutti quei morsi  
che possono far lo cor volgere a Dio,  
a la mia caritate son concorsi:  
che l'essere del mondo e l'esser mio,  
la morte ch'el sostenne perch'io viva,  
e quel che spera ogne fedel com'io,  
con la predetta conoscenza viva,  
tratto m'hanno del mar de l'amor torto,  
e del diritto m'han posto a la riva (*Pd*, XXVI, 55-63).

È proprio nel «mar de l'amor torto» che si trova la Firenze di inizio secolo contro cui Cacciaguida lancerà pesanti attacchi.

L'ardore di carità spinge Cacciaguida, sempre a inizio canto, a discendere dalla croce e ad avvicinarsi a Dante. Ai piedi del simbolo della Passione e del sacrificio avverrà l'incontro:

Quale per li seren tranquilli e puri  
discorre ad ora ad or subito fuoco,  
movendo li occhi che stavan sicuri,  
e pare stella che tramuti loco,  
se non che dalla parte ond'el s'accende  
nulla sen perde, ed esso dura poco;  
tale dal corno che 'n destro si stende  
a piè di quella croce corse un astro

della costellazione che lì resplende:  
né si partì la gemma dal suo nastro,  
ma per la lista radiale trascorse  
che parve foco dietro ad alabastro (*Pd*, XV, 13-24).

Il movimento, che ha per l'appunto il fine di posizionarsi ai piedi della croce del sacrificio, emblema del sacrificio vissuto militarmente del beato, si contraddistingue, riprendendo l'espressione di Singleton<sup>26</sup>, per il tratto soldatesco dell'antenato di Dante, nel suo trascorrere ordinato per la «lista radiale» (v. 23). Ma soprattutto va rilevata, nel termine dell'astro, una componente classicheggiante e cristiana al tempo stesso. Il rinvio rimanda in effetti sia a una fonte ovidiana<sup>27</sup>, sia fonti virgiliane<sup>28</sup>. Ma allo stesso tempo sembra esplicito anche un richiamo a fonti bibliche («fulgebunt iusti et tamquam scintillae in arundineto discurrent») <sup>29</sup>, così come, stando al commento di Giacalone<sup>30</sup>, anche un rimando anche agli inni cristiano-medioevali, dal *De Consolatione* di Boezio al *De gloria Paradisi* di Pier Damiani, (ma si potrebbe fare riferimento pure ai mosaici medievali).

In particolare è da rilevare la forte presenza dell'eco virgiliana, resa esplicita nei versi successivi:

Si pia l'ombra di Anchise si porse,  
se fede merta nostra maggior musa,  
quando in Eliso del figlio s'accorse.  
«O sanguis meus, o super infusa  
gratia Dei, sicut tibi cui  
bis unquam coeli ianua reclusa?» (*Pd*, XV, 25-30).

In primo luogo va segnalato l'evidente parallelismo che Dante vuole stabilire tra il suo incontro con l'avo Cacciaguیدا, da una parte, e l'incontro del

---

<sup>26</sup> C. S. Singleton, commento a *Pd*, XV, 19-21.

<sup>27</sup> N. Sapegno, commento a *Pd*, XV, 13-23. «At Phaeton rutilos flamma populante capillos/ volvitur in praeceps longoque per aëra tractu/ fertur, ut interdum de caelo stella sereno, etsi non cecidit, potuit cecidisse videri» (*Met.* II, 319-322).

<sup>28</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XV, 13-24. «Sape etiam stellas vento impedente videbis/ praecipites caelo labi, noctisque per umbram/ flammaram longos a tergo albescere tractus [...]» (*Georg.* I, 365-367); «Vix ea fatus erat senior, subitoque fragore/ intonuit laevum et de caelo lapsa per umbras/ stella facem ducens multa cum luce cucurrit./ Illam summa super labentem culmina tecti/ cerminus Idaea claram se condere silva/ signantemque vias: tum longo limite sulcus/ dat lucem et late circum loca sulphure fumant./ Hic vero victus genitor se tollit ad auras/ adfaturque deos et sanctum sidus adorat:/ «Iam iam nulla mora est, sequor et qua ducitis adsum./ Di patrii, servate domum, servate nipote:/ vestrum hoc augurium vestroque in numine Troia est./ Cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso»» (*Aen.* II, 692-703).

<sup>29</sup> *Sap.* 3, 7; N. Tommaseo, commento a *Pd*, XV, 22-24.

<sup>30</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, XV, 13-21.

VI libro dell'*Eneide* tra il capostipite della stirpe troiana e il suo defunto padre. Non si tratta di un paragone fine a se stesso: la provvidenzialità che sta alla base della vicenda di Enea e dei suoi futuri discendenti nella storia dell'Impero romano, descritta da Giustiniano, è la stessa provvidenzialità che si ritrova nella vicenda di Dante. Al poeta fiorentino, in luogo del glorioso futuro che Anchise ha predetto al figlio, viene rievocato il passato del buon tempo antico fiorentino a cui seguirà, in seguito alla rottura di quell'equilibrio di poteri tra Firenze e Impero, l'età contemporanea caratterizzata da decadenza e scontri sanguinosi. Ma, alla pari del compito assegnato a Enea, anche a Dante viene fatta una solenne investitura: tramite la scrittura del poema dell'aldilà, sostenere la causa della restaurazione dell'Impero necessario alla redenzione dell'umanità.

Il rimando alla classicità romana risulta rinforzato se si considera anche il modello del sopra citato *Somnium Scipionis*. Nello scritto ciceroniano risulta che, alla pari delle profezie di Cacciaguida, anche Scipione l'Africano, peraltro frequentemente rievocato da Dante come personaggio fondamentale nella storia provvidenziale di Roma,<sup>31</sup> predice al nipote le sue glorie future. La componente politica imperiale risulta dunque centrale nell'interpretazione dell'episodio del cielo di Marte. Nello stesso paragone istituito con l'episodio virgiliano si ritrova però anche la pietà, o misericordia cristiana, che rappresenta un altro nucleo tematico dell'episodio: l'ombra di Anchise è descritta come «pia», il suo porgersi («si porse», v. 25) denota dunque anche la presenza di un tratto spirituale, il soccorso misericordioso dell'antenato in aiuto del discendente ignaro della missione cristiana – esplicita nel caso della moderna vicenda del viaggio dantesco nell'aldilà – cui è destinato. È lo stesso agire misericordioso che spingerà San Bernardo a presentarsi come guida finale del viaggio dantesco: «Diffuso era per li occhi e per le gene/ di benigna letizia, in atto pio/ quale a tenero padre si convene» (*Pd*, XXXI, 61-63).

---

<sup>31</sup> Si vedano le seguenti fonti: *Convivio* IV, v, 19: «E non puose Iddio le mani, quando per la guerra d'Annibale avendo perduti tanti cittadini che tre moggia d'anella in Africa erano portate, li Romani volsero abandonare la terra, se quel benedetto scipione giovane non avesse impresa l'andata in Africa per la sua franchezza?»; nel *Monarchia* (II, ix, 18), in merito alla Provvidenzialità della storia romana: «[...] scipione vero pro Ytalis, Annibale pro Affricanis in forma duelli bellum gerentibus, Ytalis Affricani succubuerunt, sicut Livius et alii romane rei scriptores testificari conantur»; Giustiniano: «Sott'esso giovinetti trionfaro/ Scipione e Pompeo» (*Pd*, VI, 52-53); la profezia di San Pietro: «Ma l'alta provedenza, che con scipio/ difese a Roma la gloria del mondo,/ soccorrà tosto, sì com'io concipio» (*Pd*, XXVII, 61-63).

La carità, virtù centrale dell'autorità politica imperiale teorizzata nel *Monarchia*, è anche la virtù su cui si basa il legame tra l'antenato, cavaliere al servizio dell'Impero cristiano, e l'esule fiorentino, il cui poema contribuirà alla redenzione umana sulla base di quegli stessi principi.

La terzina interamente in latino rappresenta un caso unico in tutto il poema, sottolineando al tempo stesso la particolarità dell'episodio e soprattutto del viaggio dantesco, a cui accenna Cacciaguida. Nelle parole pronunciate in latino si avverte il senso storico e spirituale della missione imperiale di Dante. Il latino è la lingua della Chiesa e dell'Impero: nel ricorso solenne all'idioma da parte dell'avo si avverte il senso di una sintesi tra la dimensione di Dio, realizzatasi direttamente attraverso l'istituzione della Chiesa, e la dimensione della felicità terrestre a cui, sempre in congiunzione con la volontà divina, è stato predisposto l'Impero. Il viaggio dantesco, voluto dalla provvidenza divina, rappresenta un altro evento storico eccezionale paragonabile a quello di Enea ma anche a quello di San Paolo, edificatori rispettivamente dell'istituzione imperiale romana e della dottrina cristiana, strumenti voluti da Dio necessari per la realizzazione della felicità umana terrena ed eterna. Un collegamento con la vicenda paolina, e con la sua unicità, è rimarcato anche dalle cinque parole per verso che caratterizzano la solenne terzina in latino; queste rimandano all'esigenza di chiarezza postulata da San Paolo nella prima *Epistola ai Corinzi*: «Sed in ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui ut et alios instruam quam decem milia verborum in lingua»<sup>32</sup>.

Il comune retaggio di sangue («sanguis meus») affermato dall'avo glorioso stabilisce una linea di continuità tra il milite cavaliere della cristianità e colui che, sempre con l'arma del poema, «farà come vento,/ che le più alte cime percuote» (*Pd*, XVII, 133-134).

Successivamente al primo impatto con Cacciaguida, segue lo stupore del viandante di fronte al sorriso della guida simbolo della teologia:

Così quel lume: ond'io m'attesi a lui;  
poscia rivolsi a la mia donna il viso,  
e quinci e quindi stupefatto fui;  
ché dentro a li occhi suoi ardeva un riso  
tal, ch'io pensai co' miei toccar lo fondo  
de la mia gloria e del mio paradiso (*Pd*, XV, 31-36).

---

<sup>32</sup> 1 *Cor.* 14, 19. R. Hollander, commento a *Pd*, XV, 28-30.

Il sorriso della guida, simbolo della teologia, e lo stupore, di fronte a esso, del poeta pellegrino, segnalano l'eccezionalità dell'evento posto al centro del *Paradiso*. La guida di Dante sorride in quanto consapevole di esser di fronte a un momento decisivo del viaggio dantesco, in cui sta per avvenire, tramite l'investitura dell'avo, la consacrazione a poeta della causa imperiale e cristiana. È proprio grazie al segnale lasciato da Beatrice, in coincidenza con un momento fondamentale in relazione ai contenuti politico-teologici della *Commedia*, che Dante prende coscienza della sua identità romana e cristiana, la quale verrà più esaurientemente esplicitata dalla narrazione storica di Cacciaguida.

Infatti, nella rievocazione dell'avo torneranno i motivi della contrapposizione ravvisata tra la Firenze sana del buon tempo antico, aderente ai valori dell'Impero, e la Firenze contemporanea, la cui degenerazione morale – e, di conseguenza, politica – è il risultato di un graduale conflitto con l'istituzione imperiale.

In particolare va segnalata la nota di Hollander<sup>33</sup>, che riporta l'eccezionalità dello stupore di Dante a determinate fonti storico-bibliche: lo stupore della folla di fronte a Gesù dopo la Trasfigurazione<sup>34</sup>, lo stupore dei compagni di viaggio di Paolo di fronte alla voce di Dio<sup>35</sup>, e infine lo stupore dei Giudei, sopravvenuti a Gerusalemme al termine della Pentecoste, di fronte al poliglottismo degli apostoli. In particolare quest'ultimo episodio sembra avere una certa attinenza con questo momento del viaggio dantesco. Nel caso del cielo di Marte abbiamo a che fare con la sanzione dell'unicità dell'impresa dantesca, ovvero il suo collocarsi allo stesso livello dell'impresa di Enea e San Paolo, in funzione di una causa che, conciliando i motivi dei due predecessori, si presenta in funzione di un ideale romano e cristiano al tempo stesso. Lo stesso stupore di Dante di fronte al sorriso di Beatrice lo si ritrova, da parte dei Giudei, nei confronti degli apostoli<sup>36</sup>, al momento in cui questi «repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui variis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis»<sup>37</sup>. Al pari delle imprese di Enea e San Paolo, anche questo episodio

---

<sup>33</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XV, 32-33.

<sup>34</sup> *Mc*. 9, 14.

<sup>35</sup> *Act*. 9, 6.

<sup>36</sup> *Act*. 2, 6-7.

<sup>37</sup> *Act*. 2, 4.

neotestamentario annuncia un atto fondamentale nella concezione storico-politica dantesca, trattandosi dell'evento che, con la venuta dello Spirito Santo, sancisce di fatto la nascita della Chiesa di Cristo e la capacità degli apostoli di annunciare una nuova verità che rigeneri il mondo.

Si rileva dunque in filigrana la presenza di motivi neotestamentari in alternanza con motivi virgiliani. Del resto lo stupore sarà un dato caratterizzante il protagonista Dante al momento della visione dell'Empireo, altro momento decisivo nella struttura del poema (*Pd*, XXXI, 31-40), in cui si ritrovano presenze fondamentali di quel rapporto tra eternità e caducità, tra piano divino e piano umano, tra dimensione sacrale fondata sulla giustizia e miseria morale del comune natio:

Se i barbari, venendo da tal plaga  
che ciascun giorno d'Elice si cuopra,  
rotante col suo figlio ond'ella è vaga,  
veggendo Roma e l'ardüa sua opra,  
s tupefaciensi, quando Laterano  
alle cose mortali andò di sopra;  
ïo, che al divino da l'umano,  
a l'eterno dal tempo era venuto,  
e di Fiorenza in popol giusto e sano,  
di che stupor dovea esser compiuto! (*Pd*, XXXI, 31-40).

Alla luce della corrispondenza riscontrata fra i motivi dei canti di Cacciaguida e il momento decisivo dell'arrivo nell'Empireo, si capisce come, nell'incontro con l'avo, si affrontino tematiche sicuramente afferenti a una dimensione comunale come quella di Firenze, ma al tempo le questioni siano di portata più ampia in relazione al quadro universale del rapporto tra Chiesa e Impero, tra papato e imperatore che discende da Roma.

Nelle due terzine successive si descrive il dialogo tra Cacciaguida e Dio, incomprendibile per Dante, in quanto linguaggio del dialogo tra il Creatore e un anima beata:

Indi, a udire e a veder giocondo,  
giunse lo spirto al suo principio cose,  
ch'io non lo 'ntesi, sì parlò profondo;  
né per elezion mi si nascose,  
ma per necessità, ché 'l suo concetto  
al segno d'i mortal si soprappose (*Pd*, XV, 37-42).

Abbiamo a che fare, anche qui, con un segnale indicativo dell'eccezionalità del momento, a sua volta legato alla specificità del viaggio dantesco. L'incomprensibilità delle parole di Cacciaguida rimanda verosimilmente al tema affrontato dall'avo nel suo dialogo con Dio: la predestinazione, oggetto del brevissimo dialogo con Dio, a seguito della rivelazione dell'identità del poeta-pellegrino. Si stabilisce, nella distanza tra il linguaggio incomprensibile dell'anima beata e illuminata da Dio e quella del pellegrino suo discendente, un primo punto nell'ambito dell'incontro del cielo di Marte: il dialogo tra una dimensione sacra, eterna, meta-politica e meta-storica, che in questo specifico episodio viene a concretizzarsi realisticamente con la Firenze pre-mercantile e fondata sui principi ideali di Dio e dell'Impero, da una parte; dall'altra, la dimensione corrotta dell'uomo contemporaneo calato in una società che si è allontanata da fondamenti spirituali, e guidata invece dalla cupidigia, che proprio l'esule fiorentino deve riportare a una restaurata dimensione dell'ordine divino, attraverso la missione cui viene investito dall'avo cavaliere.

Con il riferimento all'incomprensibilità delle parole di Cacciaguida, si stabilisce anche un altro palese parallelismo tra Dante e l'archetipo paolino: l'apostolo, nel suo viaggio in Paradiso, «audivit arcana verba quae non licet homini loqui»<sup>38</sup>. Ciò conferisce a Cacciaguida «la solennità di un profeta biblico»<sup>39</sup>, collocato su un piano di dialogo con Dio, il cui profetismo verrà trasmesso al discendente alla fine dell'episodio, in funzione di quell'opera di salvezza che deve essere assolta dalla *Commedia*.

Il senso di questa missione dell'esule fiorentino è perfettamente confermato nei versi seguenti, in cui il linguaggio dell'avo ritorna su un piano di comprensibilità:

E quando l'arco dell'ardente affetto  
fu sì sfogato, che 'l parlar discese  
inver lo segno del nostro intelletto,  
la prima cosa che per me s'intese,  
«Benedetto sia tu» fu «trino e uno,  
che nel mio seme se' tanto cortese!» (*Pd*, XV, 43-48).

---

<sup>38</sup> 2 *Cor.* 12, 4.

<sup>39</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, XV, 40-42.

La lode a Dio è sostanzialmente una presa d'atto dell'impresa cui è destinato, per la generosità – «se' tanto cortese!» – della provvidenza divina, il proprio «seme». Siamo in un momento decisivo del poema, l'antenato – proiezione storica ideale di ciò in cui un cittadino di retaggio nobile come Dante poteva identificarsi – ha preso atto, nel suo dialogo con Dio, della missione cui è destinato il poeta pellegrino. Viene dunque a risolversi il dubbio che aveva a lungo nutrito Cacciaguida, prima del provvidenziale incontro con il discendente:

E seguì: «Grato e lontano digiuno,  
tratto leggendo del magno volume  
du' non si muta mai bianco né bruno,  
soluti hai, figlio, dentro a questo lume  
in ch'io ti parlo, mercé di colei  
ch'all'alto volo ti vesti le piume (*Pd*, XV, 49-54).

Reminiscenze di tono biblico vanno di pari passo con la perenne presenza dell'archetipo dell'incontro tra Anchise ed Enea. Il «magno volume» cui si fa riferimento non è, come sostenuto da alcuni dei primi commentatori<sup>40</sup>, l'*Eneide*. Si tratta di una tesi plausibile, alla luce della reinterpretazione in chiave cristiana che caratterizza Virgilio nel Medio Evo; qui, inoltre, si rafforzerebbe la visione in chiave teologica e provvidenziale della vicenda del poema virgiliano. Ma il «magno volume» va inteso come libro della giustizia divina, in cui Cacciaguida, alla luce della propria posizione di beato, aveva scorto le anticipazioni sulla futura missione da assolvere per la salvezza dell'umanità. È lo stesso libro della giustizia divina cui fa riferimento l'*Apocalisse* di Giovanni: «Qui vicerit sic vestietur vestimentis albis et non delebo nomen eius de libro vitae»<sup>41</sup>. Ad una stessa fonte sembrerebbero rimandare anche le parole del profeta Daniele: «anno uno regni eius ego Danihel intellexi in libris numerum annorum de quo factus est sermo Domini ad Hieremiam prophetam ut conplerentur desolationis Hierusalem septuaginta anni»<sup>42</sup>. È lo «scritto» cui fa riferimento papa Niccolò III nel girone dei simoniaci<sup>43</sup>, il libro della mente divina cui hanno accesso solo i profeti e i beati, ma che si svelerà anche al protagonista.

---

<sup>40</sup> J. della Lana, commento a *Pd*, XV, 49-50; Anonimo fiorentino, commento a *Pd*, XV, 40-42.

<sup>41</sup> *Apoc.*, 3:5; D. Mattalia, commento a *Pd*, XV, 50-51.

<sup>42</sup> *Dan.*, 9:2; *Ibidem*.

<sup>43</sup> *If*, XIX, 54.

La componente biblica va di pari passo con la presenza del modello virgiliano, evidentemente riecheggiata, cui sembra rifarsi il benvenuto di Cacciaguida:

Venisti tandem tuaque exspectata parenti  
vicit iter durum pietas: datur ora tueri,  
nate, tua et notas audire et reddere voces.  
Sic equidem ducebam animo rebarque futurum  
tempra dinumerans, nec me mea cura fefellit.<sup>44</sup>

Ma ovviamente la ripresa del modello Anchise-Enea è aggiornata in chiave cristiana. Cacciaguida dichiara esplicitamente che egli si rivolge a Dante spinto dall'ardore di carità, e disponibile alle sue richieste:

ma perché 'l sacro amore in che io veglio  
con perpetua vista e che m'assetta  
di dolce disiar, s'adempia meglio,  
la voce tua sicura, balda e lieta  
suoni la volontà, suoni 'l disio,  
a che la mia risposta è già decreta!» (*Pd*, XV, 64-69).

Di fronte alla disponibilità dell'avo, Dante si volge dapprima a Beatrice, quindi, preso atto della propria impossibilità a porre «voglia» e «argomento» sullo stesso piano, prega Cacciaguida di presentarsi:

Io mi volsi a Beatrice, e quella udio  
pria ch'io parlassi, e arrisemi un cenno  
che fece crescer l'ali al voler mio.  
Poi cominciai così: «L'affetto e 'l senno,  
come la prima equalità v'apparse,  
d'un peso per ciascun di voi si fenno,  
però che 'l sol che v'allumò e arse,  
col caldo e con la luce è sí iguali,  
che tutte somiglianze sono scarse.  
Ma voglia e argomento ne' mortali,  
per la cagion ch'a voi è manifesta,  
diversamente son pennuti in ali;  
ond'io, che son mortal, mi sento in questa  
disagguaglianza, e però non ringrazio  
se non col core a la paterna festa.  
Ben supplico io a te, vivo topazio  
che questa preziosa ingemmi,  
perché mi facci del tuo nome sazio» (*Pd*, XV, 70-87).

---

<sup>44</sup> *Aen.* VI, 687-691.

Con la «paterna festa» viene a stabilirsi tra Cacciaguida e Dante un rapporto padre-figlio, a rimarcare ulteriormente le somiglianze e i parallelismi con l'archetipo virgiliano. Lo spirito di Marte viene appellato come «topazio». Stando ai bestiari medievali ciò potrebbe essere inteso anche come un riferimento agli influssi benefici di tale pietra: di fatti ciò che Cacciaguida compie con la sua rievocazione di un ideale e concreto modello politico, oltre che con l'investitura a Dante, è opera di autentica carità con cui il poeta pellegrino coglie il significato autentico della sua missione.

Tale investitura risulta essere ancora più esplicita alla luce degli echi profetici ed evangelici della terzina con cui si presenta Cacciaguida: «“O fronda mia in cui io compiaccemmi/ pur aspettando, io fui la tua radice”: cotal principio, rispondendo, femmi» (*Pd*, XV, 88-90). Il riferimento più evidente è a determinati passi dei *Vangeli*. In particolare, si può pensare alla Trasfigurazione, dove ritroviamo un'espressione simile: «adhuc eo loquente ecce nubes lucida obumbravit eos et ecce vox de nube, dicens hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui ipsum audite»<sup>45</sup>; «et facta est nubes obumbrans eos et venit vox de nube dicens hic est Filius meus carissimus audite illum»<sup>46</sup>. Ma l'episodio della vicenda cristologica con cui sembra che il poeta pellegrino voglia associarsi per parallelismo è il battesimo di Cristo: «et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum et vox de caelo facta est tu es Filius meus dilectus in te complacui mihi»<sup>47</sup>; «et vox facta est de caelis tu es Filius meus dilectus in te complacui»<sup>48</sup>; «et ecce vox de caelis dicens: hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui»<sup>49</sup>. Negli echi della Pentecoste presenti nello stupore di Dante di fronte al sorriso di Beatrice si coglieva il senso di affinità tra il poeta pellegrino e un ideale di apostolato cristiano quale quello colto dagli apostoli al momento della discesa dello Spirito Santo. Qui invece non si vuole stabilire un parallelismo tra la coppia Dante-Cacciaguida e Anchise-Enea, seppur quest'ultima risulta sempre presente nell'intero episodio di Marte; ma si vuole porre in relazione il rapporto tra Dante e lo spirito beato, suo avo, con il rapporto tra Cristo e Spirito Santo, alla luce del valore fondamentale assunto dal Battesimo compiuto da San Giovanni: nell'episodio evangelico, il punto di inizio in funzione del ruolo

---

<sup>45</sup> *Mt.* 17, 5.

<sup>46</sup> *Mc.* 9, 6.

<sup>47</sup> *Lc.* 3, 22.

<sup>48</sup> *Mc* 1, 11.

<sup>49</sup> *Mt.* 3, 17.

messianico svolto da Cristo nella storia umana; nell'episodio di Cacciaguida, al Battesimo di Cristo viene fatta coincidere l'investitura profetica di Dante, in quanto poeta-milite dell'ideale cristiano e imperiale.

Considerando questa citazione, l'archetipo fondamentale a cui rimandano sia i *Vangeli* sia la *Commedia*, in quanto verbo divino, sono le parole di Dio riportate dal profeta Isaia, peraltro molto più marcate in senso politico, il che rivela ulteriormente la compresenza, nella terzina di Cacciaguida, di un modello che è al tempo stesso religioso e civile:

ecce servus meus suscipiam eum  
electus meus complacuit sibi in illo anima mea  
dedi spiritum meum super eum  
iudicium gentibus proferet  
non clamabit neque accipiet personam  
nec audietur foris vox eius foris  
calamum quassatum non conteret  
et linum fumigans non extinguet  
in veritate educet iudicium  
non erit tristis neque turbulentus  
donec ponat in terra iudicium  
et legem eius insulae exspectabunt  
haec dicit Dominus Deus  
creans caelos et extendens eos  
firmans terram et quae germinant ex ea  
dans flatum populo qui est super eam  
et spiritum calcantibus eam  
ego Dominus vocavi te in iustitia  
et apprehendi manum tuam  
et servavi  
et dedi te in foedus populi  
in lucem gentium  
ut aperires oculos caecorum  
et educeres de conclusione vinctum  
de domo carceris sedentes in tenebris<sup>50</sup>

Con la ripresa del passo biblico si vuole dunque stabilire un rapporto ideale tra volontà celeste e fine politico per la composizione del poema. Il modello veterotestamentario risulta anch'esso particolarmente idoneo come prefigurazione della vicenda dantesca (oltre che di quello cristologica dei *Vangeli*). Dante stesso si pone, in questo episodio decisivo del *Paradiso*, allo stesso livello del servo del

---

<sup>50</sup> Is. 42, 1-7.

Signore riportato da Isaia; anch'egli, attraverso la *Commedia*, contribuisce, contemporaneamente all'azione dei sostenitori della causa imperiale come l'ospite Cangrande, a riportare con fermezza il «iudicium gentibus» sulla terra; l'esule fiorentino, salvato dalla selva oscura, è stato anch'egli – per riprendere sempre le parole del profeta veterotestamentario – chiamato per la giustizia, per proclamare la causa dell'Impero in quanto «lucem gentium», per come esso si è già rivelato nella rievocazione di Giustiniano nel cielo di Mercurio.

Si tratta di premesse generali necessarie a introduzione della seconda metà del canto, che ha per oggetto la tematica, più locale, del comune fiorentino. L'avo del cielo di Marte ribadisce subito il particolare legame di parentela che lo lega al viandante:

Poscia mi disse: «Quel da cui si dice  
tua cognazione e che cent'anni e più  
girato ha 'l monte in prima cornice,  
mio figlio fu e tuo bisavol fue:  
ben si convien che la lunga fatica  
tu li raccorci con l'opere tue (*Pd*, XV, 91-96).

Viene citato il figlio di Cacciaguida, Alighiero, bisavolo di Dante, come penitente nella cerchia del Purgatorio: quasi un monito a quel vizio di cui lo stesso Dante è colpevole, come a stabilire un ideale negativo di superbia a cui va contrapposto quello di una nobiltà sana, tanto di sangue quanto nell'operare, di cui Dante dovrà porsi come degno prosecutore con la propria opera di militanza poetica.

Quindi ha inizio la rievocazione della Firenze antica: «Firenza dentro de la cerchia antica,/ ond'ella toglie ancora e terza e nona,/ si stava in pace, sobria e pudica» (*Pd*, XV, 97-99). Il riferimento è alla prima cerchia di mura entro la quale erano delimitati i confini del comune all'epoca di Cacciaguida, mura costruite al tempo di Carlo Magno, stando a un'errata attribuzione dei cronisti dell'epoca<sup>51</sup>. Questo sovrano, fra i beati di Marte, fu soccorritore della Chiesa di fronte ai Longobardi («sotto le sue ali/ Carlo Magno, vincendo, la soccorse», *Pd*, VI, 95-96), secondo un modello di rapporti tra poteri universali diametralmente opposto a quello della contemporaneità dantesca. Prima della crisi e del declino politico, era l'imperatore ad allearsi con la Chiesa di Cristo per contrastare la minaccia longobarda

---

<sup>51</sup> L'edificazione delle mura risale in realtà al IX'-X' secolo.

e l'equilibrio dei poteri era peraltro tale da garantire, almeno nel caso del comune fiorentino, lo sviluppo di una sana vita sociale, improntati al pudore e alla sobrietà.

Nel mondo contemporaneo l'equilibrio è saltato, l'imperatore è impotente e incompetente<sup>52</sup> – al momento del viaggio dantesco, nel 1300 – e la Chiesa di Cristo, a causa della degenerazione morale, si è allontanata dal messaggio cristiano ed è in mano a un papato degenerare che la consegnerà al giogo angioino. Questo fenomeno storico di graduale decadenza va ovviamente di pari passo con la degenerazione politica e morale della società fiorentina, spudorata e dominata dalla cupidigia, alla testa del fronte politico e militare guelfo-angioino. Alla «pace» (v. 99), degno risultato di quella solida autorità imperiale che la Provvidenza divina aveva garantito nell'evoluzione storica pluri-secolare descritta da Giustiniano, è subentrato lo stato di conflitti perenni che riguardano non solo le grandi istituzioni universali, ma minano anche (a partire da eventi come l'uccisione di Buondelmonte) la stabilità interna di Firenze. La causa fondamentale di questi conflitti va fatta risalire nel venir meno di quell'autorità imperiale primo fondamento della società civile, come ribadito nel *Liber Augustalis* di Federico II<sup>53</sup>.

La triade pace, sobrietà e pudore collocata alla fine del verso 99 rivela la relazione presente tra questi valori: il venir meno del primo elemento porta inevitabilmente a quello stato morale proprio della «bestia senza pace» (*If*, I, 58), la lupa simbolo della cupidigia, corrispondente a quella fase storica di sfrenato sviluppo economico in cui usi e costumi dei fiorentini sono in contrasto netto con la sobrietà della Firenze di Cacciaguada. In via subordinata alla pace politica, la *pax romana* di Giustiniano fondata sul diritto e la giustizia, va intesa la pace in quanto «benessere», «salute del corpo e dell'animo»<sup>54</sup>, esatto opposto del lusso smisurato dei fiorentini contemporanei a Dante. Il pudore, riferito in fine di verso, è quel principio morale di ascendenza aristotelico-tomistica<sup>55</sup> che assieme allo stupore e alla verecondia rientra nel concetto generale di vergogna: queste sono «tre passioni necessarie al fondamento de la nostra vita buona»<sup>56</sup>. Il pudore è quindi la virtù necessaria all'educazione

---

<sup>52</sup> Si tratta, di fatti, dell'«Alberto tedesco» della rampogna di Sordello (*Pg*, VI, 97).

<sup>53</sup> D. Consoli, *pace*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam* cit., p. 242.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Aristotele, *Rhet.* II, 6; San Tommaso, *Summa Theol.* II, 41, 4.

<sup>56</sup> *Conv.* IV, xxv, 4.

dell'adolescente definito «ritraimento d'animo da laide cose»<sup>57</sup>. Sembra quasi che non siano tanto la sobrietà e il pudore ad essere «fondamento della pace» nella città, come afferma il commento Chiavacci Leonardi<sup>58</sup>, quanto se mai l'autorità imperiale, garante della pace politica, a impedire lo scatenarsi della brama di possesso e degli istinti più volgari.

Segue quindi la rievocazione dei costumi, direttamente posti in opposizione grazie all'insistente anafora della negazione «Non»: «Non avea catenella, non corona,/ non gonne contigiate, non cintura/ che fosse a veder più che la persona» (*Pd*, XV, 103-105). La «catenella», la «corona», la «cintura» e le «gonne contigiate» sono il simbolo estetico di un'epoca dove sovrabbonda il lusso e l'eccesso, che ovviamente va di pari passo con la cupidigia; il che provoca il venir meno della dimensione essenziale dell'uomo («che fosse a veder più che la persona»), incontaminato da triviali abbellimenti estetici.

La sobrietà si rivela anche in riferimento al matrimonio: «Non faceva, nascendo, ancor paura/ la figlia al padre, ché 'l tempo e la dote/ non fuggien quinci e quindi la misura» (*Pd*, XV, 103-105). La dote di famiglia, all'epoca di Cacciaguida, non si era ancora spinta agli eccessi della contemporaneità, quasi come riflesso dell'esponenziale e iperbolico aumento dei traffici e del conseguente attaccamento al denaro che si era realizzato nei costumi dei fiorentini. Stesso discorso vale per l'età dello sposalizio. Stando all'Ottimo commento, all'inizio del '300 si davano in matrimonio le proprie figlie praticamente «nella culla»<sup>59</sup>; alla fine dello stesso secolo, ci attesta il commento di Buti,<sup>60</sup> a dieci anni o anche meno. Vellutello<sup>61</sup> ci indica che ai tempi di Cacciaguida le donne fiorentine non si maritavano prima dei vent'anni. Riprendendo le parole di Mattalia, «l'avido e implacabile utilitarismo dominante in una società o in classi ad alto tenore di vita» si riflette in un «pervertimento del costume» che provoca «dissolventi effetti sull'istituto familiare»<sup>62</sup>.

Al naturale sentimento di gioia provato dal padre al momento della nascita della figlia, viene a sostituirsi l'angoscia legata alle preoccupazioni di natura

---

<sup>57</sup> *Conv.* IV, xxv, 7.

<sup>58</sup> A. M. Chiavacci-Leonardi, commento a *Pd*, XV, 99.

<sup>59</sup> L'Ottimo commento, commento a *Pd*, XV, 103-105.

<sup>60</sup> F. da Buti, commento a *Pd*, XV, 97-111.

<sup>61</sup> A. Vellutello, commento a *Pd*, XV, 103-105.

<sup>62</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XV, 103.

finanziaria legate al suo futuro accasamento. Le cifre erano di fatti smisurate: se fino alla metà del XIII secolo molte doti fiorentine furono inferiori a cento lire, nella seconda metà del secolo si assiste a un graduale aumento fino a mille lire, quattrocento o cinquecento fiorini ai tempi di Dante, e doti di mille fiorini sono attestate nel XIV secolo<sup>63</sup>. Davidsohn documenta che l'uso romano della dote aveva predominato definitivamente nel 1300<sup>64</sup>; in epoca altomedioevale, invece, era stato l'uso di origine longobarda della controdote del marito a influire sul diritto coniugale. Quindi, nei secoli XI e XII, nel «buon tempo antico», le due istituzioni coesistevano<sup>65</sup>. Ci sembra di poter collocare vagamente attorno alla metà del '200 lo spartiacque decisivo tra un'epoca di doti “normali” e l'aumento esorbitante dei decenni successivi, alla luce della testimonianza storica del Villani, che, come vedremo nell'analisi dei versi successivi, sembra riprendere in generale queste terzine dantesche, riportandole agli usi e costumi fiorentini della metà del '200. In merito alla dote il cronista afferma infatti: «[...] libbre C era comune dote di moglie, e libbre CC o CCC era a quegli tempi tenuta isfolgorata; e le più delle pulcelle aveano XX o più anni anzi ch'andassono a marito»<sup>66</sup>.

D'altra parte, stando a quanto documentato da Davidsohn, non è da escludersi che la rievocazione di Cacciaguida delinei almeno in questo punto un quadro molto idealizzato, poiché alcuni documenti attestano come anche nei tempi antichi le doti familiari potessero essere esorbitanti: lo storico riporta una dote del 1162, fornita dalla famiglia degli Abbati-Fifanti – ricordati tra le grandi consorterie sempre da Cacciaguida<sup>67</sup> – alla figlia Octomilia, consistente in terre, vigneti, torri, castelli e case a Firenze e nei sobborghi<sup>68</sup>. Potrebbe essersi trattato di un'eccezione, considerato che abbiamo a che fare con un casato molto potente, oppure della dimostrazione di come le doti esorbitanti fossero una realtà anche alla metà del XII secolo, ben prima dunque di quella fase storica di espansione nel contado che

---

<sup>63</sup> L. Zdekauer, *Le doti in Firenze nel Dugento*, in «Miscellanea fiorentina di erudizione e storia», I/3 (1886), pp. 96-106.

<sup>64</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze: le origini*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 1125.

<sup>65</sup> L. Zdekauer, *Il dono del mattino*, in «Miscellanea fiorentina di erudizione e storia», I/3 (1886), pp. 33 e ss. L. Zdekauer, *Le doti in Firenze nel Dugento* cit., p. 97 e ss. R. Davidsohn, *Forschungen zur alteren Geschichte von Florenz*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1964.

<sup>66</sup> *Nuova Cron.* VII, 69.

<sup>67</sup> *Pd.* XVI, 104.

<sup>68</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze: le origini* cit., p. 1125.

avrebbe rappresentato, nella visione dantesca, la radice prima della futura degenerazione morale del comune natio.

Certo ci saranno contraddizioni tra il quadro dipinto da Cacciaguida e la realtà storica della Firenze del 1100. In merito alla situazione generale del comune toscano, infatti, sempre Davidsohn<sup>69</sup> riporta in fonti più o meno contemporanee al trisavolo di Dante la definizione di Firenze come città «florida», si intende quindi in riferimento a una forza economica che, nel quadro dei valori danteschi, rappresenta la manifestazione storica della cupidigia. Già nel primissimo Basso Medioevo Lorenzo di Amalfi, vissuto nella prima metà dell'XI secolo, testimonia della «felix Florentia»<sup>70</sup> nella *Vita Sanctii Zenobii* episcopi. All'inizio del 1100, ai tempi della prima cerchia di mura, un tale monaco Donizone glorifica il comune come «florida Florentia»<sup>71</sup>. Un autore contemporaneo a Cacciaguida, che visita l'Italia tra il 1139 e il 1154, definisce Firenze «città molto popolosa»<sup>72</sup>, il che non può che spiegarsi se non con un certo dinamismo economico. Ma all'esule fiorentino, perfettamente consapevole, tramite il personaggio dell'avo, di delineare un quadro di perfezione morale non totalmente rispondente alla realtà urbana della Firenze del trisavolo, preme soprattutto stabilire un'ideale contrapposizione tra i poli opposti del comune antico e del comune moderno, funzionale al messaggio del poema.

La metà del '200, che potremmo prendere a riferimento alla luce dell'osservazione del Villani, è del resto un periodo fondamentale nell'interpretazione storica dantesca della degenerazione della contemporaneità: è in questo periodo che il potere imperiale, rappresentato dagli ultimi gloriosi esponenti della casata sveva, Federico II e Manfredi, viene soppiantato dalla nuova occupazione angioina, a partire dalla vittoria di Carlo I a Benevento (1266) in poi. Firenze diviene sempre più una capitale economica, con la successiva diffusione capillare, in giro per l'Europa, di agenti di cambio dediti all'usura e alla speculazione. Con il venir meno dell'ordine imperiale si afferma il perverso e disordinato scatenarsi di forze spinte dalla cupidigia e dall'avidità di guadagno, il che si ripercuote anche su un istituto centrale per il

---

<sup>69</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze: le origini* cit., p. 1123.

<sup>70</sup> «Ejus habet corpus Florentia florida prorsus», scrive nella biografia di Matilde di Canossa (*Vita Mathildis*). *Ibidem*.

<sup>71</sup> «Refloret magno felix Florentia sancto». *Ibidem*.

<sup>72</sup> M. Amari, *L'Italia descritta nel «Libro del Re Ruggero» compilato da Edrisi*, Torino, Loescher, 1883, p. 91 e ss.

funzionamento della società quale la famiglia. Come del resto per Aristotele<sup>73</sup>, anche per l'esule fiorentino la famiglia di per sé non è sufficiente a garantire l'ordine sociale; eppure, l'immagine di un padre angosciato dalla nascita di una figlia è emblema del venir meno dell'autorità che il *pater familias* deve assolvere in quanto garante di un istituto comunitario:

Si consideramus unam domum, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt patremfamilias vel eius locumtenentem, iuxta dicentem Philosophum: «Omnis domus regitur a senissimo»; et huius, ut ait Homerus, est regulare omnes et leges imponere aliis. Propter quod proverbialiter dicitur illa maledictio: «Parem habeas in domo».<sup>74</sup>

Il venir meno dell'autorità paterna va dunque di pari passo con il venir meno della sacra autorità imperiale.

In fine di verso troviamo una parola chiave nell'universo morale e politico dantesco: la «misura», in quanto fondamento di un ordinato vivere civile, venuta meno con l'esplosione dello sviluppo mercantile nella seconda metà del secolo precedente. Nel *Convivio* la misura è associata all'obbedienza: «La vera obbedienza conviene avere tre cose senza le quali esser non può: vuole essere [...] con misura, e non dismisurata»<sup>75</sup>; ancora, in un passo successivo: «[...] è l'obbedienza con misura e non dismisurata, quando al termine del comandamento va, e non più oltre [...]»<sup>76</sup>. La «misura» e l'autorità imperiale vanno di pari passo, con il venir meno del potere dell'Impero si è assistito a una degenerazione anche nella trattazione di questioni inerenti all'istituto familiare: la «misura» di fatto viene a mancare a chi è vissuto in preda all'istinto dominante che guida la sete di averi della società fiorentina, come dice Virgilio nel quarto cerchio infernale, di fronte ai prodighi e agli avari: «Ed elli

---

<sup>73</sup> D. Consoli, *famiglia*, in *Enciclopedia dantesca: Cim-Fo* cit., p. 789.

<sup>74</sup> *Mon.* I, v, 5. Il commento di Bruno Nardi a questi passi del *Monarchia* sottolinea come il concetto di unità familiare di «domus» risalga a Dante tramite la traduzione latina della *Politica* aristotelica (1252 b 10 sgg. ad opera di Guglielmo di Moerbeke); in Dante, colui che nel caso di Aristotele esercitava potere e autorità sovrana sulla famiglia, diventa il *pater familias* delle leggi romane ancora in vigore nel Medioevo, un ruolo di ascendenza tomistica (nel commento di San Tommaso ad Aristotele, lez. I, n. 29: «Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii»). Nella concezione Aristotelica, funzione della comunità familiare è la procreazione dei figli, un principio naturale che però suscita, nella realtà deviata della Firenze di inizio '300, la reazione angosciata del padre di famiglia. Dante Alighieri, *Opere minori: tomo II*, Milano/Napoli, Riccardo Ricciardi editore, p. 309.

<sup>75</sup> *Conv.* I, vii, 2.

<sup>76</sup> *Conv.* I, vii, 9.

a me: “Tutti quanti fuor guerci/ sì de la mente in la vita primaia,/ che con misura nullo spendio ferçi”» (*If*, VII, 40-42). In questo punto, viene esposto come lo stato di cupidigia equivalga a una degenerazione tanto sul piano economico che morale («guerci/ sì de la mente», v. 42).

Anche i giganti, collocati fra l’ottavo e il nono cerchio dell’Inferno per aver sfidato con superbia l’autorità di Dio, rappresentano una violazione dell’ordine naturale su cui si basa la «misura». Il poeta definisce Briareo «smisurato» (*If*, XXXI, 98). La potenza distruttiva di tali esseri e la loro innaturalità sono riassunte dalla terzina già citata in merito al rapporto con Marte: «Natura certo, quando lasciò l’arte/ di sì fatti animali, assai fè bene/ per tòrre tali esecutori a Marte» (*If*, XXXI, 51).

L’avarizia che domina nella società fiorentina del tempo, come la superbia bestiale dei giganti, che osano sfidare l’autorità di Dio, sono una violazione di quell’ordine divino descritto da Beatrice all’inizio del Paradiso:

Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l’universo a Dio fa somigliante.  
Qui veggion l’alte creature l’orma  
de l’eterno valore, il qual è fine  
al quale è fatta la toccata norma.  
Ne l’ordine ch’io dico sono accline  
tutte nature, per diverse sorti,  
più al principio loro e men vicine;  
onde si muovono a diversi porti  
per lo gran mar de l’essere, e ciascuna  
con istinto a lei dato che la porti (*Pd*, I, 103-114).

L’esorbitante circolazione di traffici nella Firenze dantesca è ulteriormente sottolineata, sempre con un efficace ricorso al contrasto, nella terzina successiva: «Non avea case di famiglia vòte;/ non v’era giunto ancor Sardanapalo/ a mostrar ciò che ’n camera si puote» (*Pd*, XV, 106-108). Ci si è spesso chiesti, a commento di questi versi, in che senso Dante intendesse riferirsi polemicamente alle dimore «vòte». Non crediamo valida la soluzione che interpreta le parole di Cacciaguida come riferimento ai frequenti esili che, oltre ad aver colpito Dante personalmente, caratterizzavano, in netto contrasto con l’armonioso scenario sociale della Firenze

di Cacciaguida, lo stato di perenne conflitto tra le fazioni del comune all'inizio del '300.

Il commento antico e tardo-trecentesco di Benvenuto da Imola<sup>77</sup> documenta come al tempo di Cacciaguida «stabant duae et tres familiae in una angusta domo; nunc autem e contra unus florentinus cum uxore et duo bus filii tenent palatium amplum, in quo commode starent decem familiae». Davidsohn afferma che l'arredamento di un piccolo proprietario nella Firenze del XII secolo era «non solo modesto ma scarso addirittura»<sup>78</sup>. È pur vero che i personaggio più ragguardevoli disponessero di pietre preziose, oro, argento e vasi di bronzo<sup>79</sup>, ma si trattava, in termini economici, di un capitale non messo in circolazione<sup>80</sup>, a cui i nobili sostituiranno gradualmente un impiego più fruttuoso e in linea con i principi della civiltà mercantile e borghese, che invece scatena la miccia di quel circolo vizioso che per Dante porta la cupidigia a dominare il mondo. Mattalia non è persuasivo nel voler cogliere un contrasto tra la degenerata nobiltà magnatizia e la borghesia mercantile, da una parte, e dall'altra «la distesa di catapecchie e tuguri in cui viveva ammassato il basso popolo». Ma descrive molto bene lo scenario urbano della capitale mercantile all'inizio del secolo: dimore edificate «per pura pompa e ostentazione, lussuosamente ammobiliate [...] messe su dalla grandigia nobilesca e dalla vanità della borghesia plutocratica [...]»; a ciò andranno aggiunti «i grandi gruppi di case collegate a roccaforti delle varie consorterie e la selva di case-torri: vere e proprie fortezze, documento edilizio di una vita politica agitata e discorde».<sup>81</sup>

La sproporzione e il lusso sfrenato della Firenze di inizio secolo rappresentano la perversione di quell'ideale di nobiltà sia morale che di casta rappresentato da Cacciaguida, un ideale nei confronti del quale Dante, pur nelle dure condizioni dell'esilio, si pone in continuità. Oltre agli echi delle grandi autorità classiche e filosofiche, anche attraverso queste reprimende la voce dell'avo si

---

<sup>77</sup> B. di Imola, commento a *Pd*, XV, 106-108.

<sup>78</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze* cit., p. 1132.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 1134. Dei conti Guidi è documentato, sempre da parte di Davidsohn, che nel periodo tra l'XI e il XII secolo fossero in possesso di oro, gemme, utensili d'argento.

<sup>80</sup> La documentazione riguarda il periodo che va dal 1021 al 1119. *Ivi*, p. 1135.

<sup>81</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XV, 106. Mattalia rimanda anche all'ideale di sobrietà espresso da Cicerone: «Ornanda enim est dignitas domo, non ex domo tota quaerenda, nec domo dominus, sed domino domus honestanda est [...]. Cavendum autem est, praesertim si ipse aedifices, ne extra modum sumptu et magnificentia prodeas, quo in genere multum mali etiam in exemplo est» (*De Officiis* I, XXXIX, 139-140).

colloca sullo stesso livello della moralità di un profeta biblico. Avvertiamo in queste terzine gli echi di Isaia:

Vae qui coniungitis domum ad domum  
et agrum agro copulatis  
usque ad terminum loci!  
numquid habitabitis vos soli  
in medio terrae?<sup>82</sup>

Naturalmente la decadenza dei costumi si riflette anche nell'accento a Sardanapalo<sup>83</sup> dei versi successivi («non v'era giunto ancor Sardanapalo/ a mostrar ciò che 'n camera si puote», vv. 107-108): qui la polemica è rivolta contro la lussuria, peraltro illecita, che avrebbe caratterizzato la vita dei lussuosi palazzi fiorentini. La figura del sovrano assiro, *exemplum* medioevale presente però già nel repertorio della latinità, viene qui ripreso con un particolare scopo polemico, al di là della generica e vaga allusione alla natura decadente e molle della società fiorentina del tempo. Sembra che Dante abbia potuto vedere in Sardanapalo un valore emblematico, dal punto di vista morale e sociale, tramite Giovenale, cui rinvia il commento del figlio dell'esule Pietro<sup>84</sup>. Il riferimento presente nella decima satira, alla luce dell'affinità che riscontriamo tra la polemica dell'autore latino contro i costumi romani contemporanei, e quella di Cacciaguada, pare particolarmente esplicativo. Per l'uomo romano, perennemente dedito ai lussi e alla brama di ricchezze, il giusto ideale da seguire è un altro: «orandum est ut sit mens sana in corpore sano»<sup>85</sup>; alla malattia dell'anima dei suoi tempi va contrapposto un altro ideale:

Fortem posce animum mortis terrore carentem,  
qui spatium vitae extremum inter munera ponat  
naturae, qui ferre queat quoscumque labores,  
nesciat irasci, cupiat nihil et potiores  
Herculis aerumnas credat saevosque labores  
et venere et cenis et pluma Sardanapalis.  
Monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe  
tranquillae per virtutem patet unica vitae.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Is. 5, 8; P. Alighieri, commento (1359-'64) a *Pd*, XV, 97-129.

<sup>83</sup> Assurbanipal, re dell'Assiria (VII° secolo a. C.), proverbiale nel Medioevo per la mollezza di costumi e le abitudini depravate.

<sup>84</sup> P. Alighieri, commento (1359-'64) a *Pd*, XV, 97-129.

<sup>85</sup> *Sat.* X, 356.

<sup>86</sup> *Sat.* X, 357-366.

Si tratta di un'invocazione polemica che del resto si attiene perfettamente con la morale dantesca: a un'umanità che muore di desiderio va contrapposto un ideale semplice e fondato sui valori essenziali dell'uomo – «cupiat nihil» – di cui la vita fiorentina di due secoli prima costituisce un modello ideale. A differenza dei beni materiali, il bene dell'anima non va cercato altrove se non in se stessi («ipse tibi possis dare»); come riferimento di questa deviazione viene considerato, per l'appunto, Sardanapalo, identificato con «amori e piume e cene». Hollander riporta le varie fonti che è plausibile ritenere come punti di riferimento per Dante<sup>87</sup>: a parte Giovenale, va ricordato il riferimento di Cicerone nelle *Tusculanae*<sup>88</sup>, ma soprattutto i riferimenti presenti in autorità letterarie molto più note nel tardo '200 e all'inizio del secolo successivo<sup>89</sup>, che si concentrano soprattutto sulla vita alla corte del sovrano assiro. Orosio attesta i costumi effeminati e lussuriosi del re:

Anno ante Urbem conditam LXIII novissimum apud Assyrios regnavit Sardanapallus, vir muliere corruptior: qui inter scortorum greges feminae habitu purpuram colo tractans a praefecto suo Arbato, qui tunc Medis praeerat, visus atque exsecrationi habitus, mox etiam excitis Medorum populis ad bellum provocatus et victus ardenti pyrae se iniecit. Exin regnum Assyriorum in Medos concessit.<sup>90</sup>

L'immagine di un re che fila la porpora, in abito femminile, risulta nettamente in contrasto rispetto a quanto verrà rammentato da Cacciaguیدا sulle consorti dei Nerli e dei Vecchi del suo tempo (v. 117: «le sue donne al fuso e al pennacchio»). È dunque Orosio l'altro riferimento implicito di questi versi, che potrebbero far emergere la natura per giunta effeminata di certi fiorentini del tempo di Dante.

Stando a certi commentatori antichi, non è da escludersi che il riferimento a Sardanapalo alluda, più che a costumi e modi di fare effeminati, anche e soprattutto

<sup>87</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XV, 107-108. G. Brugnoli, *Sardanapalo in camera*, in «Rivista internazionale di onomastica letteraria», I (1999), pp. 55-76.

<sup>88</sup> *Tusc. Disput.* V, xxxv, 101.

<sup>89</sup> Orosio (*Historia adversus paganos*, I, xix, 1); Aristotele (*Ethica*, I, ii, 95b, 20-24); Egidio Romano (*De regimine principum*, II, xxvii). Sardanapalo viene citato, sempre in quanto icona edonista, anche nei seguenti altri autori: Plutarco, Diodoro Siculo, Velleio, Marziale, Tertulliano, Ausonio, Sidonio Apollinare. Sempre Aristotele lo cita in altri punti: *Ethica Nichomachea*, 1059b, *Ethica Eudemia* 1216a, *Politica* 1312; R. Hollander, commento a *Pd*, XV, 107-108.

<sup>90</sup> *Hist. Adversus Paganos* I, xix, 1.

all'omosessualità diffusa nella Firenze contemporanea; l'Anonimo fiorentino<sup>91</sup> afferma che Sardanapalo fu non solo il primo sovrano a «confarsi in abito femineo», ma soprattutto nota che fu lo primo «inventore et usatore del peccato contro natura»; sulla stessa linea Francesco da Buti, secondo il quale «dà ad intendere qui l'autore che non era ancora intrato in Fiorenza l'abominevole e maladetto vizio illicito e contra natura»<sup>92</sup>. In entrambi i casi l'espressione «contra natura» andrebbe a riferirsi alle parole di Virgilio in merito alla sodomia, nella spiegazione generale sul canto infernale nel canto XI: «Puossi far forza ne la deitate,/ col cor negando e bestemmiano quella,/ e spregiando natura e sua bontate» (*If*, XI, 46-48).

La sodomia era del resto, come detto, un vizio tra i più diffusi della Firenze mercantile del tempo, tanto che a rappresentare i sodomiti puniti nell'*Inferno* troviamo rappresentanti del comune natio appartenenti alla generazione precedente: Brunetto Latini, Guido Guerra, Tegghiaio Aldobrandi, Iacopo Rusticucci. Si potrebbe ipotizzare che la scarsa prole che lascia «vuote» le case fiorentine sarebbe da ricondurre alla sodomia, vista in questo senso come fattore di disgregazione sociale. Ma i versi danteschi, se volessero fare riferimento all'omosessualità diffusa al tempo, sarebbero troppo impliciti. Le altre fonti citate sembrano piuttosto confermare, pur accennando agli usi effeminati del re assiro, alla mollezza decadente dei costumi. Aristotele afferma che Sardanapalo fu il primo a dormire con le piume e a ornare le stanze del palazzo «rebus pomposis et mirandis»<sup>93</sup>. Un volgarizzamento del *De Regimine Principum* di Egidio Romano ci attesta che «Sardanapalo s'era tutto dato ai dilette delle femmine e de la lussuria, e non usciva fuore de la sua camera per andare a parlare ad alcuno barone» (II, xxvii).<sup>94</sup> Giustino sembra invece focalizzarsi sul carattere effeminato di Sardanapalo, inadeguato al ruolo di sovrano:

Postremus apud eos regnavit Sardanapallus, vir muliere corruptior. Ad hunc videndum (quod nemini ante eum permissum fuerat) praefectus ipsius Medis praepositus, nomine Arbactus, cum admitti magna ambitione aegre obtinisset, invenit eum inter scortorum greges purpuras colo nentem et muliebri habitu, cum mollitia corporis et oculorum lascivia omnes feminas anteiret, pensa inter virgines partientem. Quibus visis indignatus tali feminae tantum virorum subiectum tractantique lanam ferrum et arma habentes

<sup>91</sup> Anonimo fiorentino, commento a *Pd*, XV, 106-108.

<sup>92</sup> F. da Buti, commento a *Pd*, XV, 97-111.

<sup>93</sup> *Ethica Nich.*, I, ii, 95b, 20-24.

<sup>94</sup> G. Mazzotta, *Sardanapalo*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z*, op. cit., p. 31.

parere, progressus ad socios quid viderit refert; negat se ei parere posse, qui se feminam malit esse quam virum.<sup>95</sup>

In definitiva, l'esempio di Sardanapalo sembrerebbe rappresentare soprattutto l'antitesi negativa di un ideale politico e morale. Di fatti, alla luce anche del discorso generale sull'evoluzione storica di Firenze, non è da escludersi anche un riferimento al venir meno della dignità politica della classe dirigente fiorentino, se si considera l'inadeguatezza all'autorità che Giustino, possibile fonte dantesca, fa emergere tramite il punto di vista di Arbace; la stessa incompetenza politica caratterizza la Firenze di inizio secolo, caduta di fatti in preda a quella che per Dante è una forma di schiavitù, in luogo della libertà ideale auspicata dall'utopia politica dantesca.

Consideriamo nell'esempio negativo di Sardanapalo anche un aspetto filosofico dal momento che si tratta di personaggio storico che già Cicerone, rifacendosi peraltro proprio ad Aristotele, aveva classificato come l'esatto opposto di quell'ideale di medietà aristotelica che si addice anche all'ideale dantesco :

«Quae enim natura tam mirabiliter temperari potest?» quo modo igitur iucunda vita potest esse, a qua absit prudentia, absit moderatio? Ex quo Sardanapalli, opulentissimi Syriae regis, error adgnoscutur, qui incidi iussit in busto:

«Haec habeo, quae edi, quaeque exsaturata libido hausit; at illa iacent multa et praeclara relictæ».

«Quid aliud» inquit Aristoteles «in bovis, non in regis sepulcro inscriberes? Haec habere se mortuum dicit, quae ne vivus quidem diutius habebat quam fruebatur».<sup>96</sup>

Il malessere politico della civiltà fiorentina è dunque in pieno parallelo con il malessere etico.

La terzina successiva stabilisce un parallelo con Roma: «Non era vinto ancora Montemalo/ dal vostro Uccellatoio, che, com'è vinto/ nel montar su, così sarà nel calo» (*Pd*, XV, 109-111). Di fronte all'espansione edilizia di Firenze, visibile dal Belvedere dell'Uccellatoio, corrispondente a un'espansione altrettanto ipertrofica sul piano economico dei traffici e dei commerci, Cacciaguida, testimone

---

<sup>95</sup> *Historiarum Philippicarum* I, iii, 1-3.

<sup>96</sup> *Tusc. Disput.* V, xxxv, 101.

del buon tempo antico, ribadisce quella legge di natura che ritroveremo anche nel canto successivo: tutto ciò che è di questo mondo è destinato a perire:

Se tu riguardi Luni e Orbisaglia  
come sono ite; e come se ne vanno  
di retro ad esse Chiusi e Sinigaglia,  
udir come le schiatte si disfanno  
non ti parrà nova cosa né forte,  
poscia che le cittadi termine hanno.  
Le vostre cose tutte hanno lor morte,  
sì come voi; ma celasi in alcuna  
che dura molto, e le vite son corte.  
E come 'l volger del ciel de la luna  
cuopre e discuopre i liti senza posa,  
cosifa di Fiorenza la Fortuna:  
per che non dee parer mirabil cosa  
ciò ch'io dirò de li alti Fiorentini  
onde è la fama nel tempo nascosa (*Pd*, XVI, 73-81).

Si elogiano le antiche casate che mantennero Firenze sana e fondata sulla giustizia politica, e si deplora il loro inevitabile estinguersi nel tempo; quasi che la nobiltà delle antiche dinastie magnatizie cui lo spirito di Marte farà riferimento nel canto successivo sia altrettanto vana e destinata a scomparire, tanto quanto è vana la nuova oligarchia economica, che ha stravolto l'ordine naturale, di cui Cacciaguida profetizza la fine. Ma nel messaggio di Cacciaguida, a nostro parere, va sottolineata anche la necessità della testimonianza storica («io dirò de li alti Fiorentini/ onde è la fama nel tempo nascosa» vv. 86-87) come recupero di un antico modello che la legge di natura, che vale tanto per i nobili sani quanto per la società contemporanea, ha fatto dimenticare. Ciò non è incompatibile con la forte coscienza civile di Dante, che nella vecchia aristocrazia, impersonata da un avo collocato nella beatitudine celeste di Marte, coglie la realizzazione storica di valori sacri, teologici e divini. Non così per la classe dirigente della Firenze contemporanea, che alla gloria autentica della nobiltà degli avi ha sostituito la vanagloria triviale del benessere materiale; nei confronti di essa e della sua falsa magnificenza, le parole di Cacciaguida, per quanto espresse in tono piano («com'è vinto nel montar sú/ così sarà nel calo», vv. 111), suonano come una minacciosa profezia. Resta da stabilire il senso del riferimento a Montemalo e Uccellatoio. I commentatori moderni

(Sapegno, Chiavacci Leonardi, Hollander)<sup>97</sup> sono unanimemente concordi nell'interpretare i due termini come riferimenti per sineddoche ai due luoghi da cui si offre la vista generale rispettivamente di Roma e di Firenze; dunque – si vuole sottolineare – poiché Firenze si è sviluppata ancora più rapidamente di Roma, e con uno splendore e una magnificenza urbana maggiori di quelli della capitale dell'Impero, allo stesso tempo sarà ancora più rapida la decadenza. Va però ricordata la chiave di lettura espressa dai commentatori più antichi e più vicini nel tempo a Dante<sup>98</sup>, che ci rivelano informazioni storicamente rilevanti in merito ai luoghi specifici citati: il Lana afferma:

Qui fa una tale comparazione. Montemalo si è nel contado di Roma, ed è lo primo luogo donde si vede la cittade, lo quale Montemalo, al tempo che i Romani trionfavano, era molto bello luogo e adorno di mura e di torri; così nel contado di Firenze è uno luogo nome l'Uccellatoio, dal qual venendo di Bologna si vede prima la città. Or li Fiorentini crescendo in superbia cominciorono a far fortezze in contado, fare noie e oltraggio alli suoi vicini, sì che rinforzoron di mura e di torri lo detto Uccellatoio in tale modo, che esso era ed è più forte di Montemalo.<sup>99</sup>

Come sottolinea l'Ottimo Commento, dopo essersi concentrato sulla Firenze urbana, ora Cacciaguida si sofferma sul contado, ove le fortezze borghesi si contraddistinguono anch'esse per le spese smisurate: al pari dei costosissimi matrimoni, le costruzioni sono motivo di grande rovina «in tempo di guerra e in tempo di pace»; nella costruzione, continua l'Ottimo:

consumano smisuratamente facultadi; poi nello abitare sì circa la propria famiglia, sì circa li amici, in tempo quieto richeggiono molte spese; venendo la guerra, per conservare quelle, domandano per guernimenti e guardie molte pecunie, ed a molti fu cagione di presura, o di morte [...].<sup>100</sup>

Possiamo dunque pensare che Dante voglia fare riferimento tanto a Firenze in generale, quanto a una zona ove si era manifestata un'evoluzione urbana, fenomeno equivalente al venir meno del rapporto di equilibrio politico tra le grandi

---

<sup>97</sup> N. Sapegno, commento a *Pd*, XV, 109-111; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XV, 109. R. Hollander, commento a *Pd*, XV, 109-111.

<sup>98</sup> Risalgono tutti al XIV secolo: Jacopo della Lana (1324-28): commento a *Pd*, XV, 109-111; l'Ottimo Commento (1333), commento a *Pd*, XV, 109-111; il Codice Cassinese (1350-75?), commento a *Pd*, XV, 109.

<sup>99</sup> J. della Lana, commento a *Pd*, XV, 109-111.

<sup>100</sup> L'Ottimo commento, commento a *Pd*, XV, 109-111.

istituzioni universali; già alla fine del XIII secolo, la sete di potere temporale della Chiesa ha eroso l'autorità imperiale, consentendo il manifestarsi di una politica di espansione urbana, manifestazione di cupidigia, nel comune fiorentino.

Fino a questo punto, Cacciaguida ha descritto genericamente lo stile di vita fiorentino del buon tempo antico, mettendo in risalto il contrasto con la società familiare a Dante. Nei prossimi capitoli, verrà messo in luce come l'antenato del poeta faccia riferimento anche a determinati personaggi politici, rappresentanti della classe dirigente della sua epoca, mettendoli in contrasto con le figure di primo piano della Firenze contemporanea all'esule fiorentino.

### 3.2. Il buon tempo antico

Successivamente vengono citati personaggi appartenenti alla nobiltà storica. Questi testimoniavano con il loro contegno un mondo sociale pacifico e armonioso, in accordo con l'ordine naturale e divino stabilito dai due grandi poteri universali:

Bellincion Berti vid'io andar cinto  
di cuoio e d'osso, e venir da lo specchio  
la donna sua senza 'l viso dipinto;  
e vidi quel d'i Nerli e quel del Vecchio  
esser contenti a la pelle scoperta  
e le sue donne al fuso e al pennacchio (*Pd*, XV, 112-117).

Il riferimento a queste figure non prescinde da un'intenzione polemica nei confronti dei costumi fiorentini contemporanei e in merito a fatti storici dello stesso periodo. Cacciaguida, dopo aver descritto la semplicità della sua Firenze tanto nelle maniere quanto nell'aspetto generale della città, prende a esempio i protagonisti storici di cui è stato testimone («vid'io»), quali emblemi di quella giustizia e moderazione rimpianse dal discendente. Come sottolinea Chiavacci Leonardi, «[...] il fare un singolo, concreto nome, invece di dare una generica indicazione, è proprio

della realistica, storica arte dantesca».<sup>101</sup> Di Bellincione Berti, esponente della gloriosa casata dei Ravignani, si vuole evidenziare la severità dell'abbigliamento – una semplice cintura di cuoio in fibbia d'osso – in contrasto con i fronzoli triviali (per l'appunto, come detto nei versi precedenti, «cintura/ che fosse a veder più che la persona», vv. 101-102) che troviamo indicati nei commenti più antichi. Il Lana (1324-'28) sottolinea l'uso contemporaneo di «scheggiali d'ariento»<sup>102</sup>, Benvenuto da Imola (1375-'85) fa riferimento alla cintura di moda al suo tempo: «de serico vel argento, auratam, gemmatam, smaltatam»<sup>103</sup>. Francesco da Buti (1385-'95) testimonia l'impiego di «cintole d'ariento e di perle»<sup>104</sup>.

Questo vale anche per la consorte di Bellincione: «venir da lo specchio/ la donna sua senza 'l viso dipinto». Francesco da Buti vede in ciò un contrasto netto con l'uso frequente, fra le donne contemporanee, della biacca e del «bambacello»<sup>105</sup>. Il commento del figlio dell'esule rinvia invece alla cultura aristotelica e tomistica, base del pensiero dantesco. Nell'esegesi di questi versi Pietro Alighieri cita in primo luogo San Tommaso: «amoenitas superflua ad delitias allicit homines, quod civitati plurimum nocet». Quindi rimanda ad Aristotele: «prudencia iudicium per delectationem corrumpitur; demum delectationes superfluae ab honestate virtutis homines deficere faciunt»<sup>106</sup>.

La ricerca di Davidsohn sembra indurci a concludere che, anche su questo punto, la ricostruzione dell'avo non sia propriamente aderente alla realtà storica dei fiorentini del XII secolo. Lo studioso tedesco testimonia di un giovinetto fiorentino di quel periodo «il quale ci dice come l'imbellezzarsi fosse vizio diffuso generalmente nel mondo femminile»<sup>107</sup>. In aggiunta a ciò, già nel secolo precedente, Pier Damiani, in una lettera ad una nobile, afferma che «nonostante la sua età egli si guardava bene dal contemplare le leggiadre e dipinte donne»<sup>108</sup>. Persino tra gli uomini si riscontrano casi di questa pratica: Boncompagno da Signa, al principio del

<sup>101</sup> A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XV, 112.

<sup>102</sup> J. della Lana, commento a *Pd*, XV, 112-114.

<sup>103</sup> B. da Imola, commento a *Pd*, XV, 112-117.

<sup>104</sup> F. da Buti, commento a *Pd*, XV, 112-126.

<sup>105</sup> *Ibidem*. Giacalone rimanda, come testimonianza storica dell'uso di rossetti e cosmetici nella Firenze mercantile e lussuosa del '300, ai versi del Sacchetti: «O alchimia maledetta che la vera Carne fai dibucciare, pelando teste e ciglia». G. Giacalone, commento a *Pd*, XV, 113-114.

<sup>106</sup> P. Alighieri, commento (1340-'42) a *Pd*, XV, 112-117.

<sup>107</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze: le origini* cit., p. 1138.

<sup>108</sup> *Ibidem*. I testi cui fa riferimento Davidsohn sono: *Ep.*, VII, 18; lo scritto indirizzato all'eremita Teuzo.

1200 – nella visione dantesca, siamo quindi già nella fase di espansione del comune, ma non ancora nel periodo di perdizione totale che caratterizza i decenni successivi dello stesso secolo – racconta che i giovinotti erano «affaccendati col pettine e con lo specchio»<sup>109</sup>, e si accomodavano «il viso alla maniera delle donne».

L'idealizzazione di Bellincion Berti ha probabilmente anche motivazioni politiche, legate non solo alla classe dirigente della Firenze di due secoli prima, ma anche al ruolo svolto dalla consorzeria cui questi era appartenuto, i Ravignani. La nobiltà di questa casata sarebbe di particolare importanza, anche alla luce di leggendarie scaturigini romane<sup>110</sup> che li collocavano su un piano superiore persino rispetto ad altre famiglie. Era storicamente accettato che il progenitore dei Ravignani fosse Bilione, compagno d'armi di Uberto Cesare al momento della fondazione di Firenze. La patria di Dante era del resto vista, alla luce di questo atto di fondazione, come nobile figlia di Roma. La componente romana di questa stirpe<sup>111</sup> si addice all'ideologia filo-imperiale del poeta fiorentino, specie se si considera l'investitura cavalleresca, fatta da Carlo Magno, al membro della casata Apardino, il che poneva la consacrazione al rango magnatizio di questa consorzeria in un tempo molto remoto. Si tratta ovviamente di racconti storicamente infondati ma comunque riportati come verità dai cronisti, e quindi da considerare come materia storica utilizzata dal poeta fiorentino per i suoi specifici fini. Anche la documentazione<sup>112</sup> testimonia comunque della ricchezza e della potenza del casato, possessore di castelli in Val di Sieve e nel Mugello<sup>113</sup>. Risulta però che proprio durante l'espansione del contado, che porta Firenze ad ampliare i confini e a intraprendere quel percorso di ingrandimento duramente condannato da Cacciaguida, i Ravignani si inurbano portando il loro prestigio nobiliare dentro le mura fiorentine. Dunque il quadro del buon tempo antico dipinto dallo spirito di Marte si caratterizza per il riferimento a figure che, in realtà, devono la loro

---

<sup>109</sup> *Ibidem*. Boncompagno da Signa, *Candelabrum*, f. 6; Boncompagno da Signa, *Rota Veneris*, f. 82.

<sup>110</sup> A. d'Addario, *Ravignani*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1971, p. 867.

<sup>111</sup> Sui Ravignani, le fonti archivistiche (sia del comune, sia i manoscritti degli eruditi che quelli appartenuti agli araldisti posteriori) non sono molto numerose. Prevalgono invece le notizie fornite dai cronisti (Malispini, Villani, Compagni, Marchionne).

<sup>112</sup> P. Mini, *Difesa della città di Firenze, et de i fiorentini. Contra le calunnie & maledicentie de maligni*, In Lione, appresso Filippo Tinghi, 1577, p. 291, 300, 302, 305; B. De' Rossi, *Lettera a Flamminio Mannelli, nella quale si ragiona...delle famiglie e degli uomini di Firenze*, Firenze, a stanza degli Accademici della Crusca, 1585, pp. 44-45.

<sup>113</sup> A. d'Addario, *op. cit.*, p. 867.

presenza nel comune toscano proprio al processo di allargamento territoriale deprecato dall'avo dantesco.

Dai dati relativi a Bellincione Berti si deduce inoltre che, in mancanza di informazioni precise, gli storici collocano questa figura nella seconda metà del XII secolo – sulla base di documenti risalenti a questo periodo<sup>114</sup> – decenni successivamente alla morte di Cangrande in Terrasanta (1138). L'esule fiorentino ricrea consapevolmente un quadro di semplicità virtuosa e di giustizia politica la cui autenticità non riguarda lo scopo reale della composizione di questi canti. Nel 1174, durante la guerra di Firenze con Siena<sup>115</sup>, i Ravignani furono costretti a cedere una collina prossima al proprio castello presso Martignano, a giurare ai consoli di Firenze a far guerra a tutti i nemici del comune toscano, e a difendere sia i fiorentini che i pisani in tutti propri possedimenti, situati in Val di Pesa, anche per garantire una certa tranquillità di traffici in quella zona della Toscana<sup>116</sup>. Due anni dopo Bellincione stesso prende parte attiva all'espansionismo fiorentino. È infatti documentata la funzione da lui assunta come negoziatore, durante la cessione, da parte della rivale Siena, della metà di tutte le case, piazze e terre di possesso senese a Poggibonsi<sup>117</sup>. Quindi, nel personaggio che Cacciaguida cita come simbolo della purezza dei costumi antichi, ritroviamo invece un attivo promotore della crescita territoriale di Firenze, fonte di quei mali propri della società contemporanea a Dante. Come affermato da Carpi: «Cacciaguida e Bellincione Berti con la loro Firenze *pura* [...] rappresentano un modello socio-economico ed etico storicamente affatto virtuale, però essenziale nel sistema ideologico e poetico di Dante come figurazione d'un antico e d'una città altri»<sup>118</sup>.

Le nozze delle figlie di Bellincione daranno origine a rami degli Adimari, dei Donati e anche a quello degli Alighieri, indi per cui possiamo pensare a Bellincione anche in relazione alla coscienza del proprio retaggio nobiliare da

---

<sup>114</sup> A. d'Addario, *Bellincione Berti de' Ravignani*, in *Enciclopedia dantesca: A- Cil*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, p. 562.

<sup>115</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze* cit., p. 799-800. I due documenti sono datati al 7 aprile 1174. P. Santini, *Documenti dell'antica costituzione del Comune di Firenze*, Firenze, G. P. Viesseux, 1895, p. 7, 9.

<sup>116</sup> A. d'Addario, *Bellincione, Berti de' Ravignani* cit., p. 562.

<sup>117</sup> P. Santini, *op. cit.*, p. 9-10.

<sup>118</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 142.

parte dello stesso poeta. Inoltre, le nozze della figlia Gualdrada<sup>119</sup> con Guido Guerra segnano il passaggio politico dei conti Guidi dalla parte di Firenze. Questo atto di unione fra le famiglie si colloca comunque nell'ambito di quell'ideale dantesco di equilibrio e purezza, attribuito alla Firenze antica: «[...] col matrimonio [...] il tempo di Cacciaguida sembra assicurare anche pieni equilibri fra *domus* di città come appunto i Ravignani e i Donati e *domus* rurali come i Guidi: un inurbamento per cui Montemurlo era dei Guidi e i Guidi stavano in Firenze»<sup>120</sup>. Carpi sottolinea anche come «le cose, nella realtà storica, non erano andate affatto così e i Guidi si erano astretti al rapporto con Firenze dopo il dramma di Monte Croce ai tempi di Cacciaguida e innumerevoli altri conflitti»<sup>121</sup>. L'importante, per il poeta fiorentino, è delineare «una coerenza perfetta di periodizzazioni [...] entro il quadro storico-ideologico di Firenze disegnato da Cacciaguida nel suo anatema contro la odierna mobilità sociale e l'espansionismo del Comune»<sup>122</sup>.

Documenti e cronache testimoniano sin dal 1218 come il palazzo dei due coniugi, ereditato da Bellincione, fosse detto «il palagio dei Conti», come di fatti erano chiamati per antonomasia i Guidi<sup>123</sup>. Ad essi si riferirà il beato di Marte, nel canto successivo, sempre a proposito del fenomeno di inurbamento: «sariesi Montemurlo ancor de' Conti» (*Pd*, XVI, 64).

In questo punto la denuncia non è rivolta verso gli inurbati, una signoria feudale che aveva sostenuto l'Impero sin dai tempi di Ottone I, quanto verso quella politica di conquista di Firenze che porta all'ingrandimento territoriale. È un riferimento storico preciso. Montemurlo viene conquistata una prima volta nel 1219, un anno dopo i primi documenti relativi al possesso, da parte dei Guidi, di dimore nel comune fiorentino. Federico II reagisce riassegnando, nel 1220, il castello ai «Conti», i quali lo rivenderanno però nel 1254, atto che segna dunque il definitivo inurbamento di questa casata. Mattalia riporta infatti che storicamente «i Comuni, usciti vittoriosi dalla lotta o dalla pressione sui feudatari, a titolo di garanzia o di

---

<sup>119</sup> Si tratta della «buona Gualdrada» (*Inferno*, canto XVI, v. 37) che aveva lasciato buona memoria nell'immaginario del tempo.

<sup>120</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 154.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> A. d'Addario, *Bellincione Berti de' Ravignani cit.*, p. 563.

efficace controllo, usavano imporre ai nobili del contado o il trasferimento definitivo in città o un soggiorno annuale in essa di una certa durata»<sup>124</sup>.

Considerati i rapporti personali dell'esule fiorentino con molti esponenti della consorte dei Guidi, e anche la presa di posizione imperiale assunta da molti membri della stessa in occasione della calata di Arrigo VII<sup>125</sup>, pensiamo che nell'acceso alla conquista di Montemurlo, baluardo di una casata storicamente fedele all'Impero<sup>126</sup>, vi sia più una severa rampogna rivolta verso l'arroganza militare di Firenze, che non verso la famiglia che, a seguito della perdita, dovette spostarsi in città. Dunque, nel caso dei Guidi, si dimostra come «la confusione delle persone e il mal della cittade non stanno solo negli inurbamenti di genti nuove come i Cerchi o di nobiltà conflittuali come i Buondelmonti» – citati nella stessa terzina – ma anche nello sconfinamento del Comune a danno delle giurisdizioni dei gentili dell'imperatore»<sup>127</sup>.

Un giudizio diverso viene espresso sui detestati Cerchi, il cui arrivo a Firenze viene ricordato nel verso successivo («sariano i Cerchi nel piover d'Acone», *Pd*, XVI, 65). I Cerchi rappresentano storicamente tutto ciò che si pone in totale contrasto ai valori aristocratici impersonati da Cacciaguida<sup>128</sup>. Il castello di Montecroce, loro possesso nella pieve d'Acone, viene conquistato da Firenze nel 1153. Siamo dunque in una fase storica non molto lontana da quel buon tempo antico, privo di guerre di conquista o di avidità, che l'antenato dantesco ha descritto. A tal proposito Carpi nota:

Dante tende a separare nettamente un prima e un dopo, schiacciando nei due modelli estremi e polarizzati della Firenze di Cacciaguida e della sua quella che in realtà era stata una complessa fenomenologia evolutiva: ciò con effetti straordinari di drammatizzazione poetica, ma con esiti di irrealtà storica.<sup>129</sup>

---

<sup>124</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVI, 62.

<sup>125</sup> Sembra che, nel marzo 1312, al seguito dell'imperatore, Dante avesse incontrato numerosi Guidi di Modigliana, Aghinolfo di Romena col fratello vescovo – tutti questi avevano subito prestato giuramento di fedeltà ad Arrigo due anni prima. Nei primi anni dell'esilio, Dante, con altri bianchi, era stato ospitato presso il castello di S. Godenzo presso il conte Tegrino, che nell'ottobre del 1311 aveva offerto accoglienza al sovrano imperiale. R. Piattoli, *Guidi*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M* cit., p. 319.

<sup>126</sup> Nella seconda epistola, indirizzata a Oberto e Guido conti di Romena per la morte del loro zio Alessandro, la stirpe dei conti Guidi viene definita «progenie maxima Tuscanorum».

<sup>127</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 149.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 140. M. Santagata, *op. cit.*, p. 105.

<sup>129</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 171.

Anche se nei vari commenti si pone il loro inurbamento a seguito della conquista di tale possedimento, si può affermare con sicurezza che la famiglia, originaria del contado, si sia stanziata a Firenze all'inizio del XIII secolo, in concomitanza con l'inizio del periodo di eventi catastrofici che scoinvolgono il comune<sup>130</sup>.

In primo luogo va ricordato Oliviero de' Cerchi, il quale si distingue, oltre che con la creazione di un fondaco ricco di panni in Francia e in Fiandra, anche con la creazione della banca, accompagnata peraltro dal frequente ricorso alla speculazione e all'usura<sup>131</sup>. Vengono poste le basi economiche di quella ricchezza che avrebbe consentito alla famiglia di influire negativamente sul corso degli eventi fiorentini nel corso del 200.

Tra i figli di Oliviero è molto attivo Cerchio: negli anni '60 del XIII secolo questi si contraddistingue per l'atteggiamento tenuto con la curia pontificia, proprio nel periodo che segna il declino definitivo della casata imperiale sveva, e l'avvento della monarchia angioina nella penisola<sup>132</sup>. In primo luogo, Cerchio riesce a ottenere nel 1264 l'assoluzione da parte del papa da quello scomunica che, lanciata da Urbano IV contro Firenze, liberava da obblighi finanziati i debitori dei banchi fiorentini<sup>133</sup>. Quindi, nel periodo 1264-'66 Cerchio assume sempre di più le redini del consorzio bancario – nel 1265 il fratello Odarrigo gli cede la direzione – assumendo il ruolo di massimo fiduciario di Clemente IV a Firenze, seppur muovendosi con cautela. La politica filo-pontificia e quindi anche filo-angioina tenuta dai Cerchi, tramite il loro massimo rappresentante in questi anni, ci fa meglio comprendere l'astio che si nasconde dietro le parole di Cacciaguida. L'atteggiamento prudente e moderato tenuto da Cerchio, che antepone i propri interessi economici alle questioni politiche, non può che suscitare disprezzo tanto nel milite cristiano del cielo di Marte quanto nel milite della poesia Dante. In un documento dell'aprile 1265, quando la discesa di Carlo I è ormai sicura, Clemente IV comunica a un suo legato di aver ricevuto, in funzione della crociata anti-sveva

---

<sup>130</sup> F. Cardini, *Cerchi*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 915.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> F. Cardini, *Cerchi, Cerchio*, in *Dizionario biografico degli italiani: Cavallucci-Cerretesi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, pp. 687-688.

<sup>133</sup> Come attestato dal documento pontificio del 28 maggio 1264. Les regitsres d'Urbain IV, a cura di J. Guiraud, II, Paris, 1901, n. 574, p. 292.

contro Manfredi, prestati da parte dei banchieri fiorentini. Si tratta di una crociata per le imposte a vantaggio della quale le banche di Firenze e Siena erano dichiarate fiduciarie<sup>134</sup>. Pochi mesi dopo, nel giugno 1265, è registrato ufficialmente il giuramento di fedeltà della compagnia dei Cerchi al papa<sup>135</sup>. Infine, dopo la battaglia di Benevento, si ipotizza che Cerchio de' Cerchi fosse tra i sessanta mercanti presentati da Firenze al pontefice in garanzia d'obbedienza. Grazie a queste manovre diplomatiche, fortemente improntate, in senso anti-imperiale, e grazie all'appoggio della curia, i Cerchi riescono a creare non solo ulteriori reti mercantili in tutto il continente, ma diventano la più potente compagnia bancaria fiorentina, con interessi alla corte pontificia, in Francia, in Provenza e in Lombardia<sup>136</sup>. Allo stesso periodo viene inoltre ricevuta da parte della famiglia l'investitura cavalleresca, che segna il passaggio a un rango magnatizio.

Le vicende della generazione successiva, protagonista della vita fiorentina all'inizio del XIV secolo, coinvolgono anche l'esule fiorentino. Cardini sottolinea: «L'irrompere di questi nuovi ricchi, "salvatici" come dice il Villani, nella scena politica della città dominata da casate di più illustri natali, non dovette piacere agli altri magnati di sangue più chiaro ma di borsa meno gonfia»<sup>137</sup>. Nella cerchia dei golosi, Ciacco, in merito alle discordie cittadine che precedono l'esilio dei Bianchi, usa parole inequivocabili riguardo alla cacciata dei neri da parte delle fazione bianca, di cui i Cerchi erano i massimi rappresentanti: «la parte selvaggia/ caccerà l'altra con molta offensione» (*If*, VI, 65-66). L'appellativo di «selvaggi» indirizzato ai Cerchi rimanda all'origine contadina di tale consorzio bancario, e soprattutto all'indole e alle costumanze rustiche che, in contrasto con il contegno dell'antica aristocrazia fiorentina, essi portano a seguito del loro inurbamento<sup>138</sup>. Villani conferma questa immagine della casata:

---

<sup>134</sup> *Les registres du pape Clément IV*, a cura di E. Jordan, Paris 1895, n. 86, pp. 22 ss.

<sup>135</sup> Nella compagnia sono annoverati Naddo de' Bonizzi, Bindo de' Macci, Tegghia de' Tedaldi, Guiduccio Cavalcanti, Manfredi di Odarrigo Cerchi.

<sup>136</sup> F. Cardini, *Cerchi* cit., p. 915.

<sup>137</sup> F. Cardini, *Cerchi* cit., p. 915. Sempre Cardini riporta le parole di Compagni (*Cron.* I, 20): «Uomini di basso stato, ma buoni mercatanti e gran ricchi, e vestivano bene, e tenevano molti famigli e cavalli, e aveano bella apparenza».

<sup>138</sup> *La Divina Commedia*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze, Le Monnier, 1979. Sul valore teologico attribuibile all'«offensione» dei Cerchi in questa fase dei torbidi fiorentini, si veda: E. Brilli, *Firenze e il poeta: Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci, 2012, p. 81.

[...] erano di grande affare, e possenti, e di grandi parentadi, ricchissimi mercatanti, che la loro compagnia era de le maggiori del mondo; uomini erano morbidi e innocenti, salvaticchi e ingrati, siccome genti venuti di piccolo tempo in grande stato e podere.<sup>139</sup>

«Salvatico» era del resto termine in uso negli statuti comunali per indicare quelle famiglie non di stirpe cittadina, ma provenienti dalla campagna<sup>140</sup>. Mattalia afferma che Dante, in contrasto col Compagni che definisce i Cerchi «di basso stato», sembrerebbe riconoscere ad essi un'origine feudale<sup>141</sup>. Anche una vecchia fonte storica attesta che «i Cerchi erano antichi nobili di contado, signori o cattani del castello di Acone posto in Val di Sieve, e sì potenti per le ricchezze loro, che fecero acquisto de' forti di Nepozzano e della Trojana, l'uno posto in Valdarno e l'altro in Val di Sieve»<sup>142</sup>. A prescindere dalla questione relativa all'origine nobile della casata, l'importanza storica, in senso negativo, di questa famiglia, sta nel ruolo primario svolto nella sostituzione di una cultura aristocratica legata a costumi magnatizi con quella delle oligarchie finanziarie che hanno gettato non solo il comune, ma il mondo intero, nel disordine.

Possiamo ipotizzare che il sentimento di ostilità che, tramite il verso sopracitato di Cacciaguida relativo al fenomeno di inurbamento, Dante manifesta nei confronti dei Cerchi, sia da addebitare anche alla condotta particolare tenuta dal più importante esponente di questa casata all'inizio del '300, ovvero Vieri de' Cerchi. Dopo la battaglia di Campaldino, in cui si è comportato con grande valore, e grazie anche alla prosperità economica acquisita, Vieri è ormai il personaggio più in vista di Firenze<sup>143</sup>. Eppure, nei periodi di torbidi che precede l'esilio dei bianchi, i Cerchi

non parvero, a quel punto, all'altezza della situazione: la debolezza, l'indecisione, la politica gretta e calcolatrice che troppo richiamava la loro origine mercantile, tutto ciò ne impedì la piena affermazione. Pur mostrandosi alla testa di quanti erano decisi a impedire che Bonifacio VIII estendesse sulla loro città e su tutta la Toscana la sua egemonia, si rifiutarono di prender partito con

---

<sup>139</sup> *Nuova Cron.* IX, 39.

<sup>140</sup> F. Cardini, *Cerchi* cit., p. 915.

<sup>141</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVI, 65.

<sup>142</sup> G. Guiducci, *Vita della beata Umiliana de' Cerchi prima terziaria dell'ordine di San Francesco nella chiesa di S. Croce di Firenze narrata compendiosamente*, Firenze, Iacopo Guiducci ala Condotta, 1694, p. 420 e ss.

<sup>143</sup> F. Cardini, *Cerchi, Vieri (Oliviero)*, in *Dizionario biografico degli italiani: Cavallucci-Cerretesi* cit., p. 697.

quanti - come il Compagni e lo stesso Dante - reclamavano una politica più forte nei confronti della curia pontificia; intriganti e privi di scrupoli nel fare i propri interessi nella vicina Pistoia aiutando i Cancellieri bianchi, non seppero viceversa essere incisivi a Firenze; il Compagni li accusa di viltà e di avarizia per non aver saputo osare al momento opportuno e per aver, non prendendo con energia nelle loro mani le sorti della città, trascinato alla rovina tutta la Parte bianca.<sup>144</sup>

Al momento dell'arrivo del paciaro Carlo di Valois, che segna il declino definitivo dei Cerchi e la vittoria dei Neri, il contegno tenuto da Vieri dovette essere tale da suscitare sdegno da parte del poeta fiorentino: da parte sua non ci fu nessuno segno di reazione, né di fronte a Carlo di Valois, né di fronte alle violenze della fazione nera. L'infamia e il disprezzo che ne consegue appare esplicita nelle seguenti terzine, pronunciate da Cacciaguida, sempre nel canto successivo:

Sovra la porta ch'al presente è carca  
di nova fellonia di tanto peso  
che tosto fia iattura de la barca,  
erano i Ravignani, ond'è disceso  
il conte Guido e qualunque del nome  
de l'alto Bellincione ha poscia preso (*Pd*, XVI, 94-99).

In questi versi, con l'accento al futuro prossimo della vittoria dei neri appoggiati da Carlo di Valois (la «iattura de la barca»), vi è un contrasto netto tra l'esemplare militanza dell'«alto Bellincione», emblema di quelle virtù antiche, e la viltà dei Cerchi («nova fellonia»), che non vengono neanche menzionati. Con il riferimento al passaggio delle dimore appartenute ai Ravignani e poi ai Guidi al possesso dei Cerchi, si vuole indicare un evento emblematico del divario etico fra la Firenze contemporanea e quella di Cacciaguida. Stando alle parole di Carpi:

[...] in quel 1300 storico non era stata affatto la gentilezza dei casati a denotare le torri come *arnesi* pertinenti alla nobiltà, bensì l'opposto; era il possesso stesso della torre a connotare come *grande, potente*, dunque assimilabile a quelli nobili, il casato, fosse autenticamente *di sangue* ovvero venuto *si di picciola gente*.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 91.

Tutto questo è frutto di un declino morale il cui esito sconvolge l'esistenza stessa di Dante. Compagni, altro esponente dei bianchi ricorda, anch'egli biasimando i Cerchi, questi fatti:

Si che, tra per la paura e per l'avarizia, i Cerchi di niente si providono; e erano i principali della discordia: e per non dar mangiare a' fanti, e per loro viltà, niuna difesa né riparo feciono nella loro cacciata. E essendone biasimati e ripresi, rispondeano che temeano le leggi. E questo non era vero; però che venendo a' signori messer Torrigiano de' Cerchi per sapere di suo stato, fu da loro in mia presenza confortato che si fornisse e apparecchiasse alla difesa, e agli altri amici il dicesse, e che fusse valente uomo. Nollo feciono, però che per viltà mancò loro il cuore: onde i loro adversari ne presono ardire, e inalzorono. Il perché dierono le chiavi della città a messer Carlo<sup>146</sup>.

Nonostante l'esilio, le ricchezze dei Cerchi si mantennero intatte. È anche in questa cornice storica che va a inserirsi la severa rampogna di Cacciaguida nei confronti della «compagnia malvagia e scempia» (*Pd*, XVII, 62) da cui Dante si separerà, un periodo contrassegnato dai tentativi fallimentari di rientro in patria. La «mutazione antropologica dei fiorentini dalla propensione alla spada al culto del fiorino», nelle parole di Carpi, valeva «anche per la Firenze degli esuli biancoghibellini, dove l'egemonia era dei fiorini di Vieri dei Cerchi, non delle armi di Lapo degli Uberti»<sup>147</sup>. Questa corrispondenza tra inettitudine politica, e capacità mercantili, non poteva che fare dei Cerchi un simbolo di ciò che per Dante rappresentava il malessere morale e politico del comune<sup>148</sup>.

Tornando al canto XV, sempre in merito alla semplicità dei costumi, Cacciaguida cita altri due personaggi, ovvero quel «d'i Nerli e quel del Vecchio».

---

<sup>146</sup> *Cronaca delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, II, 21.

<sup>147</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 200.

<sup>148</sup> Si veda anche un altro teso riferito da Scartazzini: B. Bressan, *Scritti su Dante di Giuseppe Todeschini: volume I*, Vicenza, Burato, 1872, p. 341: «Se i capi della famiglia avessero riunito a molta ambizione altrettanta accortezza e risolutezza, potea venir fatto a' Cerchi di alzarsi in Firenze a quello stato a cui si alzarono i Medici molto tempo dappoi. Per verità riesce a lode della schiatta de' Cerchi, se in cambio di nutrire ambiziosi disegni, essi abbiano professato sentimenti civili e popolareschi; ma lamentar bisogna d'altro lato, che mancassero a Vieri ed a' suoi congiunti quelle doti della mente e quelle forza dell'animo, mercè le quali avrebbero potuto, lasciando al comune la libertà, procacciare la salvezza della parte loro, ed allontanare da Firenze gravissimi danni. E sia pur vero, ch'eglino abbiano avuto a contrastare con forze maggiori delle cittadinesche; tuttavia non so stimare i Cerchi esenti da errori e da colpe, quando considero ciò che ne dicono gli storici contemporanei, e quando leggo certi passi de' canti XVI e XVII del Paradiso, che tornano a grave disonore di messer Vieri e de' suoi più prossimi consorti. Intorno a che però non vuol lasciarsi da canto il sospetto, che l'animo iracundo del poeta annerasse alquanto le tinte del quadro nel rappresentare una famiglia, in cui per qualche modo egli ravvisar poteva la cagione principalissima delle proprie sventure».

La memoria più antica del casato dei Nerli risale alla fine del X secolo. Le origini vanno ricollegate addirittura ai Carolingi<sup>149</sup>, quindi sempre in linea con quell'ideale di romanità imperiale e cristiana. Alla fine del X secolo, i Nerli sono annoverati tra coloro che ricevono l'investitura cavalleresca da Ugo marchese di Tuscia<sup>150</sup>, il «gran barone» al quale si riferirà Cacciaguida nel canto successivo:

Ciascun che de la bella insegna porta  
del gran barone il cui nome e 'l cui pregio  
la festa di Tommaso riconforta,  
da esso ebbe milizia e privilegio (*Pd*, XVI, 127-130).

L'investitura solenne conferita da Ugo di Tuscia contrassegna una militanza in linea con l'ideologia imperiale<sup>151</sup>. Il gran barone «Ugo» era a sua volta vicario dell'imperatore Ottone III, carica che, negli anni della composizione del *Paradiso*, è degnamente assunta proprio da Cangrande, anche di fronte alla scomunica papale. Nel caso del «gran barone», Dante, tramite Cacciaguida, lo colloca in un passato idealizzato di «milizia e privilegio». Pensiamo che il «gran barone» vada considerato, in una prospettiva dantesca, anche in quanto figura storica che asseconda la politica religiosa di Ottone III. Questo appoggio si realizza tramite il patrocinio di enti ecclesiastici singoli, di enti religiosi, con la fondazione di abbazie e monasteri (San Michele di Marturi) e l'appoggio ai riformatori di Cluny e al movimento dei camaldolesi allora agli inizi. Ugo attua una politica filo-imperiale facendosi annoverare tra i più abili consiglieri del sovrano della casata di Sassonia, assieme al vescovo di Como, Pietro, e al futuro pontefice Gerberto d'Aurillac. Al tempo stesso, una volta che questi viene assunto al soglio pontificio come Silvestro II<sup>152</sup>, Ugo vi intrattiene stretti rapporti, a rinforzare quell'armonia tra i due poteri universali che questo pontefice e l'imperatore cercano di restaurare. È peraltro storicamente ricordato come saggio ed equo amministratore dei feudi toscani, in cui cerca di fermare i disordini della piccola nobiltà. Anche la sua politica ecclesiastica, di appoggio alle correnti di rinnovamento, rientra in un calcolato disegno politico: coagulare attorno a nuove istituzioni religiose di origine

---

<sup>149</sup> S. S. Bernardi, *Nerli*, in *Enciclopedia dantesca: N- Sam cit*, p. 39.

<sup>150</sup> *Nuova Cron.* IV, 13.

<sup>151</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 189.

<sup>152</sup> R. Piattoli, *Ugo, marchese di Tuscia*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1976, p. 794.

pubblica quote di patrimoni fiscali, al fine di ostacolarne la dispersione e di valorizzarle ponendole sotto amministrazioni regolari e sicure<sup>153</sup>.

Non è dunque casuale l'accento di Cacciaguida a questa figura di vicario imperiale vissuto alla fine del X secolo, un passato ideale in cui le due massime autorità universali sembravano completarsi, in accordo con la dottrina gelasiana. Ottone III intendeva restaurare l'antico impero e governare da Roma, ponendosi come autorità a capo di una società romano-cristiana, ed assorbendo alla sua corte i diversi elementi nazionali nella romanità universale. Questo era stato esplicitamente espresso al placito imperiale di Farfa del 999, a cui Ugo di Tuscia aveva peraltro partecipato. Allo stesso tempo il suo progetto includeva la centralizzazione della Chiesa sotto il pontefice, ambizione in cui fu per l'appunto assecondato da Silvestro II. In tale contesto storico la figura di Ugo di Tuscia<sup>154</sup>, vicario imperiale, viene a inserirsi idealmente, come colui sotto il quale Firenze, rappresentata da quella sobria nobiltà guerriera ritratta da Cacciaguida, si poneva volontariamente, in accordo con la casa di Sassonia, sotto il governo dell'Impero, ben prima quindi che il comune pretendesse di attuare una politica indipendente dall'autorità imperiale.

La citazione dell'esponente della casata Nerli, ricordati come appartenenti all'antica nobiltà, è quindi caratterizzata anche in senso politico, ma questa citazione, come vedremo, non è priva di contraddizioni con la visione dell'antico comune fiorentino. Da una parte, è storicamente accertato che, oltre ad avere un lontano contatto storico con i Carolingi, i Nerli

[...] furono ad un tempo grandi e possenti con Giandonati e con quegli della Bella insieme nomati di sopra; e dal marchese Ugo che fece la Badia di Firenze ebbono l'arme e la cavalleria, imperciò che intorno a llui furono molto grandi.<sup>155</sup>

Ma al tempo stesso risulta anche che il loro inurbamento risale all'inizio del XII secolo<sup>156</sup>, il che li dovrebbe porre più sul piano di quell'immigrazione dalla periferia che Dante condanna duramente. Per quanto i Nerli vengano associati al

---

<sup>153</sup> P. Bonacini, *Ugo marchese di Toscana*, in *Nova: l'Enciclopedia UTET: Sto-Z*, Torino, Utet, 2002, p. 616.

<sup>154</sup> A. Falce, *Il marchese Ugo di Tuscia*, Firenze, Bemporad, 1921. G. Bombicci-Pomi, *Il Marchese Ugo di Tuscia: Conferenza*, Firenze, Vallecchi, 1928. A. Guidi, *Ugo Marchese di Tuscia*, Firenze, Scuola Tip. Artigianelli, 1930.

<sup>155</sup> *Nuova Cron.* IV, 13.

<sup>156</sup> S. S. Bernardi, *Nerli*, in *Enciclopedia dantesca: N- Sam* cit, p. 39.

mito della purezza antica, anch'essi, come i Ravignani, sono inurbati del XII secolo<sup>157</sup>. Questo smentisce la presupposta natura incontaminata di Firenze, così descritta sempre dall'avo dantesco: «Ma la cittadinanza, ch'è or mista/ di Campi, di Certaldo e di Fegghine,/ pura vediasi ne l'ultimo artista» (*Pd*, XVI, 49-51).

In ogni caso, al di là di questa ricostruzione più fittizia che reale del passato fiorentino, non vanno esclusi, come per altre casate nominate dal beato di Marte, dei contrasti voluti con il presente. Nell'evoluzione storica di Firenze, i Nerli dapprima si schierano, all'indomani della data spartiacque segnata dall'uccisione per faida inter-familiare di Bellincion Berti (1216), con i guelfi<sup>158</sup>. Quindi, dopo la disfatta di Montaperti (1260), sono costretti all'esilio<sup>159</sup>, ma ritornati a Firenze tornano a partecipare alla vita politica. Risultano in effetti tra quelle famiglie magnatizie che vennero private dei diritti politici tramite gli *Ordinamenti di Giustizia* di Giano della Bella (1293)<sup>160</sup>. In questo senso la citazione di tale stirpe, schieratasi poi con la fazione bianca, rimanda anche a un mondo antecedente a quelle che per Dante dovevano essere politiche demagogiche riflesso del disordine sociale e dell'ascesa dei nuovi ceti mercantili, di cui gli *Ordinamenti* erano una perfetta realizzazione.

Cacciaguida tornerà su questi provvedimenti anti-nobiliari nel canto successivo. L'atteggiamento dell'esule fiorentino nei confronti di Giano della Bella, che ne era stato principale artefice, ci sembra anche più severo rispetto a quanto affermato da Sapegno, il quale afferma: «Il tono di oggettivo ragguaglio, con cui Dante accenna alla sua attività politica, potrebbe celare un rimprovero, certo non mostra simpatia»<sup>161</sup>. A nostro parere il tono del poeta fiorentino è molto più severo: in merito all'insegna araldica di Ugo di Tuscia, marchio degli appartenenti all'antica nobiltà fiorentina riconoscente dell'autorità imperiale, i versi «avvegna che con popol si rauni/ oggi colui che la fascia col fregio» (*Pd*, XVI, 131-132) suonano

---

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> *Nuova Cron.* VI, 33: «Nel sesto d'Oltrarno furono Guelfi i Nerli gentiluomini, tutto fossero prima abitanti in Mercato vecchio [...]». Gli appartenenti al ramo ghibellino della famiglia, dopo il 1266, si trasferirono in Francia.

<sup>159</sup> *Nuova Cron.* VII, 79: «Queste furono le principali case guelfe ch'uscirono di Firenze: del sesto d'Oltrarno, i Rossi, e' Nerli [...]».

<sup>160</sup> S. S. Bernardi, *op. cit.*, p. 39.

<sup>161</sup> R. Manselli, *Della Bella, Giano*, in *Enciclopedia dantesca: Cim-Fo cit.*, pp. 349-350.

come una dura rampogna nei confronti di Giano, schieratosi col popolo in funzione anti-magnatizia, decisamente dimentico del proprio rango nobile e di quella radice aristocratica che costituiva un perno centrale della Firenze del buon tempo antico. La denuncia dell'ostracismo politico nei confronti dei magnati è coerente con l'ideologia nobile maturata nell'esilio: il poeta fiorentino, infatti, «guarda ai gentili dell'imperatore, ma anche per questo i conti con la nobiltà comunale fiorentina – con la propria esperienza giovanile – diventano un passaggio cruciale, obbligato»<sup>162</sup>.

Su questo personaggio centrale del tardo '200, che Dante aveva sicuramente potuto conoscere negli anni della sua esperienza politica giovanile – Giano fu protagonista della vita politica del comune tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 – il giudizio storico del poeta fiorentino non può che essere negativo, anche alla luce delle fonti biografiche. Abbiamo a che fare, nel caso del principale promotore degli *Ordinamenti di giustizia*, con un tipico esempio di discendente degenerato. Al pari di altri grandi casate nobiliari, che erano venute a unire all'onore e ai valori cavallereschi propri dell'aristocrazia pura e incontaminata del tempo antico il pragmatismo della nuova cultura mercantile, anche i Della Bella, protagonisti della vita politica fiorentina sin dalla prima età comunale<sup>163</sup>, avevano costruito la propria potenza con la mercatura e la banca. È storicamente attestata la designazione di Migliore, zio di Giano, fra quei banchieri (Falconieri, Frescobaldi, Spini) che, alla metà del secolo, intrattengono stretti rapporti con la curia romana, a dimostrazione del ruolo centrale svolto nelle attività mercantili e finanziarie. Queste tradizioni familiari erano state proseguite anche da Giano: dal 1263 le prime notizie attestano attività finanziarie intraprese in Borgogna assieme al fratello Comparino, perfettamente in linea con quello sviluppo delle reti di speculatori fiorentini che per Cacciaguida rappresentano un altro motivo di disgregazione della vita ordinata: «Oh fortunate! ciascuna era certa/ de la sua sepoltura, e ancor nulla/ era per Francia nel letto diserta» (*Pd*, XV, 118-120).

Questo attivismo mercantile si affianca anche a un certo interventismo politico a sostegno di quelle forze che per Dante hanno sancito il declino politico

---

<sup>162</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 101.

<sup>163</sup> G. Pinto, *Della Bella, Giano*, in *Dizionario biografico degli italiani: De Fornai-Della Fonte*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1988, p. 680.

dell'autorità imperiale: nel 1263, assieme ad altri 146 uomini d'affari fiorentini, la compagnia dei Della Bella giurò fedeltà a Urbano IV nell'ambito del progetto papale teso a minare le basi del governo allora ghibellino di Firenze; ne possiamo dedurre il ruolo di primo piano svolto da Giano nell'appoggio alla discesa di Carlo d'Angiò in Italia. Più in là negli anni, verso il 1280, il Della Bella diventa socio della compagnia di Chierico dei Pazzi, per conto della quale intrattiene rapporti finanziari con la Sede apostolica. Nello stesso periodo effettua operazioni mercantili e finanziarie Oltralpe, e, in misura minore, a Firenze. Lo troviamo coinvolto in operazioni finanziarie e creditizie assieme a importanti mercanti fiorentini (Pulci, Scali, Ardinghelli, ecc.), oltre che pisani, lucchesi e genovesi<sup>164</sup>.

Un momento fondamentale della carriera politica di Giano della Bella è rappresentato dal priorato del 1289, periodo in cui già emerge, da parte sua, un atteggiamento indirizzato in senso ostile ai privilegi dei ceti magnatizi. Questo priorato, dominato dalla figura del popolano grasso Neri Attiglianti, anticipa gli anni '90, in cui Giano diventerà un protagonista di primo piano<sup>165</sup>. Gli *Ordinamenti di Giustizia* deprecati da Cacciaguida nei versi riportati, così come in generale tutta la politica antimagnatizia degli anni 1293-'95, rispondono agli interessi dei larghi strati della società fiorentina – le arti medie e minori e, in posizione subordinata, il popolo minuto – che forniscono un appoggio di massa, ma i cui sostenitori più interessati sono gli esponenti della borghesia mercantile. In definitiva si tratta di forze che rappresentano l'esatto contraltare di quella nobiltà rimpianata dallo spirito di Marte. D'altra parte, però, le casate che venivano a essere colpite da tali provvedimenti, e che avevano mantenuto fino allora, suscitando la reazione del resto della popolazione, un saldo potere sul priorato, rappresentavano un gruppo sociale dominante in cui però si trovavano anche grandi famiglie che, pur non essendo di origine aristocratica, si erano assimilate del tutto al gruppo dei magnati proprio grazie alla mercatura e alle attività bancarie. Tra le casate sottoposte A

---

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 681.

<sup>165</sup> Così viene definito in D. Compagni, *Cron.* I, 11: «grande e potente cittadino», «capo e guida»; Pseudo-Brunetto Latini, *Cronica fiorentina compilata nel sec. XIII* (da P. Villari, *I primi due secoli della storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1893, pp. 571-575): «Di questo Giano della Bella si puote con veritade dire ch'elli foss diritto padre del popolo di Firenze, e llo più leale huomo che giamai fosse al popolo». Da due disposizioni risalenti al 1318, il biennio 1293-94 viene definito come «tempus quo Jannes de la Bella habebatur pro quasi domino civitatis Florentie et de factis communis faciebat communiter quod volebat»; «Gianus de la Bella erat in dominio vel quasi civitatis Florentiae cum sequacibus suis». *Ibidem*.

particolari limitazioni sono annoverate infatti sia le antiche e tradizionali schiatte nobiliari, sia famiglie d'indubbia matrice popolana (Frescobaldi, Bardi, Mozzi, Pulci, Franzesi, Scali, Spini)<sup>166</sup> le quali nel corso di un paio di generazioni erano riuscite «ad acquistare tanta dovizia di mezzi e, di conseguenza, tanta influenza pubblica da identificarsi o da sovrapporsi all'antica classe aristocratica, anzi, da apparire politicamente più pericolose per i governi popolari di qualche antica schiatta ormai decaduta»<sup>167</sup>. Crediamo che dietro i versi danteschi «avvegna che con popol si rauni/ oggi colui che la fascia col fregio» permanga comunque una contrapposizione tra aristocrazia e popolo. Sembra peraltro che la reazione magnatizia ai provvedimenti anti-nobiliari fosse condotta da un ceto che si considerava tale «non per censo né per componenti della ricchezza, quanto per tradizioni politiche e militari, per stile di vita e atteggiamenti mentali»<sup>168</sup>, ed è sicuramente questo che identifica l'ideale dantesco.

La carriera di Giano della Bella rappresenta l'esatto opposto di questo ideale: dopo l'esilio da Firenze nel 1295<sup>169</sup>, e la scomunica di Bonifacio VIII<sup>170</sup>, egli prende la via della Francia, dove riprende la sua attività di banchiere e di mercante<sup>171</sup> fino alla morte nel 1311, o nel 1314.

In aggiunta a ciò, un ulteriore rinvio di Cacciaguida a un protagonista di primo piano nella compilazione degli *Ordinamenti di Giustizia* lo troviamo nella denuncia dell'espansione territoriale del comune:

Oh quanto fora meglio esser vicine  
quelle genti ch'io dico, e al Galluzzo  
e a Trespiano aver vostro confine,  
che averle dentro e sostenere lo puzzo

---

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 683.

<sup>167</sup> P. Parenti, *Dagli Ordinamenti di Giustizia alle lotte tra bianche e neri*, in S. Raveggi *et alii* (a cura di), *Ghibellini, guelfi e popolo grasso. I detentori del potere a Firenze nella seconda metà del Duecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 265.

<sup>168</sup> G. Pinto, *op. cit.*, p. 682

<sup>169</sup> Anche se la critica di Cacciaguida va datata al momento del viaggio, nel 1300, anni dopo l'esilio, questa associazione tra Giano della Bella col in popolo è stata ricondotta da alcuni a possibili legami ancora vivi tra l'esule e seguaci della parte popolare a Firenze.

<sup>170</sup> In una bolla del 23 gennaio 1296 Bonifacio VIII, minacciando di interdetto i fiorentini qualora avessero riammesso Giano nelle mura, afferma: «Gianus dictus de la Bella concivis vester, petra scandali et turbationis immissor, maligno ut creditur spirito suggerente...». G. Levi, *Bonifacio VIII e le sue relazioni col Comune di Firenze. Contributo di studi e documenti nuovi*, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma 1882, p. 88. La citazione è tratta da E. Brilli, *Firenze e il profeta: Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci, p. 63.

<sup>171</sup> È annoverato tra i «lombardi» allirati negli anni 1298-1300 a Parigi, nella parrocchia di St.-Germain l'Auxerrois. G. Pinto, *op. cit.*, p. 685.

del villan d'Aguglion, di quel da Signa,  
che già per barattare ha l'occhio aguzzo (*Pd*, XVI ,52-57).

Il «villan d'Aguglione» è appellativo per una altra figura storica di rilievo nella Firenze contemporanea al poeta fiorentino: Baldo d'Aguglione.

Questo personaggio, appartenente alla potentissima Arte dei Giudici e notai, è registrato infatti tra i tre compilatori degli *Ordinamenti di Giustizia*<sup>172</sup>. L'anno successivo (1294) viene eletto fra i quattordici arbitri deputati alla riforma generale della legislazione fiorentina, che ha il fine di adeguare tale corpo legislativo allo spirito di tali ordinamenti. Nella prospettiva ideologica dantesca, si tratta dunque di un tipico giurista che elabora una legislazione in linea con la degenerazione dei tempi. Infatti, secondo Dante, i giuristi del tempo depauperano il Diritto romano di quella sacralità che lo aveva provvidenzialmente portato a imporsi tramite il volo dell'aquila descritta da Giustiniano nel cielo di Mercurio. Nella Firenze guelfa a cavallo tra '200 e '300, la legge è sottoposta ai dettami della cupidigia dominante. Ai primi anni dell'esilio risale del resto la denuncia della categoria del giurista, che, nella pratica professionale, pratica la giustizia in funzione di un profitto materiale. Questi è classificato tra quelle categorie professionali che non «per sapere studiano, ma per acquistare moneta o dignitate».<sup>173</sup> Nei passi del *Monarchia* relativi alla storia delle conquiste romane<sup>174</sup>, i giuristi sono definiti «presumptuosi», incapaci di cogliere il volere di Dio dietro l'esito delle guerre vinte da Roma. Come abbiamo già visto nel capitolo su Giustiniano, una causa storica di questa decadenza agli occhi dell'esule fiorentino poteva essere rintracciata nell'applicazione della dialettica aristotelica alle norme del Diritto di origine giustiniana, pratica diffusa fra i giuristi sin dagli anni '70 del XIII secolo<sup>175</sup>. Questo non faceva che provocare un proliferare di nuove interpretazioni della legge di origine romana. Alla natura divina del Diritto compilato a suo tempo dall'imperatore Giustiniano, si andava sostituendo l'interpretazione soggettiva di singoli professionisti della legge, spinti dal desiderio di profitto personale. Questi avevano sostituito alla dedizione alla giustizia

---

<sup>172</sup> R. Abbondanza, *op. cit.*, p. 508.

<sup>173</sup> *Conv.* III, xi, 10.

<sup>174</sup> *Mon.* II, ix, 20.

<sup>175</sup> L. Valterza, *op. cit.*, p. 91.

oggettivamente definita in accordo con la volontà di Dio una pratica giuridica resa funzionale agli impulsi di cupidigia dominanti in quella società. Tanto gli *Ordinamenti di Giustizia*, quanto la scuola giuridica della corte angiona che negli anni del conflitto con Arrigo VII avevano teorizzato la natura di sopraffazione, anziché provvidenziale, dell'istituzione imperiale, rappresentavano per Dante sintomi di uno stesso fenomeno di degenerazione.

In aggiunta al ruolo assunto nella legislazione anti-magnatizia, andrà ricordato anche l'attivismo politico tenuto sempre da Baldo, avverso agli ideali del poeta fiorentino. Dapprima sfila assieme a Carlo di Valois, all'arrivo di questi a Firenze<sup>176</sup>. Quindi, in anni successivi, Baldo è tra gli esponenti di spicco del gruppo dirigente politico-finanziario negli anni del dominio della fazione nera dei Della Tosa<sup>177</sup>.

Inoltre, negli anni della discesa di Arrigo VII, l'ostilità del «villan d'Aguglione» all'Impero è documentata dal bando imperiale promulgato al momento dell'assedio di Firenze (settembre 1312). Baldo viene infatti qui chiamato, tra i fiorentini condannati per ribellione all'Impero, come «Baldus de Aguillone qui dicitur iudex»<sup>178</sup>, appellativo che riflette una destituzione per fellonia dalla qualifica di giureconsulto, il cui nome, autorità e pubblica fede potevano derivare solo dall'autorità imperiale<sup>179</sup>. Pochi mesi dopo, è testimone alla nomina degli ambasciatori fiorentini che dovevano recarsi a Napoli per offrire a Roberto d'Angiò, il «re da sermone» attaccato nel cielo di Venere, la signoria quinquennale di Firenze<sup>180</sup>.

Soprattutto, gioca a sfavore di questa figura di origine contadina – la famiglia veniva dalla Val di Pesa – l'atteggiamento tenuto proprio nei confronti dell'esule fiorentino pochi anni prima. L'ammnistia proclamata nell'imminenza della calata di Arrigo VII, di cui Baldo, ormai da anni integratosi nel nuovo governo nero, era stato il più autorevole ispiratore e compilatore, si contrassegnava, anche nel giudizio dei contemporanei, per la crudele esclusione non solo dei ghibellini, ma

---

<sup>176</sup> M. Santagata, *op. cit.*, p. 137.

<sup>177</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 288.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>179</sup> R. Abbondanza, *Baldo d'Aguglione*, in *Dizionario biografico degli italiani: Bacca-Baratta*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1963, p. 509.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

anche dei guelfi bianchi<sup>181</sup>. Anche e soprattutto da ciò doveva derivare l'astio dantesco, manifesto non solo nella denuncia di Cacciaguida in merito all'integrazione di corpi estranei, ma anche nell'accenno, fatto nel *Purgatorio*, allo scandalo del 1299, di cui era stato protagonista un Niccolò Acciaiuoli: essendo stato questi citato per falsa testimonianza dalla confessione strappata con la tortura dal podestà trevisano Monfiorito da Coderta, dapprima l'Acciaiuoli si era fatto consegnare, su consiglio di Baldo suo avvocato, il registro in cui tale confessione era stata riportata, quindi, sempre il «villan d'Aguglione» aveva fatto sparire i passi compromettenti il suo cliente<sup>182</sup>. Un esempio di corruzione e di malgoverno<sup>183</sup>, tipici della decadenza morale del suo tempo, che Dante aveva ricordato tramite una similitudine relativa alla salita dalla prima cornice purgatoriale dei superbi («le scalee che si fero ad etade/ ch'era sicuro il quaderno e la doga» *Pg*, XII, 104-105). Il motivo del contrasto tra l'età dell'oro e la contemporaneità degenerata, rappresentata da un personaggio simile, è presente anche in questo punto della seconda cantica.

Sempre nei versi sulla sobrietà antica, l'altra stirpe nominata è quella dei Vecchietti. Anche in questo passo, sembra esserci in filigrana il tema ricorrente della degenerazione dei nobili: se per il cavaliere del cielo di Marte i Vecchietti sono da annoverare tra le famiglie gloriose del passato (Villani li cita tra le consorterie nobili dell'inizio dell'XI secolo)<sup>184</sup>, negli anni contemporanei alla composizione del *Paradiso*, un Marsilio Del Vecchio viene bandito da Arrigo VII come nemico dell'Impero, mentre un altro appartenente alla casata, Neri, muore a Montecatini nel 1315 combattendo contro il fronte imperiale capeggiato allora da Ugucione della Faggiola<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 510.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 509.

<sup>183</sup> *Cron.* I, 19: «[...] confessò avere ricevuta una testimonianza falsa per messer Niccola Acciaiuoli; il perché nol condannò: e funne fatto nota. Sentendolo messer Niccola, ebe paura non si palesasse più: ebbene consiglio con messer Baldo Agugliano, giudice sagacissimo e suo advocato; il quale diè modo avere gli atti dal notaio per vederli, e rāsene quella parte venia contro a messer Niccola. E dubitando il notaio degli atti avea prestati, se erano tocchi, trovò il raso fatto. Accusolli: fu preso messer Niccola, e condannato in lire IIIIm; messer Baldo si fuggì, ma fu condannato in lire IIm, e confinato per uno anno. In molta infamia caddono i reggenti [...]»; per quanto riguarda i documenti: I. Del Lungo, *Dino Compagni e la sua cronaca*, 2, Firenze, Le Monnier, 1879, pp. 80-81.

<sup>184</sup> *Nuova Cron.* IV, 12.

<sup>185</sup> A. d'Addario, *Vecchietti*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z* cit., p. 890. P. Mini, *Discorso della nobiltà di Firenze e de' Fiorentini* cit., p. 141, 146. P. Mini, *Difesa della città di Firenze e de' Fiorentini* cit., p. 298, 306.

Gli ultimi due versi («esser contenti a la pelle scoperta/ e le sue donne al fuso e al pennacchio», vv. 116-117) integrano dati storici sugli usi e costumi della Firenze trecentesca con motivi veterotestamentari. La pelle scoperta, riferita ai Nerli e ai Del Vecchio, è in diretto contrasto con quello sfarzo, proprio dei benestanti del '300, documentato dai commenti più antichi: il Lana (1324-'28) rimanda ai «fini celoni e doagi come oggi s'usa»<sup>186</sup>; se Benvenuto da Imola (1375-'80) fa riferimento alle «chlamydes de camossa»<sup>187</sup> del buon tempo antico, Francesco da Buti (1385-'95) scrive delle contemporanee «guarnacce» e dei «mantelli di scarlato foderati di vaio»<sup>188</sup>; Giovanni di Serravalle (1416-'17) parla di «scarleto et panno serico»<sup>189</sup>, Landino (1481) di «camoze et simili»<sup>190</sup>. Il mito della Firenze passata è presente anche nel contemporaneo Villani:

E nota ch'al tempo del detto popolo, e in prima, e poi a gran tempo, i cittadini di Firenze viveano sobri, e di grosse vivande, e con piccole spese, e di molti costumi e leggiadrie grossi e ruddi; e di grossi drappi vestieno loro e loro donne, e molti portavano le pelli scoperte senza panno, e colle berrette in capo, e tutti colli usatti in piede, e le donne fiorentine co' calzari senza ornamenti, e passavansi le maggiori d'una gonnella assai stretta di grosso scarlato d'Ipro, o di Camo, cinta ivi su d'uno scaggiare a l'antica, e uno mantello foderato di vaio col tassello sopra, e portavallo in capo; e le comuni donne vestite d'uno grosso verde di Cambragio per lo simile modo [...]. Di sì fatto abito e di grossi costumi erano allora i Fiorentini, ma erano di buona fe' e leali tra'lloro e al loro Comune; e colla loro grossa vita e povertà feciono maggiori e più virtudiose cose, che non sono fatte a' tempi nostri con più morbidezza e con più ricchezza.<sup>191</sup>

Il cronista toscano fa qui riferimento a un arco storico ben più posticipato rispetto a quella società virtuosa che Dante, ricorrendo a una visione mitica, colloca nella prima metà dell'XII secolo. Precisamente, Villani sta parlando, nel paragrafo da cui è tratto il brano, di fatti risalenti grossomodo al 1254 («al tempo del detto popolo, e in prima, e poi a gran tempo»). Possiamo riscontrare una corrispondenza fra questo particolare cronologico e la stessa visione storica dantesca, per cui è il 200

<sup>186</sup> J. della Lana, commento a *Pd.*, XV, 115-116.

<sup>187</sup> B. da Imola, commento a *Pd.*, XV, 112-117.

<sup>188</sup> F. da Buti, commento a *Pd.*, XV, 112-126.

<sup>189</sup> G. da Serravalle, commento a *Pd.*, XV, 115-117.

<sup>190</sup> C. Landino, commento a *Pd.*, XV, 115-117.

<sup>191</sup> *Nuova cron.* VI, 69.

il secolo che segna la decadenza, soprattutto a partire dal crollo della casata sveva e dalla vittoria storica della monarchia angioina. Le parole di Cacciaguida coincidono con molti motivi del brano di Villani: «le pelli scoperte senza panno», i «calzari senza ornamenti» delle donne fiorentine, il contrasto tra un'età più povera ma più virtuosa da una parte, e la «morbidezza» e «ricchezza» dei tempi moderni.

In merito all'immagine ideale della donna dedita a lavorare «al fuso e al pennacchio», il commento di Mattalia ci offre invece una precisa contestualizzazione storica:

Firenze, intorno al 1300, era uno dei più grandi centri industriali in fatto di lanerie, e l'espansione della produzione aveva contribuito a ridurre la necessità e la funzione dell'artigianato familiare: e l'effetto (il deprecato abbandono della vecchia e bella tradizione della donna che se ne sta in casa intenta a filare) fu, per ragioni facilmente pensabili, più prontamente accusato nelle alte classi.<sup>192</sup>

L'obiettivo dell'autore fiorentino, tramite Cacciaguida, è di concentrarsi sulla degenerazione della nobiltà, in quanto classe dirigente il cui declino è sintomo di una decadenza generale del comune. L'intensificarsi esponenziale dei traffici non solo ha portato a un venir meno di quella solida fede che si realizzava nel lavoro e nell'arte del combattimento al servizio della causa imperiale, in luogo delle quali sono subentrate l'usura<sup>193</sup> – variante negativa del lavoro – e la perversione della politica contemporanea. Con il lavoro industriale, anche le donne vengono sradicate dal loro ruolo classico e tradizionale, consono al funzionamento di un istituto come quello della famiglia, necessario all'istituzione comunitaria del comune e in generale di tutto il mondo.

Ma emergono, in questa descrizione nostalgica del passato, anche motivi veterotestamentari. In particolare riecheggiano, in relazione alla funzione della donna, le massime di Salomone, beato del cielo del Sole, figura peraltro centrale nella concezione storico-teologica dantesca<sup>194</sup>: «Quaesivit lanam et linum,/ et operata est consilia manuum suarum»<sup>195</sup>.

---

<sup>192</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XV, 117.

<sup>193</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 156.

<sup>194</sup> Si veda: G. R. Sarolli, *Salomone*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam cit.*, pp. 1083-1087.

<sup>195</sup> *Prov.* 31, 13; *Prov.* 31, 19. P. Alighieri, commento (1359-'64) a *Pd*, XV, 97-129.

Questo modello di sobrietà si riflette anche in quell'ideale di armonia familiare, venuto meno con le faide intracittadine e i commerci: «Oh fortunate! ciascuna era certa/ de la sua sepoltura, e ancor nulla/ era per Francia nel letto diserta» (*Pd*, XV, 118-120).

Non vi erano ancora, al tempo di Cacciaguida, gli esili che provocavano la dispersione di famiglie, per cui ogni madre era sicura di essere sepolta lì dove era cresciuta. Al tempo stesso, la diffusione dei traffici non aveva costretto le donne fiorentine a restare sole, abbandonate da mariti. Questi, per intraprendere le loro attività mercantili e di cambio, avevano creato, in concomitanza con il poderoso sviluppo economico fiorentino, una rete commerciale che li spingeva a viaggiare per i luoghi più lontani, specialmente in Francia. Benvenuto da Imola ricorda, oltre la Francia, altri punti di approdo del commercio fiorentino come le Fiandre, l'Inghilterra, il Brabante<sup>196</sup>. La nota di Mattalia<sup>197</sup>, invece, sottolinea gli inevitabili casi di adulterio. Questo non poteva che peggiorare quello stato di disgregazione della famiglia e il venir meno quindi di quell'armonia matrimoniale necessaria per il benessere generale della società:

Quae uno contentae matrimonio fuerat corona pudicitiae honorabantur: existimabant enim eum praecipue matronae sincera fide incorruptum esse animum, qui depositae virginitatis cubile egredi nesciret, multo rum matrimonio rum experientiam quasi legitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes.<sup>198</sup>

L'eco della predicazione di Giordano da Pisa viene invece sottolineato da Paolo Fanfani<sup>199</sup>, che rinvia alle parole del predicatore, attivo a Firenze, tra il 1303 e il 1306, in quanto molto affini con la terzina di Cacciaguida: «Per amore de' figliuoli ch'egli amerà disordinatamente, per questa catena sarà tirato a fare i mali guadagni; anderà in Francia a prestare a usura, e perderà l'anima sua»<sup>200</sup>. Naturalmente, dietro

---

<sup>196</sup> B. da Imola, commento a *Pd*, XV, 118-120.

<sup>197</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XV, 120.

<sup>198</sup> Valerio Massimo, *Dict. Fact. Memor.*, II, i, 3

<sup>199</sup> P. Fanfani, *Studj ed osservazioni di Pietro Fanfani sopra il testo delle opere di Dante*, Firenze, Tipografia Cooperativa, 1873, p. 132. In merito all'influenza di Giordano da Pisa sul poeta fiorentino, si veda: A. Vallone, *Giordano da Pisa*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M* cit., p. 174. Sulle affinità fra Dante e fra Giordano nell'interpretare i nuovi meccanismi economico-politici: U. Carpi, *op. cit.*, p. 156.

<sup>200</sup> Fra Giordano, *Predica III*, da: *Collezione di sacri oratori italiani: tomo I*, Firenze, dalla Tipografia della Speranza, 1833, p. 30.

questi versi ritroviamo anche la funzione assunta da quei consorzi bancari, in primo luogo i sopracitati Cerchi, protagonisti di un'esponenziale accumulo di ricchezze a partire dalla metà del '200.

L'opera storica di Davidsohn ancora una volta sembra però infrangere, anche in merito a questi versi, quella netta divisione fra età dell'oro dell'antica nobiltà e degenerazione moderna che sta alla base dell'esposizione di Cacciaguida. È certamente vero che quella rete di speculazioni finanziarie duramente condannate dall'esule fiorentino siano esplose, come detto, a partire alla metà del 200, ma si trattava pur sempre di un processo gradualmente intrapreso da tempo. Commerci con la Francia sono documentati sin dal XII secolo. Se si considera, come afferma lo storico tedesco, che «era uso comune in Italia di dare ai fanciulli nati mentre il padre era in viaggio per i propri negozi, il nome del paese o di uno dei luoghi dov'egli si trovava»<sup>201</sup>, si noterà che i viaggi in Francia erano pratica comune già nel buon tempo antico di Cacciaguida: ben prima della venerazione ispirata dal poverello di Assisi, un «Francischus», dal nome del paese verso cui i mercanti fiorentini erano spesso diretti, è attestato già nel 1126. Altri casi dello stesso nome li ritroviamo più o meno nello stesso periodo<sup>202</sup>: un «Franciscus filius Joannis Guittonis» nel 1136, un «Franciscus causidichus» nel 1156, un «Franciscus f. Gialli Berardi», nel 1198, e un Franciscus Strabelli, l'anno successivo, entrambi da Figline; quindi Davidsohn elenca un «Franzus Deotaiuti» nel 1141; un «Provincialis» – probabile riferito alla Provenza – nel 1188, un «Parisius» nel 1199<sup>203</sup>.

Il quadro generale descritto nei versi successivi restituisce, di fronte alle lacerazioni, familiari e politiche, un quadro di armoniosa unione tra le componenti originarie del tessuto storico fiorentino, di radice troiana, fiesolana e romana:

L'una vegghiava a studio de la culla,  
e, consolando, usava l'idioma  
che prima i padri e le madri trastulla;  
l'altra, traendo a la rocca la chioma,  
favoleggiava con la sua famiglia  
de' Troiani, di Fiesole e di Roma (*Pd*, XV, 121-126).

---

<sup>201</sup> R. Davidsohn, *Storia di Firenze: le origini* cit., p. 1180.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> Possiamo aggiungere, sempre su segnalazione di Davidsohn, un Franceschus di Mercato Vecchio nel 1201; un Francisco Chiermontesi, nel 1202, entrambi da famiglie evidentemente mercantili; un «Parisius» di Poggibonsi nel 1203.

Anche in questo punti, percepiamo l'eco dei *Proverbi* salomonici:

fortitudo et decor indumentum eius  
et ridebit in die novissimo  
os suum aperuit sapientiae  
et lex clementiae in lingua eius  
considerat semitas domus suae  
et panem otiosa non comedet  
surrexerunt filii eius, et beatissimam praedicaverunt  
vir eius et laudavit eam  
Multae filiae congregaverunt divitias;  
tu supergressa es universas  
fallax gratia et vana est pulchritudo  
mulier timens Dominum ipsa laudabitur  
date ei de fructu manuum suarum  
et laudent eam in portis opera eius.<sup>204</sup>

Alla degenerazione contemporanea si vuole contrapporre dunque un modello antico, di stampo salomonico. Al tempo stesso tale modello si pone anche in continuità con quelle virtù tramandate dalla storia romana («favoleggiava con la sua famiglia/ de' Troiani, di Fiesole, di Roma»), come a stabilirne la connotazione in senso sia imperiale che cristiano. Le leggende in merito a Troia, Fiesole e Roma consolidano questo ideale della Firenze antica. Parte della popolazione fiorentina, quella che, secondo Dante, era più tendente alla selvatichezza e all'assenza di un contegno e di virtù civili, aveva le proprie radici nel borgo fiesolano. D'altra parte, per quanto riguarda Troia, abbiamo a che fare con il luogo di origine di quella stirpe che, guidata dalla Provvidenza, porterà all'avvento dell'Impero e che costituirà anche il grosso di quell'aristocrazia che popola la Firenze di Cacciaguida, aristocrazia il cui lignaggio romano costituisce parte della stessa storia del beato di Marte, e quindi anche dell'esule fiorentino. A legare i tre luoghi, centrali nella geografia politica dantesca, sono non tanto, però, leggende su cui «favoleggiare», quanto precisi dati storici che il contemporaneo Villani pone a premessa della propria cronaca. In particolare, descrivendo la storia di Fiesole, il cronista fiorentino riconduce le origini di quello che ai tempi di Dante era ormai un borgo del comune

---

<sup>204</sup> *Prov.* 31, 25-31.

alla fondazione di Atlante, primo re di Fiesole, a cui era stata data in moglie Elena, figlia di un altro Atlante discendente di Cam:

[...] il quale Attalante con Eletra sua moglie, con molti che 'l seguirono, per agurio e consiglio d'Appollino suo astrolago e maestro, arrivò in Italia nel paese di Toscana, il quale era tutto disabitato di gente umana. E cercando per astronomia tutti i confini d'Europia, per lo più sano e meglio asituato luogo che eleggere si potesse per lui, si si pose in sul monte di Fiesole, il quale gli parve forte per sito e bene posto. E in su quello poggio cominciò e edificò la città di Fiesole, per consiglio del detto Appollino, il quale trovò per arte di astronomia che Fiesole era nel migliore luogo e più sano che fosse nella detta terza parte del mondo detta Europia [...].<sup>205</sup>

Sempre Villani narra che tra i discendenti del fondatore di Fiesole, spostatisi in Grecia, vi furono i fondatori di Troia<sup>206</sup>. Da ciò, nel nome di un'unione tra vicenda biblica e storia troiana, ha origine, per l'appunto, la vicenda storica del «sacrosanto segno» narrata da Giustiniano. Come sappiamo, il viaggio di Enea, provvidenzialmente contemporaneo alla vicenda veterotestamentaria, avviene in funzione di quella *pax romana* che è premessa storica necessaria della Passione. Ma questa vicenda universale riguarda, tra le altre cose, anche le origini storiche del comune natio di Dante. L'accostamento, nello stesso verso, di Troia, Roma e Fiesole è funzionale a un quadro di integrazione tra forze compartecipi nella creazione dell'istituzione e della società fiorentine. Si tratta, nella visione storica dantesca, di un'armonia originaria, poi venuta meno con l'avvento della crisi moderna e del disordine politico.

---

<sup>205</sup> *Nuova cron.* I, 7.

<sup>206</sup> *Nuova cron* I, 10: «Dardano, com'ebbe comandamento dal risponso del loro Idio, si parti di Fiesole con Appollino maestro e astrolago del suo padre, e con Candanzia sua nipote, e con grande séguito di sua gente, e arrivò nelle parti d'Asia nella provincia che si chiamava Frigia, per lo nome di Friga di discendenti di Giaffet che prima ne fu abitatore; la quale provincia di Frigia si è di là da la Grecia, passate l'isole d'Arcipelago, in terra ferma, che oggi si signoreggia per li Turchi e si dice Turchia. In quello paese il detto Dardano per consiglio e arte del detto Appollino cominciò ad edificare, e fece una città in sulla riva del detto mare di Grecia, a la quale per lo suo nome pose nome Dardania, e ciò fu IIIImCC anni dal cominciamento del secolo. E così fu Dardania chiamata mentre Dardano vivette, e eziandio i figliuoli»; I, 11: «Il quale Dardano ebbe uno figliuolo ch'ebbe nome Tritamo: di Tritamo nacque Troio e Toraio; ma Troio fu il più savio e valoroso, e per la sua bontà fu signore e re de la detta città e del paese d'intorno, e con Tantalò re di Grecia, figliuolo che fu di Saturno re di Creti, onde facemmo menzione, ebbe grande guerra. E poi dopo la morte del detto Troio, per la bontà e senno e valentia che in lui era regnata, si piacque al figliuolo e agli uomini della sua città che per lo suo nome sempre la detta città fosse chiamata Troia; e a la principale e maestra porta de la città, per la memoria di Dardano, rimanesse il nome che avea prima la città, cioè Dardania».

Sappiamo che, stando a una tradizione civile diffusa a partire dalla fine del XII secolo, la fondazione di Firenze veniva fatta coincidere storicamente con la distruzione di Fiesole. Questa, sede della ribellione catilinaria, viene sconfitta, secondo la cronachistica ufficiale del tempo (Malispini, Villani)<sup>207</sup>, dalle forze di Cesare, ovvero colui che, in base a una tradizione storiografia risalente a Svetonio, peraltro condivisa da Dante<sup>208</sup>, era da considerarsi il primo imperatore romano<sup>209</sup>. È vero che il poeta fiorentino, se fosse assolutamente in linea con questa tradizione, non farebbe che confermare il ruolo fondamentale di Cesare nella storia provvidenziale di Roma, per come tale ruolo era stato assunto nella narrazione giustiniana del cielo di Mercurio: «Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle/ redur lo mondo a suo modo sereno,/ Cesare per voler di Roma il tolle» (*Pd*, VI, 55-57).

Questi si sarebbe posto inoltre come prefigurazione di quella desiderata vittoria di Arrigo VII, auspicata nelle *Epistole* composte in occasione della discesa imperiale, sui fiorentini degeneri del XIV secolo.

Ma l'imperatore legislatore del cielo di Mercurio, nel descrivere l'azione di Cesare, si sofferma sull'azione di conquista delle Gallie e sulla guerra civile, in quanto presupposti storici fondamentali a quella *pax romana* necessaria alla Passione. Il riferimento alla distruzione di Fiesole – «a quel colle sotto 'l qual tu nascesti parve amaro» – essendo collocato nella terzina precedente, sembra piuttosto ricondotto temporalmente a una fase anteriore alle campagne militari del primo imperatore. Del resto, anche nella versione dantesca della sconfitta di Catilina, presente nel *Convivio* (IV, v, 19) a svolgere il ruolo di «baiulo» del sacrosanto segno imperiale era stato Cicerone, «il nuovo cittadino Tullio»<sup>210</sup>, e non Cesare. Alla luce di ciò sembra probabile che Dante avesse fatto sua una versione leggermente modificata della vittoria di Roma sui fiesolani, ripresa dal maestro Brunetto<sup>211</sup>, in cui

---

<sup>207</sup> *Istoria*, XIX; *Nuova Cron.* I, 33-37.

<sup>208</sup> *Conv.* IV, v, 12: «Cesare primo principe sommo».

<sup>209</sup> M. P. Stocchi, *Giulio Cesare, Gaio*, in *Enciclopedia dantesca: A- Cil cit.*, p. 222.

<sup>210</sup> *Conv.* IV, v, 19.

<sup>211</sup> B. Latini, *Tresor*, I, 37: «De la conjuroison Cathe[ll]ine: 1. Quant la conjuroison fu desco verte et le povoir [Kateline] fu afoibli, il s'enfoi en Toscane, en une cité qui avoit a nom Fiesle, et la fist reveler contre Rome; mes les romains i envoierent grandisme ost, et troverent Catheline au pié des montaignes ou tout son ost et sa gent cele part ou est ores le citez Pistoie. La fu Cathe[ll]ine vaincus en bataille et mort lui et les siens ; neis une grant partie des romains i fu occise, et por la pestrine de cele grant occision fu la citez apelee Pisto[ir]e. 2. Après ce asegerent les romains la cité de Fiesle, tant que il la vainquirent et mistrent en sa subjection; et lors firent il enmi le plain qui est après des hautes roches ou cele citez seouit une autre cité, qui ores est apelee Florenc». (1. Quando la congiura fu scoperta e il

Cesare non prendeva parte attiva, essendo anzi sospettato di aver fiancheggiato la congiura catilinaria:

[...] distrent les plusors qu'il fu compains de cele conjuroison; et a la verité dire il n'ama onques les senators ne les autres officiaus de Rome, ne eaus lui; car il estoit estrait de la lignee Enee, et après ce estoit il de si haut coraige [que il ne baoit] fors qu'[a] la seignorie avoi[r] dou tout, selonc ce que ses ancestres avoient [eu].<sup>212</sup>

Ciò che Brunetto aveva descritto nel *Tresor*, viene ripetuto, dallo stesso maestro fiorentino, nell'incontro infernale, riferendosi così ai fiorentini del 1300:

Ma quello ingrato popolo maligno  
che discese da Fiesole *ab* antico  
e tiene ancor del monte e del macigno  
ti si farà, per tuo ben far, nimico (*If*, XV, 61-63).

Dopo la sconfitta delle forze della sedizione catilinaria, veniva quindi fondata Florentia, «a immagine di Roma stessa». Questo, benché storicamente errato, era storia condivisa della tradizione civile del comune, per quanto è attestato da una tradizione di fonti letterarie e cronachistiche, e costituiva la «base mitico-epica dell'elevata coscienza della propria nobiltà che il comune fiorentino teneva a mostrare»<sup>213</sup>.

L'esule fiorentino poteva ricondurre la nascita del comune natio all'azione provvidenziale dell'aquila descritta nel secondo cielo dal compilatore del *Corpus*. Possiamo essere quindi certi che Dante concepisse la società fiorentina come storicamente radicata nella compresenza di una componente romana, stanziatasi nel

---

potere di Catilina fu indebolito, questi si rifugiò in Toscana, in una città chiamata Fiesole, e la indusse a ribellarsi contro Roma; ma i romani vi inviarono un esercito imponente, e trovarono Catilina ai piedi delle montagne con il suo esercito e i suoi uomini da quella parte dove si trova oggi la città di Pistoia. Là Catilina fu sconfitto in battaglia e ucciso con i suoi; anche una gran parte dei romani vi fu uccisa, e per la pestilenza provocata da quel gran massacro la città viene chiamata Pistoia. 2. Dopo di ciò i romani assediaron la città di Fiesole finché non la sconfissero e la sottomisero al loro dominio; e allora fecero in mezzo alle montagne rocciose dove si trovava quella città un'altra città che oggi è chiamata Firenze» (trad. a cura di P. Squillaciotti). B. Latini, *Tresor*, a cura di P. Beltrami (et alii), Torino, Einaudi, 2007, p. 68-69.

<sup>212</sup> B. Latini, *Tresor*, I, 36: «[...] i più sostennero che Cesare fu complice di quella congiura; e a dire il vero egli non amò mai i senatori e gli altri governanti di Roma, né loro amarono lui; perché egli discendeva dalal stirpe di Enea, e oltre a ciò era di così grande animo che ad altro non aspirava se non ad ottenere tutto il potere, come lo avevano avuto i suoi antenati».

<sup>213</sup> F. Cardini, *Fiesole*, in *Enciclopedia dantesca: Cil-Fo* cit., p. 997.

luogo al momento della vittoria di Roma – «ella fu popolata della migliore gente di Roma, e de' più sofficianti»<sup>214</sup> – e di una componente fiesolana, insediatasi anch'essa nel comune al momento della fondazione. Quest'ultima aveva sì dato origine, come abbiamo visto, alla stirpe troiana da cui sarebbe disceso Enea, ma al tempo stesso si era posta come potenzialmente negativa e sovvertitrice della stabilità politica quando aveva dato appoggio alla sedizione di Catilina. La sconfitta di questi, in quanto minaccia allo stato romano era del resto ricordata nel *Convivio* come un segno del sostegno di Dio all'aquila imperiale: «E non puose Iddio le mani quando uno nuovo cittadino di piccola condizione, cioè Tullio, contra tanto cittadino quanto era Catellina la romana libertà difese?»<sup>215</sup>.

Nel corso dei secoli, all'appoggio dato alle forze di Catilina, si era aggiunta, a marchio d'infamia delle «bestie fiesolane», la vicenda di Attila, che aveva ricostruito Fiesole e distrutto Firenze, stando al Malispini, «in dispetto de' Romani»<sup>216</sup>. È un evento ripreso dallo stesso poeta fiorentino con l'accenno al «cener che d'Attila rimase»<sup>217</sup>, e di cui, in anni più tardi, anche Villani sottolineerà il ruolo storico nella rivalità tra fiesolani e fiorentini di nobile lignaggio:

Distrutta la città di Firenze, Totile se n'andò in sul monte ov'era stata l'antica città di Fiesole, e con sue bandiere, e tende, e trabacche, e quivi s'acampò, e comandò che la detta città si redificasse, e fece bandire che chiunque volesse tornare ad abitare in quella fosse sicuro e franco, giurando a llui d'essere contra li Romani, e acciò che lla città di Firenze non si rifacesse mai. Per la quale cosa molti che anticamente erano stati discesi di Fiesole vi tornarono ad abitare, e de' Fiorentini medesimi isfuggiti, che non sapeano ove si dovessero abitare né andare. E così in poco tempo fu rifatta e redificata la città di Fiesole, e fatta forte di mura e di gente, e poi, come prima era, e fu sempre ribella di Roma.<sup>218</sup>

Infine, questa polarità tra elemento negativo ed elemento positivo compresenti nel tessuto comunitario fiorentino si era realizzato, con la vittoria dell'istinto fiesolano, anche nelle catastrofi politiche contemporanee.

---

<sup>214</sup> *Ibidem.*

<sup>215</sup> *Conv.* IV, v, 19.

<sup>216</sup> *Istoria*, XXXVII.

<sup>217</sup> *If.* XV, 149.

<sup>218</sup> *Nuova Cron.* III, 2.

Firenze, fondata dai romani come «picciola Roma»<sup>219</sup>, quindi, «perché l'era abitata da tutto il fiore di Roma», richiamata «Fiorenza magna»<sup>220</sup>, era stata rifondata una seconda volta, sempre grazie all'aiuto storico del «sacrosanto segno» imperiale. Questo veniva tramandato da una corrente storiografica. In merito a ciò abbiamo infatti due versioni: quella di una ricostruzione immediatamente successiva all'azione di Attila viene riportata dal cronista Sanzanome nei suoi *Gesta Florentinorum* e dalle versioni della leggenda fiesolana pubblicate dallo Hartwig (*Chronica de origini civitatis*) e dal Del Monte (*Cronica de quibusdam gestis*)<sup>221</sup>. Ma un'altra tradizione, più tardiva e accolta da Malispini, Villani<sup>222</sup> e più tardi anche da Boccaccio, spiega invece la ricostruzione di Firenze con l'iniziativa di Carlo Magno, posto nella stessa cerchia degli spiriti militanti di Marte, ed edificatore peraltro di quella prima cerchia di mura in cui era rinchiusa la Firenze di Cacciaguida. Di fronte all'imperatore e a papa Leone III, certi nobili di origine fiorentina

[...] pregarono divotamente [...] che dovessero loro piacere e ricordarsi e recare alla loro memoria della loro figliuola, la qual'era stata distrutta da' Gotti in dispetto a Romani; e che piacesse loro di dare sussidio e aiuto di gente d'arme contra' Fiesolani nemici dei Romani, che la città di Firenze non lasciavano redificare.<sup>223</sup>

Se Dante accettasse questa versione dell'aiuto di Carlo Magno, ciò non farebbe che rinforzare l'identificazione tra Firenze e l'Impero, nella rivalità con Fiesole. Questo non deve però portare a conclusioni nette su alcune particolare

---

<sup>219</sup> *Istoria*, XIX.

<sup>220</sup> *Istoria*, XX.

<sup>221</sup> Cardini rimanda, per il Sanzanome, a: O. Hartwig, *Quellen und Forsshungen zur Ältesten Geschichte der Stadt Florenz*, Marburgo, N. G. Elwert'sche Verlasbuch Haundlung, 1875, p. 1 e ss.; per la *Chronica de origine civitatis*, a p. 35 e ss.; a A. Del Monte, *La storiografia fiorentina dei secoli XII e XIII*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», LXII (1950), p. 265 e ss, per la *Cronica di quibusdam gestis*. In merito all'influenza dei cronisti duecenteschi su Dante, rinviamo a: R. Morghen, *Dante, il Villani e Ricordano Malispini*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» XLI (1921), pp. 171-194.

<sup>222</sup> *Nuova Cron.* III, 1.

<sup>223</sup> *Istoria*, XLIII. Il Villani ripete le stesse identiche parole del Malispini: gli ambasciatori inviati a Roma avevano pregato «che si dovessero ricordare della loro figliuola la città di Firenze, la quale fu guasta e distrutta da' Gotti e Vandali in dispetto de' Romani, a ciò ch'ella si rifacesse, e che a'lloro piacesse di dare forza di gente d'arme a riparare i Fiesolani e loro seguaci nemici de' Romani, che'lla città di Firenze non lasciavano redificare» (*Nuova Cron.* IV, 1).

casate provenienti da Fiesole. Secondo Villani, che peraltro riconduce la mescolanza tra fiesolani e romani all'interno di Firenze alla distruzione di Fiesole del 1015, e non alla fondazione di Roma, a seguito di tale distruzione si sarebbero stabilite in Firenze famiglie di origine fiesolana – i Caponsacchi, gli Arrigucci, i Razzanti e i Pazzi<sup>224</sup>. L'avo dantesco cita le origini fiesolane dei Caponsacchi nella rassegna della grandi casate fiorentine del canto successivo: «Già era 'l Caponsacco nel mercato/ disceso giù da Fiesole» (*Pd*, XVI, 122-123). Vengono inoltre ricordati da Cacciaguida, tra le famiglie di probabile origine fiesolana, anche gli Arrigucci e i Sizzii: «già eran tratti/ a le curule Sizzii e Arrigucci» (*Pd*, XVI, 107-108), in riferimento alla loro ascesa ad alte cariche descritta con un'espressione – le «curule» – di «classica nobiltà»<sup>225</sup>; infine anche gli Importuni, che sarebbero stati, stando alla cronachistica ufficiale, anch'essi di origine fiesolana: «Già eran Gualterotti e Importuni» (*Pd*, XVI, 133).

Ma queste famiglie fiesolane indicate da Cacciaguida non rappresentano, essendo considerate parte della nobiltà antica, un esempio di quei vizi degeneri che se mai andavano ricondotti agli istinti sediziosi e barbarici manifestatisi storicamente con Catilina e Attila. Esaminiano la vicenda di questi nobili fiesolani citati dall'avo.

I Caponsacchi, vicini di casa degli Alighieri<sup>226</sup> («in mercato») gloriosamente attivi nel XII secolo, storicamente ghibellini nelle lotte comunali duecentesche, vengono travolti dalla degenerazione storiche di Firenze: esiliati dopo Benevento, respinti al margine della vita pubblica dagli *Ordinamenti* anti-magnatizi del 1293, compagni d'esilio del poeta fra i guelfi bianchi nel 1302 – nella schiera di esiliati figura un Tignoso di messer Ruggero – molti vengono dichiarati ribelli per aver preso le armi contro il comune. Infine come Dante, gli esuli della casata sono esclusi anche dal provvedimento del 1311, che apre al rientro solo per alcuni fuoriusciti<sup>227</sup>.

Anche gli Arrigucci, sembrano condividere la stessa sorte dell'esule fiorentino: cacciati anch'essi dai Neri, parteciparono ai tentativi di rientro e

<sup>224</sup> *Nuova Cron.* IV, 5-6. Gli Arrigucci si inurbano nella prima metà dell'XI secolo; S. S. Bernardi, *Arrigucci*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 393. F. Cardini, *op. cit.*, p. 863.

<sup>225</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVI, 107-108.

<sup>226</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 128.

<sup>227</sup> Tacco e Filippo di Gherardo Rosso, Neri di Didone di messer Riccino, Busca di Masserino con il figlio Albizzo, Donato di Benedetto, Filippo di Bernardo e Selvolino di Bartolomeo. A. d'Addario, *Caponsacchi*, in *Enciclopedia dantesca: A- Cil* cit., p. 821.

soprattutto si schierano, nel tentativo di rientrare in patria, con Arrigo VII, alla morte del quale persero ogni speranza<sup>228</sup>.

Più che riferirsi ai singoli esponenti di origine fiesolana, Dante sembra infatti critico verso un “carattere” fiesolano, una tendenza alla riottosità come stampo negativo radicato nella città natia sin dagli albori della fondazione. Tale predisposizione al disordine si era realizzato storicamente, come visto, con alcuni conflitti storici, ultimo dei quali era stato la famosa «destructio Faesularum» del 1125<sup>229</sup>, viva nella memoria del comune e documentata dagli *Annales Fiorentini*, risalente proprio ai tempi di Cacciaguida.

Questa polarità ben definita tra la “razza fiesolana”, anti-romana e storicamente nemica dell’istituzione imperiale, da una parte, e dall’altra Firenze, fondata da Cesare a immagine di Roma, e poi restaurata, dopo la distruzione dei barbari, dai Romani stessi, era resa esplicita sempre dalle parole di ser Brunetto:

Faccian le bestie fiesolane strame  
di lor medesme, e non tocchin la pianta,  
s’alcuna surge ancora in lor letame,  
in cui riviva la sementa santa  
di que’ Roman che vi rimaser quando  
fu fatto il nido di malizia tanta (*If*, XV, 73-38).

Il motivo storico della punizione di Fiesole, per volontà divina, da parte dell’aquila imperiale inviata da Dio, a cui potevano rifarsi i fiorentini derivati dalla «sementa santa» dei romani, veniva infine ribadito nell’epistola inviata agli «scelestissimis Florentinis» in occasione della discesa di Arrigo VII: «O miserrima Fesulanorum propago, et iterum iam punita barbaries!»<sup>230</sup>.

Il rimando alle leggende fiesolane, parte fondamentale dell’identità civica del comune, e il loro accostamento a quelle troiane e romane, rivela l’aspirazione alla ricomposizione unitaria, presente al tempo di Cacciaguida, in cui entrambe le stirpi convivevano in pace e armonia, in nome di quella lontana, ma comune, identità.

Questa polarità tra opposti fra le bestie fiesolane che hanno preso il sopravvento nella Firenze contemporanea, schierandosi a fianco della monarchia

---

<sup>228</sup> S. S. Bernardi, *Arrigucci*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 393.

<sup>229</sup> F. Cardini, *op. cit.*, p. 863.

<sup>230</sup> *Epist.* VI, 24.

angioina, e dall'altra la «smenta santa» dei romani naturalmente schierata con l'Impero, coincide con l'opposizione tra il passato improntato alle virtù romane, e gli usi degeneri contemporanei, opposizione che sembra palesarsi nei versi successivi: «Saria tenuta allor tal meraviglia/ una Chianghella, un Lapo Salterello,/ qual or saria Cincinnato e Corniglia» (*Pd*, XV. 127-129).

Cincinnato e Corniglia rappresentavano proverbialmente, nell'immaginario comune, esempi morali: del primo potremo pensare che Cacciaguida voglia sottolineare il contrasto con Lapo Salterello, personaggio di primo piano nelle vicende politiche del comune fiorentino tra la fine del '200 e l'inizio del '300. Di quest'ultimo, esponente dei bianchi al tempo del conflitto civile di Firenze, non pensiamo però che Dante, tramite le parole dell'avo, miri a sottolineare solo quella presunta indecenza morale che rileviamo nei commenti più antichi. L'Ottimo Commento lo definisce infatti «di tanti vezzi in vestire e in mangiare, in cavalli e famigli, che infra nullo termine di sua condizione si contenne»<sup>231</sup>, mentre il figlio del poeta, Pietro, lo ricorda come «lascivus multum»<sup>232</sup>. Pensiamo piuttosto alle vicende politiche che lo vedono coinvolto nel culmine della lotta tra bianchi e neri, contemporanee al viaggio dantesco. Dopo essersi distinto come principale esponente della fazione ostile alle pretese di Bonifacio VIII, Lapo, timoroso di una ritorsione, si era avvicinato di nascosto agli avversari; aveva infatti approvato l'ingresso di Carlo di Valois, evento catastrofico preannunciato nella seconda cantica da Ugo Capeto:

Tempo vegg' io, non molto dopo ancoi,  
che tragge un altro Carlo fuor di Francia,  
per far conoscer meglio e sé e suoi.  
Sanz'arme n'esce e solo con la lancia  
con la qual giostrò Giuda, e quella punta  
sì, ch'a Firoenza fa scoppiar la pancia (*Pg*, XX, 70-75).

Nello stesso periodo (1301) aveva cercato soprattutto di mantenere la propria posizione politica, accogliendo Pazzino de' Pazzi, che era rientrato al seguito

---

<sup>231</sup> Ottimo commento, commento a *Pd*, XV, 127-129.

<sup>232</sup> P. Alighieri, commento (1340-'42) a *Pd*, XV, 127-129.

di Carlo di Valois – «confidandosi in lui che lo scampasse, quando fusse tornato in stato»<sup>233</sup> – e aprendo in generale ai Neri:

Messer Lapo Saltarelli, il quale molto teme il Papa per l'aspro processo che avea fatto conto a lui, e per appoggiarsi co' suoi adversari, pigliava la ringhiera, e biasimava i signori, dicendo: «Voi guastate Firenze: fate l'ufficio nuovo comune; recate i confinati in città».<sup>234</sup>

Ma soprattutto, dopo il rientro di Corso Donati si sarebbe spinto fino al tradimento della propria parte mettendosi al servizio degli inganni orditi ai danni dei Bianchi:

I procuratori di tanto male falsamente si mossono, e convertirono messer Schiatta Cancellieri e messer Lapo Salterelli; i quali vennero a' priori, e dissono: «Signori, voi vedete messer Carlo molto crucciato: e vuole che la vendetta sia grande, e che 'l Comune rimanga signore. E per tanto a noi pare che si ellegano d'amendue le parti i più potenti uomini, e mandinsi in sua custodia; e poi si faccia la esecuzione della vendetta, grandissima».<sup>235</sup>

A questo atto infame, che avrebbe portato il Compagni a deplorare il traditore – «O messer Lapo Saltarelli, minacciatore e battitore de' rettori che non ti serviano nelle questioni!»<sup>236</sup> – andava ad aggiungersi la condanna per baratteria. In seguito, durante l'esilio, Lapo si sarebbe unito alla compagnia degli esuli bianchi, fra quegli esponenti più vicini ai detestati Cerchi<sup>237</sup>. Carpi riporta la critica a questa figura alle vicende del periodo 1315-'20, che vedono coinvolto il fratello Simone. Questi fu vescovo di Parma nel 1317, attivo come *longa manus* di Giovanni XXII nell'opposizione ai vicari imperiali dell'Italia settentrionale, fra cui vi era Cangrande. In aggiunta a ciò, Lapo è anche tra i più ostili oppositori delle tesi imperiali del *Monarchia*, assunte dalla cerchia di intellettuali raccolti attorno a Ludovico il Bavaro<sup>238</sup>. Ma si può pensare che siano le peripezie politiche di Lapo a farne un'ideale antitesi di Cincinnato. Da una parte abbiamo un personaggio vile e corrotto, dall'altro un simbolo di quella dedizione al bene comune dello stato che rivelava la predestinazione divina dei romani. Non solo l'immagine di Cincinnato al

---

<sup>233</sup> *Cronica* II, 10.

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> *Cronica* II, 18.

<sup>236</sup> *Cronica* II, 22.

<sup>237</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 505.

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 181.

lavoro nel campo ne aveva tramandato l'immagine di modello morale in antitesi, stando alla parole di Livio, con coloro «qui omnia prae divitiis humana spernunt neque honori magno locum neque virtuto putant esse, nisi ubi effuse affluent opes»<sup>239</sup>. Ma soprattutto, a sottolineare il valore di questo eroe della Roma repubblicana, in netto contrasto con Lapo, vi era la rinuncia al potere assoluto di *dictator*, aneddoto tramandato da altri autori letti da Dante, come Floro<sup>240</sup> e Agostino, che lo ritiene esemplare anche per i cristiani:

Quo modo se audebit extollere de voluntaria paupertate christianus, ut in huius vitae peregrinatione expeditior ambulet viam quae perducit ad patriam, ubi verae divitiae Deus ipse est, cum [...] audiat vel legat Quintium Cincinnatum, cum quattuor iugera possideret et ea suis minibus coleret, ab aratro esse adductum, ut dictator fieret, maior utique honore quam consul, victisque histobus ingentem gloriam consecutum in eadem paupertate mansisse?<sup>241</sup>

La figura di Cincinnato, come quella del corrispondente femminile di Cornelia, assume un ruolo di archetipo simbolo delle virtù di Roma antica, ma va anche a collocarsi nella storia concepita dall'esule, in cui la purezza morale del popolo romano va di pari passo con le vittorie militari ispirate da Dio. Cincinnato è infatti annoverato tra quegli esempi storici con cui Roma, nel suo cammino provvidenziale, fu «essaltata non con umani cittadini, ma con divini, ne li quali non amore umano, ma divino, era ispirato in amare lei»<sup>242</sup>: «Chi dirà di Quinzio Cincinnato, fatto dittatore e tolto dallo aratro, e dopo lo tempo de l'officio, spontaneamente quello rifiutando, allo arare essere ritornato?»<sup>243</sup>. Questo aneddoto veniva ripreso anche nel *Monarchia*<sup>244</sup>, come manifestazione di quella «intentione populi romani»<sup>245</sup> che guidava il «sacrosanto segno» verso il fine ultimo del Diritto, ovvero il «bonum rei publice»<sup>246</sup> realizzazione della giustizia di Dio, attraverso

<sup>239</sup> *Ab urbe condita libri*, III, xxvi, 7.

<sup>240</sup> Floro, *Epitom. de Tito Livio*, I, v, 14: «Sic expeditione finita redit ad boves cursus triumphalis agricola – fidem numinum – qua velocitate!».

<sup>241</sup> *Civitas Dei*, v, 18.

<sup>242</sup> *Conv.* IV, v, 12.

<sup>243</sup> *Conv.* IV, v, 15.

<sup>244</sup> *Mon.* II, v, 9: «Nonne Cincinnatus ille sanctum nobis reliquit exemplum libere deponendi dignitatem in termino, cum, assumptus ab aratro, dictator factus est, ut Livius refert, et post victoriam, post triumphum, sceptro imperatorio restituto consulibus, sudaturus post boves ad stivam libere reversus est?».

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

quelle vittorie militari rievocate anche da Giustiniano, che così ricorda Cincinnato: «Onde Torquato e Quinzio, che dal cirro/ negletto fu nomato, i Deci e' Fabi/ ebber la fama che volentier mirro» (*Pd*, VI, 46-48).

Altrettanto intrisa di tematiche politiche è la contrapposizione tra i due tipi femminili, ovvero la matrona Cornelia e Cianghella della Tosa. Come per Lapo, crediamo che l'obiettivo polemico di Cacciaguida non vada rintracciato tanto negli aneddoti relativi al contegno di questa esponente dei Tosinghi<sup>247</sup>. Commenti come quelli dell'Ottimo – che la ricorda come «donna piena di tutto disonesto abito e portamento, e parlante senza alcuna fronte, o alcuno abito o atto pertinente a condizione di donna» – e quella del Lana – «per tutta questa etade è stada la radixe di tutte le novità delle donne in li soi abiti» – non sono solo «parafrasi dell'invettiva dantesca»<sup>248</sup>, ma riflettono una credenza diffusa nel tempo, sì che vanno ad assumere lo stesso valore storico della testimonianza diretta di Benvenuto da Imola, che ne fa emergere il carattere superbo e iracondo<sup>249</sup>. Inoltre, Carpi sostiene che, nell'attacco a un'esponente dei Tosinghi, vi sia una presa di posizione a favore dei Donati, nemici dei Della Tosa ai primi del '300. Fra questi ultimi andrebbe rintracciata l'antitesi di Cianghella in figure come quella di Nella dei Donati, rievocata da Forese al termine del *Purgatorio*, e Piccarda beatificata in *Paradiso*<sup>250</sup>. Riteniamo però che, menzionando la matrona romana, Dante volesse fare riferimento a un modello assolutamente estraneo alla Firenze contemporanea.

Anziché focalizzarci sui vizi morali di questa figura, siamo piuttosto portati a pensare che la polemica dantesca contro Cianghella sia, «di riflesso, anche politica»<sup>251</sup>: questo alla luce della rete di parentele riconducibili a questo personaggio. Va considerato in primo luogo che i Della Tosa avevano contribuito al

---

<sup>247</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 175.

<sup>248</sup> V. Cian, *Briciole dantesche*, in «Rassegna bibliografica letteraria italiana», II (1894), pp. 6-7.

<sup>249</sup> «De ista possem multa et vera referre, quae audivi ab optimo patre meo magistro Compagno, qui diu legit tam laudabiliter, quam utiliter juxta domum habitationis praedictae dominae. Ergo quia autor ponit istam pro prava muliere, dicam aliquid jocosum de ea. Haec siquidem mulier fuit arrogantissima et intolerabilis; ibat per domum cum bireto in capite more florentinarum et baculo in manu, nunc verberabat famulum, nunc coquum. Accidit ergo semel quod cum ivisset ad missam ad locum fratrum praedicatorum de Imola, non longe a domo eius, quidam frater praedicabat a casu. Et cum nulla domina assurgeret sibi, Cianchella accensa indignatione et ira coepit iniicere manus atroces nunc in istam, nunc in illam dominam, lacerando uni crines et trichas, alteri bindas et velamina». B. da Imola, commento a *Pd*, XV, 127-129.

<sup>250</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 176. Si veda anche: M. Santagata, *L'io e il mondo: un'interpretazione di Dante*, Bologna. Il Mulino, 2011, pp. 346-347.

<sup>251</sup> F. Cardini, *Cianghella*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil cit.*, p. 988.

fallimento della pace promossa dal cardinale Niccolò da Prato<sup>252</sup>. In tempi più recenti, si erano segnalati come i più decisi sostenitori del bando contro i Bianchi<sup>253</sup>.

Andranno prese in considerazione alcune figure imparentate con Cianghella. Il cognato Alidoso degli Alidosi, nell'impadronirsi di Imola, era stato complice di Maghinardo Pagani di Susanina, peraltro a sua volta marito di un'altra Della Tosa, Ermengarda<sup>254</sup>. Maghinardo è stato citato, nell'incontro infernale con Guido da Montefeltro, tra i tiranni della Romagna: «Le città di Lamone e di Santerno/ conduce il lioncel dal nido bianco,/ che muta parte da la state al verno» (*If*, XXVII, 49-51). Un ulteriore riferimento lo si ritrova fra gli invidiosi del Purgatorio, da parte di Guido del Duca, nella rassegna sulla degenerazione delle grandi casate romagnole: «Ben farranno i Pagan, da che 'l demonio/ lor sen girà» (*Pg*, XIV, 118-119).

Ma nella citazione di Cianghella vi è un rimando ad altri membri di quella casata dei Tosinghi, la cui degenerazione morale rispetto alle virtù antiche verrà ricordata nel canto successivo: «Così facieno i padri di coloro/ che, sempre che la vostra chiesa vaca,/ si fanno grassi stando a consistoro» (*Pd*, XVI, 112-114).

Fra i parenti stretti di Cianghella dovremo infatti considerare anche il cugino Rosso della Tosa, tra i principali protagonisti della storia fiorentina fra '200 e '300, e uno degli esponenti più in vista della fazione dei Neri. Questi già negli anni '60 del secolo precedente aveva appoggiato, assieme ad altre casate dello schieramento filo-angioino come i Donati e i Pazzi, l'azione di Carlo I, paciere generale in Toscana e restauratore del guelfismo a Firenze<sup>255</sup>. Anni più tardi, come detto, al momento della divisione tra neri e bianchi, Rosso si distingue, assieme al fratello e ad altri consorti Tosinghi, nella fazione nera capeggiata dal Donati, come «una delle figure di maggior rilievo e più incline alla violenza»<sup>256</sup>. È infatti tra i protagonisti dell'assalto, avvenuto nel giugno 1300, ai Priori del comune, tra i quali si trova lo stesso Dante. Come reazione al clima generale di tensione si decide di

---

<sup>252</sup> M. Santagata, *Dante: il romanzo della sua vita* cit., p. 225.

<sup>253</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 989.

<sup>255</sup> M. Tarassi, *Della Tosa, Rosso*, in *Dizionario biografico degli italiani: Della Fratta-Della Volpaia*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1989, p. 703.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 705.

esiliare i membri più facinorosi delle due fazioni in cui era ormai divisa la città<sup>257</sup>; ma, sfruttando la situazione creata dall'entrata di Carlo di Valois, Rosso partecipa alle violenze sui Bianchi, distinguendosi peraltro nell'assoldamento di una masnada di neri per l'assalto e il saccheggio dei vicini, i ghibellini Strinati<sup>258</sup>: «O messer Rosso della Tosa, empi il tuo animo grande; che per aver signoria dicesti che grande era la parte tua, e schiudesti i fratelli della parte loro»<sup>259</sup>. Negli anni dell'esilio dantesco, prima della scomparsa nel 1309, il Rosso è alla testa del popolo grasso in opposizione a Corso Donati, nell'ambito di scontri interni agli stessi Neri. Durante i disordini del febbraio 1304 si mette in luce appiccando il fuoco alle ricche botteghe e ai fondaci di Via Calimala<sup>260</sup>: «Messer Rossellino dalla Tosa, con sua brigata, venne a casa Sassetti per mettervi fuoco [...]»<sup>261</sup>. Crediamo assai probabile che, dietro l'accenno a Cianghella, vi sia dunque un rinvio polemico anche a esponenti della stessa casata come il Rosso, che così viene giudicato, in definitiva, dal compagno di esilio Compagni:

Messer Rosso della Tosa fu cavaliere di grande animo, principio della discordia de' Fiorentini, nimico del popolo, amico de tiranni. Questi fu quello, che la intera Parte guelfa di Firenze divise e i Bianchi e' Neri: questi fu, che le discordie cittadinesche accese; questi fu quello, che con sollecitudine con giure e promesse gli altri tenea sotto di sé.<sup>262</sup>

Del resto, fra gli altri Della Tosa vanno ricordati anche due figli di Rosso, Simone e Gottifredo, presenti a Montecatini nello schieramento anti-ghibellino contro Ugucione Della Faggiuola; un fratello della stessa Cianghella, Rossellino, schierato con Rosso nello scontro con i Donati, non solo è protagonista negli scontri del 1304 «correndo la città a cavallo e spargendo il terrore e la morte»<sup>263</sup>, ma è attivo anche in senso anti-imperiale. Il suo nome, assieme a un altro membro della stessa schiatta, Odaldo<sup>264</sup>, appare infatti nella lista dei 517 fiorentini condannati come

---

<sup>257</sup> *Ibidem.*

<sup>258</sup> *Ibidem.*

<sup>259</sup> *Cronica* II, 22.

<sup>260</sup> M. Tarassi, *op. cit.*, p. 706.

<sup>261</sup> *Cronica* III, 8.

<sup>262</sup> *Cronica* IV, 38.

<sup>263</sup> M. Tarassi, *Della Tosa, Rossellino*, in *Dizionario biografico degli italiani: Della Fratta-Della Volpaia* cit., p. 702.

<sup>264</sup> Anch'egli ricordato come «violento esponente» della classe magnatizia: M. Tarassi, *Della Tosa, Odaldo*, in *Dizionario biografico degli italiani: Della Fratta-Della Volpaia* cit., p. 695.

ribelli all'Impero da Arrigo VII nel febbraio 1313<sup>265</sup>, e tra i feditori dell'esercito fiorentino nella spedizione contro Ugucione, culminata, come detto, a Montecatini (1315)<sup>266</sup>.

Nella fazione guelfa opposta, quella dei Bianchi, andrà preso in considerazione un altro Della Tosa, Baschiera, appartenente a un ramo secondario della casata. Questi, rivale di Rosso, sarebbe stato travolto dalla repressione nera che avrebbe colpito anche Dante. Possiamo pensare, riguardo alla nota su Cianghella, che il riferimento coinvolga anche questo fuoriuscito bianco soprattutto per via delle responsabilità che gli andavano attribuite, a causa dell'ardore e dell'impazienza mostrate in qualità di comandante della spedizione che avrebbe portato alla disastrosa sconfitta della Lastra:

Il 19 luglio i fuorusciti, assieme con le truppe inviate da Bologna e da Arezzo, avevano iniziato le operazioni e si erano accampati infatti a Lastra, sulle colline a nord della città. Invece di attendere i rinforzi pistoiesi e portare così da tutte le direzioni un attacco congiunto contro Firenze il D., per guadagnarsi il merito della vittoria, volle assalire la città, il giorno dopo, anche se con un numero non adeguato di armati e durante le ore più calde della giornata.<sup>267</sup>

Sarà proprio Cacciaguida a profetizzare la disfatta dei bianchi nell'ultimo canto del tritico:

E quel che più ti graverà le spalle,  
sarà la compagnia malvagia e scempia  
con la qual tu cadrai in questa valle;  
che tutta ingrata, tutta matta ed empia  
si farà contr'a te; ma poco appresso,  
ella, non tu, n'avrà rossa la tempia.  
Di sua bestiali tate il suo processo  
farà la prova; sí ch'a te fia bello  
averti fatta parte per te stesso (*Pd*, XVII, 61-69).

Va inoltre ricordata la funzione politica assunta da un altro membro della stirpe in anni molto vicini alla composizione del *Paradiso*. Infatti, la morte del

---

<sup>265</sup> M Tarassi, *Della Tosa, Rossellino* cit, p. 702.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> M Tarassi, *Della Tosa, Baschiera*, in *Dizionario biografico degli italiani: Della Fratta-Della Volpaia* cit., p. 684.

sopramenzionato Rosso nel 1309 era coincisa con l'inizio dell'ascesa politica di Pino della Tosa, appartenente sempre ai Tosinghi neri, che «in poco tempo si fece grande»<sup>268</sup>. L'anno successivo, questi viene infatti incaricato di accompagnare il maresciallo di Roberto d'Angiò, Diego della Rat, comandante delle truppe fiorentine, nel giro di perlustrazione per fortificare la città in vista dell'attacco di Arrigo VII<sup>269</sup>. Quindi, in anni successivi, consoliderà sempre di più i rapporti con il sovrano francese, che aveva conosciuto nell'ottobre 1310. Nel giugno 1314 re Roberto lo nomina vicario angioino a Ferrara, dove riesce a reprimere «con esemplare durezza»<sup>270</sup> un colpo di stato dei ghibellini. In luglio farà catturare e decapitare a Feltre, con l'aiuto dei padovani, nemici di Cangrande, dei membri della famiglia Fontana e altri fuoriusciti ferraresi coinvolti in quella stessa rivolta, un episodio ricordato da Cunizza da Romano nel cielo di Venere:

Piangerà Feltro ancora la difalta  
de l'empio suo pastor, che sarà sconcia  
sì, che per simil non s'entrò in malta.  
Troppo sarebbe larga la bigoncia  
che ricevesse il sangue ferrarese,  
e stanco chi 'l pesasse a oncia a oncia,  
che donerà questo prete cortese  
per mostrarsi di parte; e cotai doni  
conformi fieno al viver del paese (*Pd*, IX, 52-60).

È vero, come segnalato, che le parole di Cunizza riguardano la viltà del tradimento del vescovo di Feltro, e che Pino non viene menzionato, ma difficilmente ciò può essere spiegato con «simpatia verso chi era stato nemico di Corso Donati»<sup>271</sup>. La posizione filo-angioina ci fa escludere che l'esule fiorentino, componendo il *Paradiso* nello stesso periodo dell'ascesa politica di Pino nello schieramento angioino, potesse avere un'opinione positiva di questa figura.

Nell'ambito della divisione creatasi dopo la sconfitta di Montecatini, sorta tra critici del re angioino e i fedeli di Roberto d'Angiò, Pino si schiera con il secondo partito<sup>272</sup>. Su questa linea sarà, tra il 1319 e il 1321, vicario regio a Pistoia, minacciata da Castruccio Castracani, e fondata, stando a una tradizione accolta dalla

---

<sup>268</sup> *Cronica* IV, 38.

<sup>269</sup> F. Allegrezza, *Della Tosa, Pino*, in *Dizionario biografico degli italiani: Della Fratta-Della Volpaia*, cit., p. 698.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> G. Baruffini, *Tosinghi (Della Tosa), Pino*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z* cit., p. 670.

<sup>272</sup> F. Allegrezza, *op. cit.*, p. 699.

storiografia coeva, proprio dai superstiti della sedizione catilinaria di cui sopra, tradizione peraltro accolta nelle parole di Vanni Fucci: «Ahi Pistoia, Pistoia, ché non stanzi/ d'incenerarti sì che più non duri,/ poi che 'n mal fare il seme tuo avanzi?» (*If*, XXIV, 10-12).

In definitiva, il personaggio di Cianghella va considerato, nella deprecazione di Cacciaguida, non solo per l'immoralità dei costumi, ma anche in relazione alle vicende di un'intera famiglia che testimoniava, con il suo tralignare rispetto alle virtù antiche, la decadenza delle grandi casate fiorentine. In quel contrasto tra passato e presente che veniva a delinearsi nettamente, Cianghella contrasta nettamente non solo con l'esemplare della matrona romana, ma anche con l'antenata Tosa di Migliorello, moglie di un Guido di messer Davizzo Visdomini – da ciò derivavano le origini comune alle due casate – citata in due carte dell'Archivio Capitolare fiorentino del 1126 e del 1132. Questa era «celebrata per le sue virtù, ritenute esemplari nella Firenze del suo tempo»<sup>273</sup>, che era per l'appunto il tempo di Cacciaguida.

Gli accenni polemici, in contrasto con gli archetipi esemplari del modello romano, rivolti a Lapo e a Cianghella, hanno dunque implicazioni politiche. Questo riguarda un passato più recente in cui avevano avuto un certo ruolo, oltre a Lapo, anche alcuni esponenti particolari dei Della Tosa; ma soprattutto, considerando la vicenda di Pino, il riferimento è anche a vicende degli anni della sovranità angioina di Roberto, immediatamente successivi allo sfortunato esito della discesa di Arrigo VII.

### 3.3. La nobiltà antica

La contrapposizione fra l'ordine cristiano e imperiale della società coeva a Cacciaguida e la decadente contemporaneità ritorna anche nell'elenco delle grandi casate, che completa il ritratto storico della Firenze antica. In questo catalogo, che riprende sia l'archetipo classico virgiliano, sia i sirventesi medievali, si trovano

---

<sup>273</sup> A. d'Addario, *Tosinchi (Della Tosa)*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z* cit., p. 668.

riferimenti politici all'evoluzione storico-politica del comune fiorentino nel corso del periodo basso-medioevale.

Abbiamo già fatto riferimento ad alcune famiglie di questo elenco. I Visdomini-Tosinghi, oltre ad essere portati a farsi «grassi stando a consistoro» (*Pd*, XVI, 114) sono divenuti, nel corso del tempo, tra i principali rappresentanti della forze avverse all'Impero. Partendo dalla figura di Bellincione, ci siamo inoltre soffermati sui Ravignani, la cui abitazione era simbolicamente divenuta possesso dei Cerchi, stirpe portatrice di valori completamente opposti a quelli della Firenze antica. Infine, trattando di Giano della Bella, anch'egli citato nell'elenco, abbiamo preso in considerazione un singolo personaggio politico testimone della decadenza dell'aristocrazia. Costui, discendente di quella nobiltà filo-imperiale che aveva ricevuto la dignità equestre da Ugo di Toscana quasi tre secoli addietro, si rendeva protagonista in negativo della compilazione degli *Ordinamenti* demagogici e anti-magnatizi del 1293.

Il motivo centrale del contrasto tra passato e presente risulta presente già nella prima delle terzine citate: «Io vidi li Ughi e vidi i Catellini,/ Filippi, Greci, Ormanni e Alberichi,/ già nel calare, illustri cittadini» (*Pd*, XVI, 88-90). La documentazione ci attesta il ruolo assunto da membri di queste importanti casate in una fase successiva al periodo in cui Cacciaguida, morto nel 1138 al seguito di Corrado III, era effettivamente vissuto<sup>274</sup>.

Riguardo agli Ughi, un Balduino è citato fra i consoli che nel 1176 avevano stipulato la pace coi senesi; un altro esponente, Ugo, fu console dieci anni dopo; passate alcune decadi, un Ugo e un Guinizzo degli Ughi furono tra gli stipulatori di trattati con i senesi e i pisani nel 1255 e nel 1256.

Fra i Catellini, le cui origini, secondo Dante, potevano essere considerate ambivalenti – di stirpe romana ma discendenti da Catilina – un esponente della casata, messer Alberto, fu giudice del Consilium generale nel 1197, mentre

---

<sup>274</sup> Nella descrizione delle vicende relative alla casate citate da Cacciaguida, faremo capo alle seguenti voci dell'Enciclopedia dantesca: A. d'Addario: *Alberighi (Alberichi), Amidei, Ardinghi, Barucci, Fifanti (Fisanti), Filippi, Gangalandi, Giandonati, Giuochi*, Infangati, Lamberti, *Ormanni, Pilli (Pigli), della Pera (Peruzzi), della Pressa, Pulci, Sacchetti, Sannella, Sizzii, Soldanieri, Ughi*; S. S. Bernardi: *Bostichi*; F. Cardini: *Catellini*; R. Piattoli, *Donati*. Inoltre ci siamo avvalsi, in merito alle informazioni storiche, dei seguenti testi: U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, Firenze, Polistampa, 2004; M. Santagata, *L'io e il mondo: un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2011; M. Santagata, *Dante: il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012.

Donzelletto Catellini presiedette a una convenzione tra Firenze e Bologna nel 1214<sup>275</sup>. Un Ugucione di Gianni Filippi è registrato tra i consiglieri comunali che ratificarono la pace con Siena nel 1201.

Infine, gli Ormanni vennero costretti a inurbarsi di fronte all'espansionismo di Firenze, a seguito della conquista di Montegufoni nel 1135: in contraddizione con il quadro virtuoso della Firenze di Cacciaguida, siamo nel pieno del buon tempo antico dell'avo, quindi ben prima che «la gente ch'al mondo piú traligna» fosse «a Cesare noverca».

Per finire, in merito all'ultima consorteria citata nella terzina, le cronache riportano la fondazione di una chiesetta di Santa Maria degli Alberichi, a conferma della presenza di questa famiglia tra le mura della città agli inizi del '200.

Si tratta quindi di casate di cui non solo la documentazione ci attesta l'attività in un periodo successivo a quello in cui era vissuto lo spirito di Marte, ma che, alla luce dell'attività registrata, non sembravano, nella prima metà del XII secolo, da considerarsi «già nel calare». Carpi, soffermandosi in generale sull'elenco dell'antenato dantesco, afferma:

[...] quasi tutte le famiglie evocate da Cacciaguida nel 1300 sono ben vive e lontane dall'estinzione. Anzi, perfino alcune di quelle date per spente o in fase di più avanzato declino sono ancora registrate fra le magnatizie, per esempio i Catellini e i Filippi. Gli Ughi dureranno fin quasi al 1800 [...] gli Ormanni e i Sannella, anche se rispettivamente come Foraboschi e Siminetti, avranno ancora storia secolare: ed è comunque un fatto che molte delle famiglie elencate da Dante le ritroviamo per tutto il Trecento, e fin nel Quattrocento, impegnate – tutte intere o alcuni dei loro membri – ad ottenere l'integrazione nella *popularitas*.<sup>276</sup>

Gli *Ordinamenti di Giustizia* promossi da colui che si era unito al popolo, Giano della Bella (*Pd*, XVI, 131), avevano colpito Catellini, Filippi e Ormanni. Come sottolineato da Carpi in merito al catalogo generale, «questa selezione dantesca la ritroviamo praticamente tutta dentro gli elenchi degli obbligati a sodare, cioè dei colpiti dalla legislazione antimagnatizia»<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Fr. Ildelfonso di San Luigi, *Delizie degli eruditi toscani: vol. VII*, Firenze, Stampa di S.A.R. per Gaetano Cambiagi, p. 287.

<sup>276</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 173.

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 182.

Il quadro di queste prime famiglie esprime un'adesione storica alla provvidenzialità dell'Impero che le contrappone alla modernità: fra le consorzierie citate, gli Ughi e gli Ormanni discendono da quei cavalieri – erano in tutto sette – che stando alla cronaca malispiniana, Giulio Cesare aveva inviato a Firenze al momento della fondazione della città da parte dei romani, successivamente alla vittoria su Catilina<sup>278</sup>. A parte la peculiarità dei Catellini, discendenti proprio dal sedizioso romano, anche i Filippi, da cui sarebbero derivati gli Alberichi, secondo la storiografia del XIII secolo erano di origine romana. Infine, alcune di queste famiglie avevano ufficializzato l'adesione al «sacrosegno» con il riconoscimento dell'appartenenza a quella nobiltà fedele all'autorità imperiale. Singoli esponenti dei Filippi, degli Ormanni e degli Alberichi ricevettero la dignità cavalleresca da Carlo Magno, edificatore della prima cerchia di mura del comune e, stando alla tradizione storiografica citata nel capitolo precedente, restauratore di Firenze dopo la distruzione di Attila. Carlo Magno, nella visione storica dantesca, è soprattutto «baiulo» provvidenziale del «sacrosegno»: «E quando il dente longobardo morse/ la Santa Chiesa, sotto le sue ali/ Carlo Magno, vincendo, la soccorse» (*Pd*, VI, 94-96). L'investitura ricevuta dal restauratore dell'Impero si inserisce perfettamente in quel processo sorto nel '300, «per cui si tende a fissare l'incerta eredità della memoria trasmessa dal secolo precedente, fra realtà e immaginazione [...] proiettandola a ritroso in un passato più remoto»<sup>279</sup>.

Riferimenti alla vicenda politica del comune possono essere rintracciati anche nei versi successivi: «e vidi così grandi come antichi,/ con quel de la Sannella, quel de l'Arca,/ e Soldanieri e Ardinghi e Bostichi» (*Pd*, XVI, 91-93).

Tutte queste famiglie sono testimoni di una decadenza storica, rispetto al loro passato di «grandi» e «antichi». I Della Sannella, benché il Gamurrini ne facesse risalire le origine alla metà del X secolo, si affermarono, stando all'archivistica esaminata da Warren, nella seconda metà del XII secolo<sup>280</sup>. Quindi, come altre nobili ghibellini, andarono incontro a un processo storico di graduale rovina politica, documentato dall'esilio comminato a Bartolo di messer Uguccone e

<sup>278</sup> G. Inglese, *Cacciaguida-Paradiso XV-XVI-XVII*, in T. Montorfano (a cura di) *Esperimenti danteschi: Paradiso 2010*, Genova/ Milano, Marietti 1820, 2010, pp. 175-176. *Istoria*, cap. XXXII.

<sup>279</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 189.

<sup>280</sup> G. G. Warren, *L'Inferno di Dante Alighieri: disposto in ordine grammaticale e corredato di brevi dichiarazioni, volume II: Documenti*, Londra, Tommaso e Guglielmo Boone, 1862, pp. 572-573.

ad altri esponenti. Ma in epoca contemporanea a Dante, questa casata prese parte per quelle forze che nella prospettiva dell'esule fiorentino promuovevano la catastrofe politica e morale del mondo. A causa del nuovo indirizzo orientato in senso guelfo e popolare dal membro della casata Giovanni di Bonapresa, questa stirpe, rinnegando il proprio passato anche nel nome – avevano assunto il nome di Siminetti – promosse contatti con la curia avignonese – Giovanni fu ambasciatore fiorentino presso Clemente V nel 1311 – e con il «Ciotto di Ierusalemme» Carlo II, per il quale sempre Giovanni fu vicario a Pistoia nel 1306.

Fra i «grandi e antichi» sono indicati anche quelli «de l'Arca», decaduti da un passato glorioso a un presente miserabile (l'Ottimo commento li definisce, negli anni '30 del '300, di «piccola fama, [...] pochi in persone e pochi in avere»)<sup>281</sup>. Erano anch'essi annoverati, stando almeno alla cronaca malispiniana, fra le famiglie di origine romana, discendenti da un Caprone seguace di Uberto, colonizzatore romano di Firenze al momento della fondazione e inviato al seguito di questi in Sassonia su ordine di Ottaviano<sup>282</sup>.

L'alto lignaggio dei Soldanieri risale ai secoli alto-medievali. Dopo aver partecipato al periodo consolare e pre-podestarile di fine XII secolo, si distinsero nello schieramento ghibellino<sup>283</sup>. D'Addario non dà credito alle presunte origini romane che erano loro riconosciute, oltre che dai cronisti, anche da genealogisti ed eruditi fra il '500 e il '700. Ma è probabile che fossero origini accettate dall'opinione del tempo. Anche i Soldanieri, come altre famiglie dell'aristocrazia, vennero colpiti dall'esilio perpetuo nel 1268 e successivamente dagli *Ordinamenti* del 1293<sup>284</sup>. Dopo che a un ramo della consorte fu permesso il rientro, in occasione del conflitto con l'Impero si sarebbe distinto, contro Arrigo VII, Quilino Soldanieri. Del resto Dante non risparmia a un altro Soldanieri, Gianni, la dannazione fra i ghiacci dell'Antenora. Questa condanna è dovuta al tradimento ai danni di Guido Novello, capo dei ghibellini toscani (1266)<sup>285</sup>, atto infame che porta al ritiro da Firenze delle forze filo-imperiali: «Gianni de' Soldanieri credo che sia/ più là con Ganellone e Tebaldello,/ ch'aprì Faenza quando si dormia» (*If*, XXXII, 121).

---

<sup>281</sup> Ottimo commento, commento a *Pd*, XV, 92.

<sup>282</sup> *Istoria*, cap. XXXII.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 182.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 212, 589.

Annoverati fra le casate più antiche del sesto di Porta San Piero, anche gli Ardinghi riconducevano le proprie origini alla fondazione romana di Firenze – «Ardingos etiam Syllano ex semine natos» – secondo quanto sostenuto da Verino, Monaldi e Mariani tra '500 e '700. Per quanto storicamente infondate, queste vantate origini venivano a definire un rango nobile confermato poi dall'appartenenza alla schiera delle grandi famiglie consolari, documentata all'inizio del '200.

Con lo sviluppo economico di Firenze, gli Ardinghi affiancarono all'attività politica l'esercizio della mercatura e l'attività bancaria – un membro della casata è registrato nel 1263 come esponente della compagnia Del Borgo – rendendosi dunque partecipi del graduale avvento della cupidigia nella società fiorentina. È difficile che Dante non abbia considerato, in anni più recenti, la figura di Lotto Ardinghi. Anch'egli infatti, più volte priore negli anni successivi all'esilio dantesco, assieme ad altri membri della consorteria, prese parte alla difesa di Firenze di fronte all'assedio di Arrigo VII, tanto da venire citato nel bando del 1313.

Infine vengono indicati i Bostichi. Questi sono menzionati da Carpi nella descrizione dello *status* dei magnati alla fine del '200:

Una contrapposizione non solo militare [...] né solo di stili di vita [...] ma anche ferocemente economica: i magnati, ridotti a cittadini *minoris iuris* sotto il profilo politico, conservavano però punti di forza, oltre che per la tradizionale esperienza delle armi, anche sul piano economico. Grandi proprietari immobiliari, e per blocchi di edifici, erano in continuo conflitto per le pigioni con le *Artes*, le quali a loro volta tendevano a concentrare i propri fondaci e botteghe in una sola 'ruga' («Calimala s'intende essere e sia la ruga di Calimala», ne recitava lo statuto): cosicché alla fine del Duecento accadeva, per esempio, che quest'Arte convocasse ogni anno Cavalcanti, Chiaramontesi, Lamberti, Bostichi per contrattare – con clausole statutariamente rigidissime – gli affitti.<sup>286</sup>

Anche le due consorterie citate nella terzina successiva furono colpite dagli *Ordinamenti* democratici che, come abbiamo visto, indirizzarono la politica fiorentina, sul finire del '200, in senso democratico: «Quel de la Pressa sapeva già come/ regger si vuole, e avea Galigaio/ dorata in casa sua già l'elsa e 'l pome» (*Pd*, XVI, 100-102).

---

<sup>286</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 90.

I Della Pressa si distinsero per le proprie posizione filo-imperiali. Il legame con l'Impero era storicamente radicato nelle investiture imperiali ricevute nei secoli. In quanto ghibellini, furono colpiti da bandi ed esili vari. La caduta definitiva fu provocata soprattutto dagli *Ordinamenti* democratici succedutisi negli anni (1282, 1293 e 1311), che causarono la decadenza della stirpe.

Sorte simile toccò ai Galigai, di cui viene esplicitamente menzionata la dignità equestre («l'elsa e 'l pome»). Dopo aver menzionato una famiglia appartenente alla nobiltà più legata alla magistratura, sembra che Cacciaguida menzioni di proposito una casata appartenente all'aristocrazia militare<sup>287</sup>.

Il prestigio acquisito con la partecipazione alle vita politica durante l'epoca comunale venne meno con i bandi e le divisioni politiche del 200, periodo in cui si distinse, nella fazione ghibellina della famiglia, un Puccio Sciancato condannato alla settima bolgia infernale: «E avvegna che li occhi miei confusi/ fossero alquanto e l'animo mio smagato,/ non poter quei fuggirsi tanto chiusi,/ ch'i' non scorgessi ben Puccio Sciancato;/ ed era quel che sol, di tre compagni/ che venner prima, non era mutato» (*If*, XXV, 145-150).

L'elenco prosegue: «Grand'era già la colonna del Vaio,/ Sacchetti, Giuochi, Fifanti e Barucci/ e Galli e quei ch'arrossan per lo staio» (*Pd*, XVI, 103-105).

Lo stemma dei Pigli – «la colonna del Vaio» – testimonia l'antica nobiltà della stirpe. L'identificazione araldica della casata tornerà nel caso dei Lamberti («le palle de l'oro») e delle famiglie investite da Ugo di Toscana («la bella insegna»). Anche in questo caso, si tratta di riferimenti che rispondono però alle esigenze del poeta fiorentino di ricostruire uno scenario non corrispondente alla realtà storica:

[...] dagli studi di araldica risulta fuori discussione che per l'Italia, e per la Toscana in particolare, attribuire armi a personaggi o a schiatte prima degli anni intorno al 1150 (proprio quando Cacciaguida muore) pertiene alla cosiddetta araldica immaginaria, che pure ha il suo interesse e perfin fascino, ma nessuna base storica [...]. Insomma, il prestigio antico del vaio dei Pigli e delle altre armi nominate da Cacciaguida è retrodatazione dantesca a forte intonazione equestre d'una pratica che in Toscana prende avvio all'inizio del Duecento e in Firenze

---

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 282.

si moltiplica col Primo Popolo e con l'ordinamento delle Arti nel secondo Duecento [...].<sup>288</sup>

I Sacchetti aderirono alla parte guelfa, mantenendo così un ruolo ai vertici del comune fiorentino. Anche costoro vantavano antiche origini romane, sostenute da cronisti e genealogisti, ma storicamente poco veritiere rispetto a una più probabile origine fiesolana.

Gli eventi della Firenze contemporanea a Dante ebbero gravi ripercussioni sui Giuochi, che si erano invece inurbati a Firenze all'inizio del 1100: anche in questo caso, possiamo vedere come il buon tempo antico non fosse immune da quello che, secondo l'autore fiorentino, era un innaturale fenomeno di ingrandimento della cittadinanza.

I Fifanti ebbero un ruolo importante nell'ambito di quell'espansione territoriale duramente condannata da Dante come fonte di guai. Infatti, contemporaneamente alle cariche consolari ricoperte alla fine dell'XII secolo da vari membri della casata – un Oderico è console nel 1174, un Bonfantino di Bogolese nel 1183, un Ugolino nel 1185, un Giovanni nel 1191 e 1192 – risulta fondamentale il ruolo svolto da un Abate Fifanti nell'acquisto di castelli in Val di Pesa e Val d'Elsa, a nome del vescovado. Si trattava infatti di una manovra condotta con l'obiettivo di estendere la giurisdizione cittadine a danno dei feudatari dominanti nel contado. Questo ingrandimento territoriale si inseriva nel conflitto fra le due grandi autorità universali. Gli acquisti territoriali andavano infatti a danneggiare gli Uberti, signori di quelle vallate e schierati con l'Impero. Già alla fine del secolo sorgevano dunque faide tra famiglie rivali, esplose con i tumulti del 1177 e 1178, ben prima della data canonica del 1216 stabilita alla fine del canto.

In aggiunta a ciò, va considerato che a uccidere Buondelmonte fu proprio un altro membro dei Fifanti, Oderigo di Fante: il poeta doveva riconoscere a questa casata un ruolo fondamentale nella lacerazione politica del comune natio. A seguito di questo misfatto storico, sono più volte registrati dalle cronache gli atti di alcune esponenti di questa famiglia, schieratisi sul fronte ghibellino: scontri con i guelfi Giandonati a Campi, nel 1241, in cui morì quell'Oderigo alla cui intemperanza i contemporanei facevano risalire molta parte di responsabilità delle divisioni

---

<sup>288</sup> *Ivi*, pp. 184-186.

politiche cittadine. Cacciati da Firenze a seguito delle vicende politiche della seconda metà del 200, successivamente avrebbero cercato di rientrare in patria appoggiandosi dapprima all'iniziativa del cardinale Orsini, poi ad Arrigo VII.

Anche nella storia dei Barucci avvertiamo il contrasto tra un passato vissuto nel quadro armonico del comune e la partecipazione a ciò che in un'ottica dantesca promuove la disgregazione politica di Firenze. Annoverata infatti tra le casate nobiliari della primissima età consolare di inizio XI secolo<sup>289</sup>, questa famiglia intraprese una florida attività commerciale, protrattasi fino al 1248. Ma soprattutto, i principali esponenti agirono in senso anti-imperiale alla fine del 1100. Nell'ambito delle attività consolari che alcuni di questi avevano rivestito in quel periodo, un messer Uberto Barucci partecipò, a nome del comune, alla lega di San Genesio con il papa e gli altri comuni guelfi della Toscana. Questo evento (1197) segnava l'indipendenza dall'Impero, ponendo le basi per i disordini del mondo contemporaneo a Dante. Per giunta un altro Barucci, Aldobrandino, avrebbe poi comandato l'assalto al castello di Combate in Val di Marina, favorendo quei traffici dei mercanti fiorentini che venivano taglieggiati dai signori feudali che vi abitavano. Anche questa famiglia nobile, come i Fifanti, agiva dunque contro quei principi di ordine politico del buon tempo antico.

I Galli furono invece molto attivi nei traffici commerciali con la Francia – creando filiali proprio in quel regno – tra il XII e il XIII secolo, promuovendo quindi quel processo di disgregazione già riferito da Cacciaguida nel canto precedente: «nulla/ era per Francia nel letto diserta» (*Pd*, XV, 120).

I Chiaramontesi vengono indicati con la perifrasi «quei ch'arrossan per lo staio» (*Pd*, XVI, 105)<sup>290</sup>. L'espressione, riferimento caustico ai Chiaramontesi contemporanei, rimanda a uno scandalo che vede questa famiglia protagonista nella sua ascesa economica, nel contesto dell'evoluzione dei traffici e dei commerci fiorentini verificatisi durante il 200. Nel corso del secolo, i Chiaramontesi avevano esercitato la mercatura, tramite il possesso di un monopolio dei fitti sulle botteghe e i depositi di panni francesi, fiamminghi e inglesi (erano soci con i Cavalcanti, i

---

<sup>289</sup> *Nuova Cron.* IV, 10.

<sup>290</sup> Crediamo che l'altra famiglia cui si è ipotizzato Dante facesse riferimento con la perifrasi, i Tosinghi, verranno citati, come abbiamo visto, più tardi come «i padri di coloro/ che, sempre che la vostra chiesa vaca,/ si fanno grassi a consistoro».

Lamberti e i Bostichi)<sup>291</sup>. Grazie a questo monopolio, avevano potuto usufruire, con un aumento delle pigioni, di una fruttuosa speculazione<sup>292</sup>.

La vicenda di Durante Chiaramontesi, da cui deriva la vergogna inevitabile degli altri membri della consorterìa – «arrossan per lo stajo» – dimostrava l'indissolubile legame tra immoralità pubblica e avarizia. A questo episodio si riferisce Dante nel momento in cui contrappone le malefatte di cui si erano resi protagonisti certi personaggi della Firenze moderna – tra cui il Chiaramontesi e il «villan d'Aguglione» – alla purezza morale dell'«etade/ ch'era sicura il quaderno e la dogà» (*Pg*, XII, 104-105). Durante la seconda metà del '200 Durante aveva infatti acquisito ricchezze come abile affarista, rendendosi protagonista di uno scandalo nel momento in cui si venne a scoprire che, in quanto soprintendente della vendita del sale, aveva alterato la misura ufficiale dello stajo<sup>293</sup>. In questi versi, si vuole dunque contrapporre la nobiltà degli avi al comportamento degenerare dei discendenti, esempio negativo di quelle consorterie «così travolte nel gorgo del denaro da essere a loro volta colpite dal suo potere disidentificante e nominabili nella logica di Dante solo per la notorietà del reato»<sup>294</sup>.

Un processo simile di decadenza morale era quello che ovviamente riguardava la storia dell'altra grande consorterìa, assieme a quella dei Cerchi inurbati, protagonista dei conflitti sanguinosi della Firenze contemporanea a Dante. I Donati, alla luce del disprezzo che l'esule fiorentino nutre verso i suoi rappresentanti contemporanei, non sono degni di menzione. Questi vengono indicati nella terzina successiva, assieme a Sizzii e Arrigucci, con una perifrasi: «Lo ceppo di che nacquero i Calfucci/ era già grande, e già eran tratti/ a le curule Sizzii e Arrigucci» (*Pd*, XVI, 106-108). I Calfucci discendevano infatti dai Donati. La ricchezza e potenza aristocratica di questi ultimi è documentata già da prima del secolo di Cacciaguada, nell'XI secolo.

Ma a partire dal rientro dall'esilio nel 1268, la casata si distingue, nella visione dantesca, per figure moralmente deteriori. Nel poema, a parte l'eccezione di Forese Donati, incontrato fra i golosi del *Purgatorio*, e di Piccarda Donati, beata nel

---

<sup>291</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 90.

<sup>292</sup> L'aumento della pigioni fu a tal punto eccessivo che l'Arte della Calimala dovette intervenire imponendo il controllo della stima degli affitti e minacciando interventi radicali.

<sup>293</sup> M. Santagata, *Dante: il romanzo della sua vita cit.*, p. 374.

<sup>294</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 173.

cielo della Luna, riscontriamo infatti la presenza di molti personaggi destinati, alla luce delle loro malefatte, alla pena eterna: Cianfa Donati, tra i ladri della settima bolgia («Cianfa dove fia rimaso?» *If*, XXV, 43); nella stessa bolgia, Buoso Donati («I' vo che Buoso corra,/ com'ho fatt'io, carpon per questo calle» *If*, XXV, 140-141); un altro Buoso condannato tra i falsificatori («l'altro che là sen va, sostenne,/ per guadagnar la donna de la torma,/ falsificare in sé Buoso Donati,/ testando e dando al testamento norma» *If*, XXX, 42-45). Ma il culmine dell'usurpazione, a livello politico, è rappresentato da Corso Donati, probabilmente la causa principale dell'anonimato in cui si vuole lasciare questa casata, disonorata dai suoi esponenti contemporanei.

I Sizzii e gli Arrigucci sono annoverati fra i detentori delle «curule», in quanto membri di quella nobiltà comunale più legata alle magistrature<sup>295</sup>. In epoca successiva, esponenti della prima famiglia prendono anch'essi parte alla perversa espansione urbana di Firenze. Un messer Sizio fu tra i consoli presenti alla sottomissione dei conti di Capraia. Il figlio Nerlo, console nel 1202 e nel 1203, fu tra i capi delle milizie fiorentine che conquistarono Cambiate e Semifonte, citata proprio dal beato di Marte in merito alle conseguenze dannose della politica espansionistica di Firenze:

Se la gente ch'al mondo più traligna  
non fosse stata a Cesare noverca,  
ma come madre a suo figlio benigna,  
tal fatto è fiorentino e cambia e merca,  
che si sarebbe volto a Simifonti,  
là dove andava l'avolo a la cerca (*Pd*, XVI, 58-63).

La terzina successiva si distingue invece per il riferimento polemico all'antichissima casata degli Uberti: «Oh quali io vidi quei che son disfatti/ per lor superbia! e le palle de l'oro/ fiorian Fiorenza in tutti'i suoi gran fatti» (*Pd*, XVI, 109-111). Nel tono solenne ed esclamativo al tempo stesso con cui vengono ricordate le due gloriosissime casate si può evidenziare, almeno in merito alla stipre degli Uberti (l'altra, contraddistinta dallo stemma del le «palle de l'oro», è quella dei Lamberti), il divario fra grandezza passata e decadenza contemporanea. Per quanto riguarda i

---

<sup>295</sup> *Ivi.*, p. 182.

primi, non vi sono dubbi sulla potenza storica di una famiglia cui anche nel *Convivio*<sup>296</sup> Dante aveva accennato come esempio di stirpe tradizionalmente nobile. Gli Uberti ebbero infatti grande prestigio durante l'epoca in cui era vissuto Cacciaguida (XI'-XII' secolo). Ma in un periodo successivo a quello del beato di Marte, gli Uberti tentarono di concentrare il potere nelle proprie mani, tentando un colpo di stato nell'estate del 1177. Seguirono due anni di agitazioni e colpi di mano, al termine dei quali dovettero trovare un accordo con gli altri grandi. Sono eventi storici che infrangono il mito del buon tempo antico della Firenze consolare del 1100, per come ci viene presentato dal poeta fiorentino.

I fatti che causarono la decadenza degli Uberti furono quelli successivi alla divisione interna tra guelfi e ghibellini, avvenuta nel 1216, nel contesto della quale presero parte a favore dell'Impero. Si può ravvisare, coerentemente con le parole di Cacciaguida, un qualche atteggiamento superbo nell'atteggiamento assunto dalla famiglia durante il secolo di conflitti interni tra fiorentini? Certamente vanno ricordati gli atteggiamenti di prepotenza in concomitanza con la presa di posizione a favore di Federico II. Nel 1238 sono coinvolti negli scontri tra le due fazioni, nel 1241 impongono, con il favore del vescovo Ardingo, un prete parteggiante per Federico II quale rettore della chiesa di San Firenze. Si appoggiavano inoltre alla connivenza del podestà, tollerante nei confronti delle violenze contro gli abitanti di Ugnano, feudo di una consorceria rivale. Per Dante era imperdonabile anche il contributo degli Uberti alla diffusione dell'eresia patarina, manifestato nel sostegno all'intervento del «secondo Federico» in appoggio all'autonomia del tribunale del podestà rispetto a quello dell'inquisitore fiorentino. Potremmo dunque ricondurre la critica di Cacciaguida a certe politiche effettivamente arroganti. Attraverso queste azioni, gli Uberti, peraltro già protagonisti in senso negativo di quel tentato colpo di mano del 1177, si erano di fatti resi protagonisti nel venir meno di quell'unità armoniosa del comune natio.

In epoca contemporanea a Dante, vanno segnalate due figure coinvolte negli scontri di inizio '300.

---

<sup>296</sup> *Conv.* IV, xx, 5: «Si che non dica quelli delli Uberti di Fiorenza [...] “Perch'io sono di cotale schiatta, io sono nobile” [...]»

Al convegno di San Godenzo della «compagnia malvagia e scempia», cui partecipò anche l'esule fiorentino, era presente Lapo di Azzolini di Farinata<sup>297</sup>, figlio dell'eretico incontrato nell'*Inferno*. I guelfi bianchi di Toscana avevano inoltre come riferimento Tolosato Farinata<sup>298</sup>, dapprima al servizio dei pisani, quindi organizzatore a suo modo di una temibile forza ghibellina. Ma soprattutto questi fu promotore delle iniziative fallimentari dei bianchi, denunciate nel canto successivo da Cacciaguida. Infatti, in quanto capo delle milizie pistoiesi, Tolosato sostenne gli ultimi tentativi di riscossa degli esuli bianchi, fra cui il malriuscito tentativo della Lastra nel 1304, cui si accenna polemicamente nel canto successivo<sup>299</sup>. Nella critica alla superbia della casata, non andrà quindi escluso anche la funzione svolta da Tolosato e da altri Farinata schieratisi con i bianchi, in anni più vicini alla composizione della *Commedia*. Comunque, siamo portati a pensare che la polemica di Cacciaguida miri di più alla politica belligerante assunta da questa stirpe aristocratica nel secolo precedente, dato che è nelle azioni compiute nel '200 che si pongono effettivamente le basi della decadenza storica della famiglia<sup>300</sup>.

Anche i Lamberti appartenevano all'antica nobiltà fiorentina. Con il fiorire di questa stirpe, Dante rimanda probabilmente alla parte attiva presa in età consolare, posteriore, in effetti, all'epoca del beato di Marte, ma coerente con l'ideale comunale da questi rievocato. Ma è da questa casata che proviene Mosca Lamberti, condannato fra i seminatori di discordia:

E un ch'avea l'una e l'altra man mozza,  
levando i moncherin per l'aura fosca,  
sì che'l sangue face la faccia sozza,  
gridò: «Ricordera'ti anche del Mosca,  
che disse, lasso! "Capo ha cosa fatta",  
che fu mal seme per la gente tosca».  
E io li aggiunsi: «E morte di tua schiatta»;  
per ch'elli, accumulando duol con duolo,  
sen gio come persona trista e matta (*If*, XXVIII, 103-111).

<sup>297</sup> M. Santagata, *L'io e il mondo: un'interpretazione di Dante* cit., p. 316.

<sup>298</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 490. M. Santagata, *Dante: il romanzo della sua vita* cit., p. 410.

<sup>299</sup> *Pd*, XVII, 66-69.

<sup>300</sup> Potremmo rimandare ai commenti di Provenzal: «[...] erano stati a capo della parte ghibellina, avevano spadroneggiato in città e poi le loro case erano state disfatte per decreto pubblico»; e di Mattalia: «[...] furono tra i più fattivi promotori della divisione della città in Guelfi e Ghibellini, legando poi il loro nome a una storia di lunghe discordie e di sanguinose lotte di parte». D. Provenzal, commento a *Pd*, XVI, 109-111. D. Mattalia, commento a *Pd*, XVI, 109.

Questa condanna, dovuta all'iniziativa presa da Mosca in merito alla fatale uccisione di Bellincione, misfatto all'origine delle faide interne al comune, non impedisce tuttavia a Dante di annoverare il Lamberti tra quei buoni cittadini «ch'a ben far puoser l'ingegni» (*If*, VI, 81). Ma va segnalato che anch'essi presero parte attiva all'espansione di Firenze nel contado, ponendo le basi per la creazione della popolazione mista condannata dal poeta.

Il tema della decadenza morale contemporanea di certe casate torna con il riferimento ai Visdomini e al ramo collaterale dei Tosinghi: «Così facieno i padri di coloro/ che, sempre che la vostra chiesa vaca,/ si fanno grassi stando a consistoro» (*Pd*, XVI, 112-114). Ai Tosinghi è stato fatto riferimento con la nota polemica su Cianghella della Tosa alla fine del canto precedente. L'accento a questo personaggio, come visto, rinvia polemicamente all'attivismo anti-imperiale di esponenti di questa casata, in anni contemporanei alla scrittura del *Paradiso*.

Per quanto riguarda il ramo imparentato, invece, l'uso del tempo presente («si fanno grassi») suggerisce un contrasto tra i Visdomini del tempo di Cacciaguida e quelli contemporanei a Dante, peraltro fautori della linea intransigente dei guelfi neri. Ma si tratta, anche in questo caso, di un contrasto non corrispondente alla realtà. I Visdomini poterono infatti approfittare largamente, in maniera illecita, di utili derivati dall'amministrazione della Chiesa fiorentina nei periodi di sede vacante già a partire dall'XI secolo.

La polemica contro gli Adimari, che sembrano, alla luce delle parole di Cacciaguida, anche quelli meno storicamente radicati nel tessuto comunitario della Firenze antica, nasce invece da vicende politico-biografiche che riguardano personalmente il poeta fiorentino:

L'oltracotata schiatta che s'indraca  
dietro a chi fugge, e a chi mostra 'l dente  
o ver la borsa, com'agnel si placa,  
già venìa su, ma di piccola gente;  
sì che non piacque ad Ubertin Donato  
che poi il suocero il fè lor parente (*Pd*, XVI, 115-119).

L'atteggiamento vile degli Adimari, prepotenti con gli umili ma deboli con i forti, o con coloro che offrono denaro, in aggiunta alle origini umili degli stessi («di picciola gente»), potrebbe effettivamente essere stato accentuato alla luce di un

risentimento personale del poeta fiorentino: l' appropriazione dei beni del poeta da parte di un Boccaccino Adimari<sup>301</sup>, nel 1302. Questi, stando al commento di Bianchi<sup>302</sup>, si oppose al ritorno di Dante in patria. Ne consegue che la faida Alighieri-Adimari si era effettivamente protratta fino agli anni di composizione del poema. L'ipotesi storica dell'appropriazione dei beni sembra valida. Il sequestro compiuto da Boccaccino fu una rivalsea dovuta all'esilio cui era stato condannato il figlio Baldinaccio due anni prima, quando invece era Dante a far parte del priorato<sup>303</sup>.

D'altra parte, la volgare superbia degli Adimari era già stata anticipata nella prima cantica. Durante l'incontro infernale con uno dei personaggi più spregevoli di questa casata, Filippo Argenti, dannato tra gli iracondi nello Stige, Virgilio spiega all'allievo:

Quei fu al mondo persona orgogliosa;  
bontà non è che sua memoria fregi:  
così s'è l'ombra sua qui furiosa.  
Quanti si tegnon or là sù gran regi  
che qui staranno come porci in brago,  
di sé lasciando orribili dispregi! (*If*, VIII, 46-51).

Questo dannato, appartenente a quel ramo minoritario degli Adimari che aveva aderito alla fazione dei neri, oltre a essere politicamente avverso all'Impero, simboleggiava storicamente un atteggiamento superbo che gli viene del resto attribuito dai commentatori più antichi. Guido da Pisa lo definisce, tra le altre cose, anche «superbus»; il Graziolo lo considera un dannato «cuius detestando superbia in isto circulo cruciatur». A questi si aggiungono il Lana («fu superbo e arrogante»), l'Ottimo («famoso in questo vizio di arroganza»), le Chiose Vernon («arrogante e superbo»), Benvenuto («superbissimus iracundissimus») e Pietro Alighieri, che lo colloca «inter superbos». Nell'atteggiamento fortemente critico tenuto da parte di Dante nei confronti degli Adimari vi sarà senz'altro una nota di risentimento

---

<sup>301</sup> Lo stesso parere viene espresso in: U. Carpi, *op. cit.*, p. 174.

<sup>302</sup> B. Bianchi, commento a *Pd*, XVI, 115-117.

<sup>303</sup> Risulta peraltro che Baldinaccio, dopo varie esperienze legate all'esilio – aveva tramato per uccidere Carlo di Valois, si era unito al cardinale Orsini – avesse reso omaggio a Enrico VII, schierandosi con l'esercito imperiale davanti a Firenze nel settembre 1312.

personale, ma riscontriamo soprattutto una oggettiva condanna nell'ambito del sistema di valori politici e morali danteschi. Vanno quindi biasimati certi personaggi politici, come per l'appunto il dannato fra gli iracondi, o anche quegli Adimari bianchi che, partiti in esilio con Dante, parteciparono al fallimentare tentativo della Lastra, altra manifestazione di presunzione di esito fallimentare.

La violenza, la superbia, e il disprezzo verso gli umili degli Adimari rappresentavano una perversione storica di quell'etica della magnanimità che, come abbiamo visto nell'analisi della figura di Giustiniano, costituisce un perno fondamentale del sistema etico-politico dantesco. Questo fondamento morale è necessario tanto a livello locale e comunale – come si suppone fosse nel caso della Firenze di Cacciaguida – quanto al livello universale dell'Impero<sup>304</sup>.

La tradizione di arroganza si andava affiancando ad altre supposizioni storiche che, per quanto storicamente errate, non potevano che porre questa stirpe in una luce particolarmente negativa.

Il catalogo delle famigli prosegue nella terzina successiva: «Già era 'l Caponsacco nel mercato/ disceso giù da Fiesole, e già era/ buon cittadino Giuda e Infangato» (*Pd*, XVI, 121-123). Relativamente allo stile di queste terzine, Carpi sottolinea la presenza di

un «già», come si vede, fortemente evidenziato per disposizione sintattica e retorica in un concentrato giro di versi e che inghiotte non solo gli antichi declini, ma anche le magnitudini passate e presenti e persino le formazioni più recenti. Tutti esclusi, nella stessa esperienza di Dante, dalle magistrature della città.<sup>305</sup>

Eppure, nel tono volto a sottolineare la fine di quelle casate che avevano contraddistinto il buon tempo antico, va segnalato che i Caponsacchi citati in questa terzina, riconosciuti come rappresentanti della nobiltà consolare storica ai tempi di Dante, erano stati anch'essi, all'inizio del XII secolo, piccoli proprietari terrieri inurbati dal contado<sup>306</sup>.

Possiamo prendere in considerazione, relativamente all'ascesa sociale e politica di questa casata, un personaggio come Gherardo Caponsacco. Anch'egli fu

---

<sup>304</sup> Sul tema rimandiamo a due monografie: J. A. Scott, *Dante magnanimo: studi sulla Commedia*, Firenze, Olschki, 1977; F. Forti, *Magnanimitade: studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977.

<sup>305</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 184.

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 142.

protagonista dell'espansione cittadina deprecata dall'esule fiorentino. Fu infatti sotto la sua podesteria che Firenze, a metà del 1193, avrebbe manifestato la volontà di estendere il proprio territorio sul dominio circostante, sottomettendo quindi il castello di Trebbio. Sempre lo stesso Caponsacco sarebbe stato protagonista in quegli avvenimenti diplomatici che avrebbero preparato la distruzione di Semifonte. Il 23 novembre 1200 fu presente come testimone al giuramento che diversi nobili del Volterrano e delle terre confinanti Siena prestarono, all'indomani della cattura di Ildebrando di Querceto da parte dei fiorentini, per garantire che essi non avrebbero attaccato Firenze in aiuto di Semifonte. Pochi mesi dopo il Caponsacco presenziò a un altro giuramento, con altri signori, in cui questi promisero di non intervenire in aiuto di Semifonte contro Firenze. Si posero quindi le basi per l'acquisizione di questo castello del contado circostante Firenze: «tal fatto è fiorentino e cambia e merca,/ che si sarebbe volto a Simifonti,/ là dove andava l'avolo a la cerca» (*Pd*, XVI, 61-63).

L'accento a questo centro fortificato rimanda peraltro a Lippo Velluti, promotore della cacciata di Giano della Bella, il quale, come tutta la sua famiglia proveniente da Semifonte, era dedito alla mercatura, oltre che all'attività bancaria<sup>307</sup>.

Nonostante ciò, i Caponsacchi rientrano comunque in quell'ideale di purezza antica: del resto «la memoria retrospettiva raggiungeva al massimo i primi decenni del 200, e già l'epoca di Buondelmonte in Firenze e dei conti Guidi figli di Gualdrada nel contado si colloca in un crepuscolo fra passato mitico e presente reale [...]»<sup>308</sup>.

Questo vale anche per i Giudi e gli Infangati, ricordati come «buoni cittadini», a rinforzare ulteriormente, come vedremo, l'identificazione delle consorterie citate nel catalogo di Cacciaguida con un'età cronologicamente definita della storia del comune.

La «buona cittadinanza» cui fa cenno l'ultimo verso della terzina rimanda a un periodo ben definito della Firenze consolare antecedente all'avvento della podesteria straniera nel 1207. Mattalia interpreta l'espressione «nel senso storico e

---

<sup>307</sup> I. Del Lungo, *Dal secolo e dal poema di Dante*, Bologna, Zanichelli, 1898, p. 479.

<sup>308</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 142.

statale»<sup>309</sup>. Pensiamo si voglia fare riferimento al fatto che Giudi e Infangati furono «cives» promossi, con le cariche assunte, nel rango dei «boni homines». Questi erano i privilegiati chiamati a ricoprire le cariche consolari. Con l'espressione «buon cittadino» Dante indica quegli ordinamenti politici in cui venne a realizzarsi la nobiltà politica, oltre che morale, dei magnati elencati da Cacciaguida. Si trattava di un sistema di stampo aristocratico-feudale, con tutto ciò che ne consegue, dal punto di vista del poeta, anche sul piano etico. Solo alla fine del XII secolo, con la fondazione dell'Arte di Calimala nel 1182<sup>310</sup>, sarebbe emerso il ceto borghese mercantile portatore, secondo la visione storica dantesca, delle più disastrose conseguenze nella storia del comune. In definitiva, nel quadro idealizzato dall'esule fiorentino, il potere politico era gestito da un'oligarchia magnatizia – i «buoni cittadini» – che deteneva l'esclusiva sulle cariche consolari – le «curule» del verso 108 – o sull'appartenenza ai Consigli.

Questo sistema andò in crisi proprio in concomitanza con gli eventi storici che, tra la fine del 1100 e l'inizio del secolo successivo, provocarono in maniera irrevocabile, seppur in modo graduale, il passaggio dal buon tempo antico alla Firenze dominata dalla cupidigia. Il collegamento di Mattalia fra l'espressione «buon cittadino» e i «boni homines» viene effettuato alla luce di un passo della storia fiorentina di Villani. In questo punto della *Nuova Cronica* viene descritto il passaggio dal sistema consolare a quello podestarile, primo passo storico verso il sistema comunale della Firenze contemporanea a Dante:

Negli anni di Cristo 1207 i Fiorentini ebbono di prima signoria forestiera, che infino allora s'era retta la città sotto signoria di consoli cittadini, de' maggiori e migliori della città, con consiglio del senato, cioè di cento buoni uomini, e quelli consoli al modo di Roma tutto guidavano e governavano la città, e rendeano ragione, e facevano giustizia [...].<sup>311</sup>

Nel resoconto del cronista, quasi contemporaneo al poeta, viene registrata la presenza, al tempo dell'oligarchia magnatizia, di un modello di stampo romano («al modo di Roma»), fondato sull'armonia tra consorzi nobiliari. Villani descrive

---

<sup>309</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVI, 121-123.

<sup>310</sup> Villani riporta la data del 1150.

<sup>311</sup> *Nuova Cron.* V, 32.

lo sfaldamento di questo sistema proprio in conseguenza di quel fenomeno storico negativo di espansione urbana – l’ampliamento delle mura avviene tra il 1172 e il 1175 – e di inurbamento:

[...] ma poi cresciuta la città e di genti e di vizi, e faceansi più malificii, si accordaro per meglio del comune, acciocché i cittadini non avessero sì fatto incarico di signoria, nè per prieghi, nè per tema, o per diservigio, o per altra cagione non mancasse la giustizia, sì ordinaro di chiamare uno gentile uomo d’altra città, che fosse loro podesta per uno anno [...].<sup>312</sup>

La nascita dell’istituzione podestarile, anche nel resoconto del cronista trecentesco, è interpretata come una conseguenza di quell’accrescimento «di genti e di vizi», a sua volta contemporanea a quei «malificii» fra cui potremmo riscontrare effettivamente l’omicidio di Buondelmonte come sanzione definitiva, nella visione storica dantesca, della fine dell’armonia cittadina. Il divario di qualità fra contemporaneità e passato si spiega dunque anche su un piano istituzione e politico. Da una parte vi è il sistema oligarchico e aristocratico della città del «picciol cerchio», idealizzato da Dante, dall’altro quello sorto dalla mescolanza fra le genti, perennemente in preda al disordine, caratterizzato da continui provvedimenti legislativi:

Atene e Lacedemona, che fenno  
l’antiche leggi e furon sì civili,  
fecero al viver bene un picciol cenno  
verso di te, che fai tanto sottili  
provvedimenti, ch’a mezzo novembre  
non giugne quel che tu d’ottobre fili (*Pg*, VI, 139-144).

Problemi di interpretazione riguardano la stirpe citata nella terzina successiva: «io dirò cosa incredibile e vera:/ nel picciol cerchio s’entrava per porta/ che si nomava da quei de la Pera» (*Pd*, XVI, 124-126).

La questione riguarda il presunto legame tra i Della Pera, da cui prendeva il nome una delle quattro porte di entrata della prima cerchia di mura («Porta Peruzza») con i Peruzzi, consorteria potentissima in epoca dantesca. Villani riporta che «e’ Peruzzi che sono oggi furono stratti di quello legnaggio, ma non

---

<sup>312</sup> *Nuova Cron.* V, 32.

l'affermo»<sup>313</sup>. Il figlio dell'esule, Pietro, come altri commentatori trecenteschi (codice cassinese, Francesco da Buti)<sup>314</sup> sostiene invece con certezza il legame di continuità storica tra le due famiglie. Carpi afferma del resto che i Della Pera dell'elenco «sono davvero poco più di un mero nome [...] un caso particolare e a forte tasso di memoria sfumata nel leggendario, se neppure negli archivi se ne trova praticamente alcuna traccia»<sup>315</sup>. Riteniamo plausibile che la mancanza di informazioni nella documentazione archivistica fiorentina riguardo ai Della Pera sia una conseguenza della continuità con i Peruzzi, come suggerito da d'Addario. Questi ricorda inoltre come il legame fra le due stirpi fosse parte dell'antica tradizione fiorentina, opinione comunemente riconosciuta in epoca dantesca. Se venisse accreditata questa teoria, verrebbe meno quell'interpretazione, inaugurata dall'Ottimo commento<sup>316</sup>, secondo cui la «cosa incredibile e vera» consisterebbe nel fatto che una stirpe estinta fosse stata in passato di tale importanza da dare il proprio nome a una delle entrate delle mura antiche.

L'ipotesi secondo cui la straordinarietà stia nell'assenza di conflitti dell'antica Firenze, tale da consentire che una porta della città prendesse nome da un privato cittadino<sup>317</sup>, non è convincente. Infatti, «in tal caso, ora che piazze e strade e vicoletti anche di mediocri borgate hanno di simili nomi (e sempre ve n'ebbero), bisognerebbe concludere che al mondo non solo sia ritornata la semplicità e la bontà dei cittadini, ma il secolo d'oro addirittura», riporta il commento tardo-ottocentesco di Poletto<sup>318</sup>.

Con l'espressione «cosa incredibile e vera» Cacciaguida si riferisce alla modesta estensione urbana dell'antico comune, i cui confini potevano trovarsi nei pressi di una dimora nobiliare. Il «picciol cerchio» del verso 125 rimanderebbe proprio a questa dimensione di sobrietà.

---

<sup>313</sup> *Nuova Cron.* IV, 13.

<sup>314</sup> P. Alighieri, commento (1340-'42) a *Pd*, XVI, 85-139; codice cassinese, commento a *Pd*, XVI, 126; F. da Buti, commento a *Pd*, XVI, 124-135.

<sup>315</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 173.

<sup>316</sup> Ottimo commento, commento a *Pd*, XVI, 124-126: «Dice l'Autore: chi crederebbe, che quegli della Pera fossero antichi? Io dico ch'elli sono sì antichi, che una porta del primo cerchio della città fue dinominata da loro; li quali vennero sì meno, che di loro non fu memoria».

<sup>317</sup> B. Bianchi, commento a *Pd*, XVI, 126: «Ciò mostra la semplicità degli antichi costumi, senza superbia, senza invidia, quando si consentiva di nomare una porta della città da un privato cittadino».

<sup>318</sup> G. Poletto, commento a *Pd*, XVI, 124-126.

A questo ideale di semplicità si contrappone sia la Firenze moderna, gigantesca capitale economica, sia i discendenti Peruzzi, i quali, come accennato, in quel contesto hanno acquisito un'enorme potenza, anche grazie ai legami con la monarchia angioina.

Le due terzine successive definiscono in maniera netta il legame storico tra l'antica nobiltà fiorentina e l'Impero, fondamentale per il ben vivere cittadino:

Ciascun che de la bella insegna porta  
del gran barone il cui nome e 'l cui pregio  
la festa di Tommaso riconforta,  
da esso ebbe milizia e privilegio;  
avvegna che con popol si rauni  
oggi colui che la fascia col fregio. (*Pd*, XVI, 127-132).

Cacciaguida indica in questi versi quelle famiglie che ricevettero dal «gran barone», il vicario imperiale Ugo di Toscana, lo stemma araldico – «la bella insegna» – e l'investitura cavalleresca. Tali casate erano: i Giandonati, i Pulci, i Nerli, i Della Bella, i Ganganaldi, i Ciuffagni e gli Alepri. In queste terzine si accenna all'importanza storica di Ugo di Toscana, in quanto vicario strettamente legato al sovrano Ottone III, promotore di una restaurazione dell'autorità romana. Con la concessione di titoli nobiliari e privilegi da parte del «gran barone» viene stabilito il rapporto storico fra la nobiltà fiorentina e l'autorità imperiale<sup>319</sup>. La celebrazione dell'antica unità dell'aristocrazia fiorentina, fondata sulla comune dedizione alla «milizia» e al «privilegio» nel nome della causa imperiale, va di pari passo con la polemica rivolta negli ultimi due versi a Giano della Bella, discendente indegno di quella nobiltà storica, criticato per la legislazione anti-nobiliare del 1293.

Il punto di rottura di questo antico equilibrio è individuato nelle terzine successive:

Già eran Gualterotti e Importuni;  
e ancor saria Borgo più quieto,  
se di novi vicin fosser diguni.  
La casa di che nacque il vostro fletto,  
per lo giusto disdegno che v'ha morti  
e puose fine al vostro viver lieto,  
era onorata, essa e suoi consorti:  
o Buondelmonte, quanto mal fuggisti

---

<sup>319</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 189.

le nozze sue per li altrui conforti! (*Pd*, XVI, 133-141).

Il «già» che ritorna al verso 133, ricorrente nella descrizione dell'antica Firenze, evoca un'età in cui quelle casate – in questo caso Gualterotti e Importuni – declinanti in epoca dantesca, costituivano «un sistema di famiglie [...] storicamente vitale come classe dirigente, qualunque fossero le singole fortune o le divisioni particolari»<sup>320</sup>.

In contrasto con questa realtà, nei versi successivi l'avo fa riferimento al misfatto storico che sta alla base delle guerre tra fazioni che da un secolo circa impediva ai fiorentini di vivere in pace. La casa da cui nacque «il fletto» di Firenze è infatti quella degli Amidei, antica consorteria aristocratica fiorentina ai tempi di Cacciaguida. Essi si vendicarono, a seguito di un'offesa, di Buondelmonte. Costui aveva disdetto il matrimonio concordato con una ragazza di casa Amidei, sposandosi con Gualdrada Donati.

La causa della lacerazione politica di Firenze non va però rintracciata nell'uccisione di Buondelmonte, quanto in quel fenomeno di inurbamento, conseguenza della crescente potenza economica di Firenze del secolo precedente, che aveva portato i Buondelmonti a Firenze. Ciò si deduce dal rammarico espresso nei versi 134-135: «e ancor saria Borgo più quieto, / se di novi vicin fosser digiuni». Come nel caso dei Guidi e dei detestati Cerchi, anche l'inurbamento dei Buondelmonti è da considerarsi, alla luce dell'episodio del 1216, una conseguenza nefasta dell'azione della Chiesa, una volta che questa divenne «a Cesare noverca», anziché «come madre a suo figlio benigna», disturbando l'Impero e consentendo ai comuni di espandere i propri territori: «Molti sarebber lieti, che son tristi / se Dio t'avesse concesso ad Ema / la prima volta ch'a città venisti» (*Pd*, XVI, 142-144).

In verità, come visto, la divisione di Firenze in fazioni risale alle rivalità presenti all'interno delle mura fiorentine già alla fine del secolo precedente, periodo in cui il tentato colpo di stato (1177) degli Uberti aveva già fatto scricchiolare l'equilibrio tra le famiglie consolari.

D'altra parte, l'analisi storica del poeta fiorentino si basa su altri presupposti. Dante colloca l'espansione territoriale di Firenze nella seconda metà

---

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 184.

del XII secolo: «Ma la cittadinanza, ch'è or mista/ di Campi, di Certaldo, di Feggine,/ pura vediesi nell'ultimo artista» (*Pd*, XV, 49-51).

Campi era passata sotto giurisdizione fiorentina nel 1176, Certaldo e Figline nel 1199<sup>321</sup>. Nello stesso periodo, la lega guelfa di San Genesio (1197) sanciva, con l'accordo tra Lucca, San Miniato, Siena e Firenze, la rivendicazione, da parte di questi comuni, di spazi indipendenti dall'autorità imperiale. La vicenda di Firenze si inseriva quindi in quel processo di graduale decadenza dell'Impero, cui ha già fatto riferimento Marco Lombardo nella seconda cantica: «solea valore e cortesia trovarsi,/ prima che Federigo avesse briga» (*Pg*, XVI, 116-117).

I paesi appena menzionati erano luogo di provenienza di figure simbolo del declino morale di Firenze: da Figline venivano i fratelli Franzosi, usurai e consiglieri di Filippo il Bello, rientrati a Firenze con Carlo di Valois. Da Campi proveniva il giurista Baldo Fini, inviato del comune a Filippo il Bello per sollecitare l'azione contro Arrigo VII<sup>322</sup>. Certaldo era luogo di origine del notaio Iacopo d'Ildebrandini, fra i più attivi aderenti alla fazione dei Neri<sup>323</sup>. Il riferimento specifico a questi luoghi non è casuale.

A essi vanno aggiunti, nei versi successivi, il «villan d'Aguglione» e «quel da Signa» (*Pd*, XVI, 56). Il primo è quel Baldo d'Aguglione che aveva compilato gli *Ordinamenti di giustizia* e si era fortemente opposto tanto ai ghibellini che agli esuli bianchi, prendendo posizione contro l'Impero. Il secondo è Fazio de' Morubaldini, giurista voltagabbana passato dai bianchi ai neri<sup>324</sup>. Questi esempi bastano come dimostrazione palese delle conseguenze inevitabilmente nefaste provocate dall'ingrandimento e dall'inclusione, fra le mura urbane, di corpi estranei.

La riflessione del poeta si basa sull'esperienza comprovata dalla storia, ma poggia anche su salde verità filosofico-politiche:

Sempre la confusion de le persone  
principio fu del mal de la cittade,  
come del vostro il cibo che s'appone;  
e cieco toro più avaccio cade  
che cieco agnello; e molte volte taglia

---

<sup>321</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVI, 50.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

<sup>323</sup> U. Carpi, *op. cit.*, pp. 288-289.

<sup>324</sup> *Ivi*, p. 143.

piú e meglio una che le cinque spade (*Pd*, XVI, 67-72).

La violazione di questi principi fondamentali è la causa primaria dello stato disastroso in cui si trova Firenze all'inizio del XIV secolo. Quella di Cacciaguida non vuole essere soltanto una rievocazione nostalgica del passato puro e incontaminato. Il beato di Marte propone al viandante un modello ancora valido, nonostante le speranze svanite della missione di Arrigo VII, per una redenzione morale e politica del mondo. Il nucleo tematico dell'incontro con l'antenato posto fra gli spiriti di Marte consiste nella continuità storica tra la futura opera del poeta e il ruolo storico di Cacciaguida, anch'egli rappresentante morale e politico di quella nobiltà virtuosa da lui stesso rievocata:

Con queste genti, e con altre con esse,  
vid'io Fiorenza in sì fatto riposo,  
che non avea cagione onde piangesse.  
Con queste genti vid'io glorioso  
e giusto il popol suo, tanto che 'l giglio  
non era ad asta mai posto a ritroso,  
né per division fatto vermiglio (*Pd*, XVI, 148-154).

La gloria e la giustizia della Firenze antica rappresentano un'ideale proiezione storica e terrena del popolo «giusto e sano» della candida rosa, anch'esso non a caso contrapposto alla Firenze contemporanea:

Ìo, che al divino da l'umano,  
a l'eterno del tempo era venuto,  
e di Fiorenza in popol giusto e sano,  
di che stupor dovea esser compiuto! (*Pd*, XXXI, 37-40).

La gloria e la giustizia sono, come abbiamo visto, anche valori fondamentali dell'attività politica di Giustiniano, sovrano imperiale che ha operato magnanimamente sia in accordo con la giustizia divina che con il desiderio di onori, conferma del proprio ben operare. Ma anche l'opera poetica dell'esule fiorentino si basa su questi presupposti morali. All'inizio del *Paradiso*, Dante ha infatti ribadito come la *Commedia* sia ispirata, oltre che da un intento di giustizia, anche da una legittima aspirazione alla gloria e all'alloro poetico:

Sì rade volte, padre, se ne coglie  
per trionfare o cesare o poeta,  
colpa e vergogna de l'umane voglie,

che parturir letizia in su la lieta (*Pd*, I, 28-33).

L'autobiografia di Cacciaguida, in chiusura del canto XV, definisce un archetipo ideale di milizia e privilegio in continuità del quale si deve porre questo ben fare poetico dell'autore fiorentino (*Paradiso*, canto XV, vv. 130-148):

A così riposato, a così bello  
viver di cittadini, a così fida  
cittadinanza, a così dolce ostello,  
Maria mi diè, chiamata in alte grida;  
e ne l'antico vostro Batisteo  
insieme fui cristiano e Cacciaguida.  
Moronto fu mio frate ed Eliseo;  
mia donna venne a me di val di Pado,  
e quindi il soprannome tuo si feo (*Pd*, XVI, 130-138).

La rievocazione rimanda alla «milizia» cristiana di Cacciaguida, battezzato nel «Batisteo» di San Giovanni. Questo viene definito «antico» in quanto fondato su un edificio pagano. Da ciò ne deriva la compresenza e la continuità fra la fede cristiana e le lontane scaturigini romane del comune, elementi fondamentali del ben vivere della nobiltà descritta dall'antenato.

Poi seguitai l'imperador Currado;  
ed el mi cinse de la sua milizia,  
tanto per bene ovrar li venni in grado.  
Dietro li andai incontro a la nequizia  
di quella legge il cui popolo usurpa,  
per colpa d'i pastor, vostra giustizia.  
Quivi fu' io da quella gente turpa  
disviluppato dal mondo fallace,  
lo cui amor molt'anime deturpa;  
e venni dal martirio a questa pace (*Pd*, XVI, 139-148)

Il «ben ovrar», concetto base del pensiero dantesco, ha portato Cacciaguida al riconoscimento del grado di «milizia» da parte della massima autorità terrena, l'imperatore Corrado III disceso in Italia durante la lotta contro il rivale Lotario<sup>325</sup>. È una consacrazione al rango aristocratico che potremmo associare a quella missione che Dante, continuando l'opera dell'avo, persegue a sua volta

---

<sup>325</sup> E. Pasquini, *Dante e le figure del vero: la fabbrica della Commedia*, Milano, Mondadori, 2001, p. 201.

tramite la composizione del poema. Solo in questa maniera viene onorato il titolo conferito dall'imperatore all'avo: «Ben se' tu manto che tosto raccorce:/ sì che, se non s'appon di di in die,/ lo tempo va dintorno con le force» (*Pd*, XVI, 7-9).

L'investitura alla «milizia» che Cacciaguida conferisce, in chiusura d'episodio, al discendente, si pone quindi come presupposto fondamentale al «ben ovrar», poetico e politico al tempo stesso, dell'esule fiorentino :

Coscienza fusca  
o de la propria o de l'altrui vergogna  
pur sentirà la tua parola brusca.  
Ma nondimen, rimossa ogne menzogna,  
tutta tua vision fa manifesta;  
e lascia pur grattar dov'è la rogna.  
Ché se la voce tua sarà molesta  
nel primo gusto, vital nodrimento  
lascerà poi, quando sarà digesta.  
Questo tuo grido farà come vento,  
che le più alte cime più percuote,  
e ciò non fa d'onor poco argomento (*Pd*, XVII, 124-135).

In definitiva, nel finale dell'episodio, centrale nella struttura del *Paradiso*, emerge il senso dell'incontro con l'avo. Il dovere del poeta fiorentino è di rendere attuale e valida quella virtù antica che aveva reso grande, su un piano morale e politico, la civiltà antecedente alla crisi del mondo moderno. L'invito a testimoniare il viaggio nell'aldilà spinge Dante alla realizzazione della sua opera, funzionale a quella restaurazione politica e morale su cui tale civiltà si fondava.

## 4. L'aquila di Giove

Nel cielo di Giove vengono affrontate questioni politiche fondamentali in relazione all'istituzione imperiale. A simboleggiare tale autorità, centrale nel pensiero politico dantesco, vi è infatti l'aquila, «sacrosanto segno» che viene a formarsi con lo schieramento dei beati al momento dell'arrivo del pellegrino nel sesto cielo.

Prima dell'arrivo fra gli spiriti giusti nel canto XVIII, Dante ha già avuto modo di raffigurare l'Impero tramite questo emblema. Ne è emersa, sia nella profezia del Paradiso terrestre, che per quanto riguarda la storia provvidenziale descritta da Giustiniano nel sesto canto, una determinata visione politica dell'Impero. Di tale concezione il poeta ha trattato anche nel *Monarchia*, offrendo argomentazioni filosofico-politiche che ritroviamo in quanto viene esposto, in forma poetica e letteraria, nella *Commedia*.

Una componente filosofica e politica risulta presente anche nei tre canti relativi al cielo di Giove. Nell'analisi di questa macrosequenza, anch'essa centrale nella struttura della cantica – assieme all'incontro con Cacciaguida, quello con gli spiriti giusti costituisce infatti i sei canti centrali del *Paradiso* – ci soffermeremo infatti sia su questioni inerenti alla storia, ai sovrani presenti nell'occhio dell'aquila (discorso che si inserisce nella deprecazione dei monarchi contemporanei e della curia avignonese). Ma la presenza di determinati personaggi storici in questo cielo rimanda, come vedremo, anche alla trattazione di questioni legate alla fede e alla giustizia, fondamentali nella concezione dantesca dell'Impero.

Un riferimento alle caratteristiche di Giove, e alle tematiche politiche che vi vengono trattate, può essere rintracciato già nell'ingresso al sesto cielo:

E qual è 'l trasmutare in picciol varco  
di tempo in bianca donna, quando 'l volto  
suo si discarchi di vergogna il carico,  
tal fu ne li occhi miei, quando fui volto,  
per lo candor de la temprata stella  
sesta, ch dentro a sé m'avea ricolto (*Pd*, XVIII, 64-69).

L'espressione del verso 68, «lo candor de la temprata stella», esprime tratti fondamentali dell'aquila di Giove, che vanno ricollegati a problematiche politiche

contemporanee alla composizione del *Paradiso*. Queste si inseriscono nella visione dantesca dell'Impero e della Chiesa.

#### 4.1 Il «candore» di Giove e la fede

In primo luogo va preso in considerazione il «candore», posto a inizio verso. È una nota cromatica di rilievo, già esposta nel *Convivio*: «intra tutte le stelle bianche si mostra, quasi argentata»<sup>1</sup>. Marte è rosso, e andava quindi associato soprattutto con l'ardore di carità quale caratteristica fondamentale degli spiriti militanti. Giove è bianco, il che rimanda alla fede, un'altra fra le virtù teologali impersonati dalle tre donne incontrate nel Paradiso terrestre:

Tre donne in giro da la destra rota  
venian danzando; l'una tanto rossa  
ch'a pena fora dentro al foco nota;  
l'altr'era come se le carni e l'ossa  
fossero state di smeraldo fatte;  
la terza pareva neve testé mossa;  
e or parëan da la bianca tratte,  
or da la rossa, e dal canto di questa  
l'altre toglïen l'andare e tarde e ratte (*Pg*, XXIX, 121-129).

Il rinvio a questo passo della processione nel Paradiso terrestre rafforza ulteriormente l'idea della centralità dei canti di Cacciaguida e dell'aquila di Giove, che occupano, come accennato, il nucleo centrale della struttura del *Paradiso*. La carità e la fede, nell'alternare la guida della danza («or parëan da la bianca tratte,/ or da la rossa») rappresentano, alla luce della scena del *Purgatorio* citata, le virtù fondamentali del sistema etico concepito dall'esule fiorentino, e quindi anche dell'autorità politica dell'Impero.

Sempre dalla stessa rappresentazione, cogliamo anche il senso della superiorità di una delle due virtù, la carità, in quanto guida del canto («dal canto di questa/ l'altre toglïen l'andare e tarde e ratte»). La centralità di questa virtù, rispetto

---

<sup>1</sup> *Conv.* I, xiii, 26.

alle altre due virtù teologali, è sostenuta, a livello politico, anche nella trattazione del *Monarchia*:

Ex quo sequitur quod Monarcha sincerissimum inter mortales iustitie possit esse subiectum. Preterea quemadmodum cupiditas habitualement iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia; huiusmodi est monarcha: ergo eo existente, iustitia potissima est vel esse potest. Quod autem recta dilectio faciat quod dictum est, hinc haberi potest: cupiditas nanque, perseitate hominum spreta, querit alia; karitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis.<sup>2</sup>

La carità è dunque una virtù teologale ma anche politica, dal momento che affina e illumina la giustizia, virtù centrale dell'operare politico dell'imperatore («iustitiam [...] karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat»). In definitiva, è la carità a rendere più salda l'applicazione del Diritto imperiale funzionale al bene comune:

Cumque inter alia bona hominis potissimum sit in pace vivere – ut supra dicebatur –, et hoc operetur maxime atque potissime iustitia, karitas maxime iustitiam vigorabit et potior potius.<sup>3</sup>

La funzionalità politica di «iustitia» e «caritas» va a congiungersi però anche alla virtù della fede. Questa è collegata alla carità, nella scena delle processioni nell'Eden. Ma soprattutto, anch'essa assume una funzionalità politica, intrecciandosi con le altre due virtù in quanto fondamento della sovranità ideale auspicata da Dante. Nel corpo centrale del *Paradiso*, sono inclusi, come detto, gli spiriti di Marte e quelli di Giove. Nel primo caso, data la caratteristica di Marte, si tratta di militanti spinti da un ardore di carità funzionale alla fede. Nel cielo degli spiriti giusti, abbiamo a che fare invece con quei sovrani che, attenendosi all'ideale presente anche nel paragrafo del *Monarchia* sopra citato, esercitarono correttamente la giustizia. Quest'ultima, stando al collegamento stabilito nel trattato filosofico-politico da parte del poeta fiorentino, non potrà che essere abbinata alla carità. In aggiunta, come detto, il «candore» della stella di Giove rimanda alla componente della fede. Questo è un

---

<sup>2</sup> *Mon.* I, xi, 12-14.

<sup>3</sup> *Mon.* I, xi, 14.

tema centrale fra quelli affrontati nei canti di Giove. Nel canto XIX l'aquila dapprima condanna i dubbi sulla predestinazione che sorgono dalla speculazione filosofica dell'uomo:

Assai t'è mo aperta la latebra  
che t'ascondeva la giustizia viva,  
di che facei question cotanto crebra;  
ché tu dicevi: «Un uom nasce a la riva  
de l'Indo, e quivi non è chi ragioni  
di Cristo né chi legga né chi scriva;  
e tutti i suoi voleri e atti buoni  
sono, quanto ragione umana vede,  
senza peccato in vita o in sermoni.  
Muore non battezzato e senza fede:  
ov'è questa giustizia che 'l condanna?  
Ov'è la colpa sua, se ei non crede?» (*Pd*, XIX, 67-78).

Il rapporto problematico tra fede e salvezza è un motivo centrale della *Commedia*. Dante vi ha dedicato il Limbo, dove vengono posti, anche se in una posizione privilegiata, spiriti non cristiani. Molti di questi occupano peraltro, alla luce del ruolo di protagonisti svolto nella vicenda politica dell'Impero, un ruolo fondamentale nella storia provvidenziale e teologica di Roma.

Del resto, in questo cielo spetta proprio all'aquila imperiale, simbolo di quella istituzione provvidenziale romana e cristiana, risolvere definitivamente l'angoscioso dubbio dell'esule. Gli spiriti pagani cui fa riferimento il «sacrosanto segno» sono svantaggiati non tanto su un piano storico, come nel caso di coloro che, nascendo prima dell'avvento del cristianesimo favorito da Roma, non poterono essere battezzati e furono condannati al Limbo. Si tratta, piuttosto, di uno svantaggio geografico: l'aquila indica infatti l'esempio di chi è nato «a la riva/ de l'Indo». B. S. Schildgen afferma: «Mentre Dante fa riferimento alla regione dell'Indo, le politiche imperiali romane si collocano sullo sfondo, e gli assunti cristologici si intrecciano a implicazioni politiche»<sup>4</sup>. Il riferimento non è solo alle aree poste al di fuori dei confini di quello che, nella visuale dell'uomo medievale, è il mondo cristiano e civilizzato. Gli abitanti di tali regioni sono storicamente esterni anche ai confini di quell'autorità che ha storicamente posto i fondamenti del mondo cristiano contemporaneo, e che dovrebbe ancora rappresentarne il cardine politico, ovvero

---

<sup>4</sup> B. D. Schildgen, *Dante and the Indus*, in «Dante studies», CXI (1993), p. 182 (trad. mia).

l'Impero provvidenzialmente guidato dalla volontà di Dio. Non è un caso quindi che proprio all'aquila imperiale, ovvero agli spiriti simbolo della giustizia terrena con cui Dante dialoga in questi canti, spetti un giudizio su questioni inerenti alla fede cristiana.

L'aquila condanna in primo luogo la presunzione di chi ha la pretesa di porre la giustizia divina sotto esame: «Or tu chi se', che vuo' sedere a scranna,/ per giudicar di lungi mille miglia/ con la veduta corta d'una spanna?» (*Pd*, XIX, 79-81). La ragione umana è incapace di collocarsi alla stessa altezza del giudizio di Dio. In questa massima ritroviamo echi neotestamentari: «O homo tu quis es qui respondeas Deo numquid dicit figmentum ei qui se finxit quid me fecisti sic»<sup>5</sup>. Un'altra espressione ripresa da San Paolo sembra la seguente tratta dalla prima lettera ai Corinzi: «Quis enim cognovit sensum Domini qui instruat eum nos autem sensum Christi habemus»<sup>6</sup>. Ma è utile soffermarsi anche sull'eco di espressioni veterotestamentarie. Il libro della *Sapienza*, opera di cui viene riconosciuto autore Salomone, afferma, nella preghiera rivolta a Dio da parte del sovrano israelita:

quis enim hominum poterit scire consilium Dei  
aut quis poterit cogitare quid velit Deus  
cogitationes enim mortalium timidae  
et incerte providentiae nostrae  
corpus enim quod corrumpitur aggravat animam  
et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem  
et difficile aestimamus quae in terra sunt  
et quae in prospectu sunt invenimus cum labore  
quae in caelis sunt autem quis investigabit<sup>7</sup>

Alcuni secoli dopo Salomone, il profeta Isaia tornerà sul rapporto tra piccolezza dell'uomo e grandezza di Dio, affermando polemicamente: «quis adiuvit Spiritum Domini aut quis consiliarius eius fuit, et ostendit illi?»<sup>8</sup>. L'aggancio fra questi versetti di Isaia e la terzina pronunciata dall'aquila sembra palese, alla luce di metafore abbastanza simili, riguardo al divario tra uomo e Dio. Se gli spiriti di Giove denunciano polemicamente l'impossibilità di giudicare «di lungi mille miglia/ con la

---

<sup>5</sup> *Rom.* 9, 20. N. Sapegno, commento a *Pd*, XIX, 79.

<sup>6</sup> *1 Cor.* 2, 16. N. Sapegno, commento a *Pd*, XIX, 79.

<sup>7</sup> *Sap.* 9, 13-16.

<sup>8</sup> *Is.* 40, 13.

veduta corta d'una spanna», il profeta veterotestamentario ammoniva nello stesso passo:

quis mensus est pugillo aquas  
et caelos palmo ponderavit  
quis adpendit tribus digitis molem terrae  
et libravit in pondere montes  
et colles in statera<sup>9</sup>

Un'altra metafora, quella del vaso, che San Paolo riprende nell'epistola sopramenzionata, viene usata sempre da Isaia, in relazione al rapporto tra creato e Creatore:

perversa est haec vestra cogitatio  
quasi si lutum contra figulum cogitet  
et dicat opus factori suo non fecisti  
et figmentum dicat factori suo non intellegis<sup>10</sup>

Vorremmo soffermarci in maniera particolare sulla componente politica di cui sono intrisi i passi veterotestamentari ripresi dall'aquila. Si tratta, come visto, di massime pronunciate rispettivamente da un profeta, archetipo dell'esule fiorentino fustigatore del suo tempo in nome dei valori eterni dell'Impero, e da un sovrano, a sua volta archetipo dell'autorità politica e divina del cielo di Giove.

Isaia, nello stesso punto in cui si trova la metafora del vasaio, attacca polemicamente proprio l'arbitrio degli uomini malvagi, contrapposto alla legge di Dio, destinata a trionfare sulla terra:

vae qui profundi estis corde  
ut a Domino abscondatis consilium  
quorum sunt in tenebris opera  
et dicunt quis videt nos  
et quis novit nos<sup>11</sup>

Il profeta ebreo annuncia il trionfo di Dio: «et audient in die illa surdi verba libri et de tenebris et caligine oculi caelorum videbunt»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Is. 40, 12.

<sup>10</sup> Is. 29, 16.

<sup>11</sup> Is. 29, 15.

<sup>12</sup> Is. 29, 18.

Il contrasto tra luce e tenebre verrà ripreso, in questa fase dell'episodio, dal segno che «fè i Romani al mondo reverendi» (*Pd*, XIX, 102). Infatti, l'aquila, anticipando il dubbio dantesco, afferma:

Lume non è, se non vien dal sereno  
che non si turba mai; anzi è tenebra  
od ombra de la carne o suo veleno.  
Assai t'è mo aperta la latebra  
che t'asconde la giustizia viva,  
di che facei question cotanto crebra (*Pd*, XIX, 64-69).

Del resto, anche la vicenda dell'angelo ribelle viene citata, in versi precedenti, secondo lo stesso contrasto fra luce della sapienza divina e tenebre:

E ciò fa certo che 'l primo superbo,  
che fu la somma d'ogne creatura,  
per non aspettar lume, cadde acerbo;  
e quinci appar ch'ogne minor natura  
è corto ricettacolo a quel bene  
che non ha fine e sé con sé misura (*Pd*, XIX, 46-51).

La componente politica del passo di Isaia, come Dante fustigatore dell'infedeltà del suo popolo, è da rintracciarsi nei versetti successivi:

et addent mites in Domino laetitiam  
et pauperes homines in Sancto Israhel exultabunt  
quoniam defecit qui praevalebat, consummatus est illusor  
et succisi sunt omnes qui vigilabant super iniquitatem<sup>13</sup>

È plausibile che, richiamandosi indirettamente a questi riferimenti veterotestamentari, Dante, nella consapevolezza di un futuro trionfo della legge cristiana, prefigurasse la caduta di tiranni a lui contemporanei. Questi, totalmente privi di quella giustizia accompagnata anche dalla carità e dalla fede, sono i sovrani degeneri posti alla fine del canto XIX, su cui torneremo. Del resto, anche l'altro passo di Isaia cui abbiamo fatto riferimento assume una caratterizzazione politica che richiama il mondo contemporaneo al poeta fiorentino. In questo punto il profeta biblico afferma:

ecce gentes quasi stilla situlae  
et quasi momentum staterae reputatae sunt  
ecce insulae quasi pulvis exiguus  
et Libanus non sufficiet at succendendum  
et animalia eius non sufficient ad holocaustum

---

<sup>13</sup> *Is.* 29, 19-21.

omnes gentes quasi non sint sic sunt coram eo  
et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei<sup>14</sup>

La nullità delle nazioni – le «gentes» – poste di fronte a Dio è ricollegabile alla nullità dei regni minori di fronte all’Impero cristiano. Di conseguenza, le male azioni condotte dai principi cristiani citati in fine di canto, emergeranno ancor di più come sintomo di una meschina sete di potere, propria di chi non riconosce quel massimo ideale di libertà consistente nella sottomissione all’autorità imperiale. Anche quest’ultima è criticata, nello tesso verso, in quanto incapace di far valere le proprie prerogative universalistiche: «Lì si vedrà, tra l’opere di Alberto,/ quella che tosto moverà la penna,/ per che ’l regno di Praga fia deserto» (*Pd*, XIX, 115-117).

In aggiunta a ciò, anche il rimando al libro della *Sapienza*, opera di Salomone, ha implicazioni politiche. Il passo a cui siamo risaliti è infatti tratto dalla preghiera salomonica rivolta a Dio per ottenere la saggezza necessaria al governo terreno:

Deus parentum et Domine misericordae tuae  
qui fecisti omnia verbo tuo  
et sapientia tua constituisti hominem  
ut dominaretur creaturae quae a te facta est  
ut disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia  
et in directione cordis iudicium iudicet  
da mihi sedium tuarum adsistricem sapientiam  
et noli me reprobare a pueris tuis  
quoniam ego servus tuus et filius ancillae tuae  
homo infirmus et exigui temporis  
et minor ad intellectum iudicii et legum  
et si quis erit consummatus inter filios hominum  
si afuerit ab illo sapientia tua in nihilum computabitur  
tu me elegisti regem populo tuo  
et iudicem filiorum tuorum et filiarum  
dixisti aedificare templum in monte sancto tuo  
et in civitate habitationis tuae aram  
similitudinem tabernaculi sancti tui  
quod praeparasti ab initio  
et tecum sapientia tua, quae novit opera tua  
quae et adfuit tunc cum orbem terrarum faceres  
et sciebat quid placitum esset oculis tuis  
mitte illam de sanctis caelis tuis  
et mitte illam a sede magnitudinis tuae

---

<sup>14</sup> *Is.* 40, 15-17.

ut mecum sit et mecum laboret  
et sciam quid acceptum sit apud te  
scit enim illa omnia et intelligit  
et deducet me in operibus meis sobrie  
et custodiet me in sua potentia  
et erunt accepta opera mea  
et disponam populum tuum iuste  
et ero dignus sedium patris mei<sup>15</sup>

Si tratta di preghiere che vengono perfettamente esaudite nella figura dell'aquila di Giove. Questa unisce infatti la dottrina teologica con quella giustizia che, presupposto necessario agli attacchi rivolti ai sovrani degeneri, è ribadita come fondamento morale al momento dell'arrivo di Dante nel cielo. La scritta «Diligite iustitiam qui iudicatis terram» che le anime dei beati vengono a formare all'inizio dell'incontro è ripresa proprio dall'incipit della *Sapienza* di Salomone. Il re biblico è stato indicato da San Tommaso nel cielo del Sole, fra gli spiriti contemplanti, quale esempio di monarca sapiente:

Or s'i' non procedesse avanti piùè,  
«Dunque, come costui fu senza pare?»  
comincerebber le parole tue.

Ma perché paia ben ciò che non pare,  
pensa chi era, e la cagion che 'l mosse,  
quando fu detto «Chiedi», a dimandare.

Non ho parlato sì, che tu non posse  
ben veder ch'el fu re, che chiese senno  
acciò che re sufficiente fosse;

non per sapere il numero in che enno  
li motor di qua sù, o se necesse  
con contingente mai necesse fenno;

non si est dare primum motum esse,  
o se del mezzo cerchio far si puote  
triangolo sì ch'un retto non avesse.

Onde, se ciò ch'io dissi e questo note,  
regal prudenza è quel vedere impari  
in che lo stral di mia intenzion percuote;

e se al «surse» drizzi li occhi chiari,  
vedrai aver solamente rispetto  
ai regi, che son molti, e 'buon son rari.

Con questa distinzion prendi 'l mio detto;  
e così puote star con quel che credi  
del primo padre e del nostro Diletto (*Pd*, XIII, 88-111).

---

<sup>15</sup> *Sap.* 9, 1-12.

La saggezza di Salomone si limitava al giusto adempimento dell'ufficio che gli era stato assegnato. Questo fa del sovrano biblico un monarca esemplare. Egli «chiese senno/ acciò che re sufficiente fosse», senza preoccuparsi di acquisire conoscenze scientifiche, come Roberto d'Angiò, definito sprezzantemente «re da sermone» dal fratello Carlo Martello. In contrasto al re israelita si pongono del resto gli altri re, che «buon son rari». È la stessa contrapposizione che vediamo fra l'aquila, abbinata alla scritta salomonica, e le monarchie contemporanee. Questo va peraltro a inserirsi nell'interpretazione politica che nei secoli del Medioevo venne data di Salomone in quanto *typus Christi*. La vicenda politica del regno di Israele narrata nel *Libro dei Re* pose sia il re sapiente, che Davide, quali simboli tipologici e cristologici<sup>16</sup>. Tale equazione venne trasferita anche sull'incoronazione imperiale, nell'ambito liturgico, a partire dalle formulazioni caroline e ottoniane<sup>17</sup>. L'associazione tra Salomone e Impero, presente quindi anche in Dante, rimanda a una fase storica ben definita. Si tratta infatti di quel periodo alto-medievale che il poeta fiorentino poteva identificare con un buon tempo antico, antecedente alla decadenza del «sacrosanto segno» imperiale. Crediamo che vadano considerate le osservazioni di Sarolli, quando afferma che l'intenzione del poeta fiorentino è

volta a recuperare, oltre alla *concorporatio* della tradizione carolina, contro la formula teologico-politica diadica medievale (imperatore e pontefice), la sua innovativa soluzione triadica biblica e trinitaria (imperatore, sacerdote e profeta), incentrata appunto nel nome di Salomone e nel suo regno glorioso così prodigiosamente e provvidenzialmente esaltato e voluto da Dio, come si legge nel II e nel III *Libro dei Re*, al pari dell'Impero di Roma.<sup>18</sup>

Riassumendo, nella denuncia di coloro che pretendono di potersi innalzare allo stesso livello del giudizio di Dio, vi è il rinvio a determinate fonti scritturali. Fra queste, ci siamo soffermati sui passi veterotestamentari di Salomone e di Isaia, anticipatori, rispettivamente, dell'aquila imperiale cristiana, e del poeta-profeta fiorentino che ne promuove, con la sua opera, la causa. Sia nel caso del re israelita che in quello del profeta, abbiamo colto una dimensione politica, riguardo all'importanza di una sovranità giusta e sapiente, e alla denuncia dei «tiranni» e delle

---

<sup>16</sup> G. R. Sarolli, *Salomone*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam* cit., p. 1080.

<sup>17</sup> Sarolli rimanda alle *Landes Regiae*, citando l'esempio di Amalario di Metz per Ludovico il Pio: «Divo Hludovico vita! Novo David perennitas!». *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

«nazioni» malvage. Si tratta di motivi che, tornando al punto di inizio della terzina dantesca, sono presenti anche nell'incontro del cielo di Giove. Dunque, la denuncia della presunzione umana ai versi 79-81, rimandi a motivi teologici e politici centrali nei canti di Giove.

Alla condanna della presunzione umana segue, nei versi successivi, l'asserzione del ruolo fondamentale che gli uomini devono riconoscere alle Sacre Scritture, in luogo di speculazioni filosofiche che portano a mettere in discussione l'autorità di Dio:

Certo a colui che meco s'assottiglia,  
se la Scrittura sovra voi non fosse,  
da dubitar sarebbe a meraviglia.  
Oh terreni animali! oh menti grosse!  
La prima volontà, ch'è da sé buona,  
da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.  
Cotanto è giusto quanto a lei consuona:  
nullo creato a sé la tira,  
ma essa, radiando, lui cagiona (*Pd*, XIX, 82-90).

Anche l'ultima terzina, soffermandosi sul rapporto Creatore-creato, rinvia alla metafora biblica del vasaio. Ma va riscontrato, nel riferimento all'autorità delle Scritture dei versi 82-84, un altro rinvio a specifici passi neotestamentari. L'argomentazione dell'aquila a sostegno della fede cristiana, in quanto fondamentale per la salvezza, si fonda infatti sulla *Bibbia*.

Nel libro sacro, tale necessità è affermata in un passo paolino. Riguardo al rapporto con Dio, San Paolo afferma: «sine fide autem impossibile est placere [...] Deo»<sup>19</sup>. Non è un caso che all'inizio di questo passo venga inoltre affermato: «est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non parentum [...] fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei ut ex invisibilibus visibilia fierent»<sup>20</sup>. Vi è il motivo del rapporto tra Dio e mondo, oltre che della fede nel Creatore come prova di quelle cose che non si possono comprendere: fra queste si potrebbe annoverare anche la questione dantesca della salvezza, che l'aquila sta affrontando. Ma oltre a ciò, va considerato che il primo passo della *Lettera agli Ebrei*, sulla necessità della

---

<sup>19</sup> *Haeb.* 11, 6.

<sup>20</sup> *Haeb.* 11, 1-3.

fede, è stato citato nel *Monarchia*, a proposito dell'incapacità della ragione umana di comprendere il giudizio di Dio:

Quedam etiam iudicia Dei sunt, ad que etsi humana ratio ex propriis pertingere nequit, elevatur tamen ad illa cum adiutorio fidei eorum que in sacris Lictoris nobis dicta sunt: sicut ad hoc, quod nemo, quantumcunque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvar ipotest, dato quod nunquam aliquid de Cristo audiverit. Nam hoc ratio humana per se iustum intueri non potest, fide tamen adiuta potest. Scriptum est enim *ad Hebreos*: «Inpossibile est sine fide placere Deo»; et in *Levitico*: «Homo quilibet de domo Israel, qui occiderit bovem aut ovem aut capram in castris vel extra castra et non obtulerit ad hostium tabernaculi oblationem Domino, sanguinis reus erit». Hostium tabernacoli Cristum figurat, qui est hostium conclavis eterni, ut ex *Evangelio* elici potest: occisio animalium operationes humanas.<sup>21</sup>

Tale passo, inserito nell'opera che espone teoricamente la provvidenzialità dell'Impero, viene ripreso proprio dalla «benedetta immagine»<sup>22</sup>, emblema di tale sovranità politica nel cielo di Giove.

In primo luogo, l'aquila ribadisce l'impotenza intellettuale dei «mortali» di fronte al «giudicio eterno»: «Roteando cantava, e dicea: “Quali/ son le mie note a te, che non le 'ntendi,/ tal è il giudizio eterno a voi mortali”» (*Pd*, XIX, 97-99). Fra la dottrina espressa dalla «bella image» e Dante vi è lo stesso tipo di rapporto che riscontriamo fra il giudizio di Dio e la capacità di comprendere degli esseri umani. Alla luce di questo parallelismo, possiamo sottolineare ulteriormente, rifacendoci al commento di Giacalone, la componente cristologica e divina presente nella stessa figura rappresentata in questi canti:

[...] l'Aquila romana [...] nella sua concezione religioso-politica significava la figura di Cristo, in quanto compendiva in sè, oltre al simbolo della giustizia anche quello della grazia-redentrice e salvatrice. Il simbolo della giustizia imperiale, qui sviluppandosi in una figura impleta di Cristo giudice, assume un significato che trascende quello stesso della giustizia terrena in valore supremo in cui la giustizia divina si uniforma alla grazia, e al mistero divino.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Mon.* II, vii, 4.

<sup>22</sup> *Pd*, XIX, 95.

<sup>23</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, XIX, 97-99.

In aggiunta, anche Chierici, rifacendosi all'ambito della patrologia latina raccolta da Migne, ha potuto rilevare una presenza costante dell'archetipo del *Christus Aquila*<sup>24</sup>. Questo rende più manifesta la funzione degli spiriti di Giove quali portavoce di Dio. La loro dottrina si pone sullo stesso livello della *Bibbia*. Non è dunque un caso, come rilevato da Battistini, che le spiegazioni dell'aquila a sostegno della fede siano intrise di rimandi biblici<sup>25</sup>. In quest'ultima terzina, per esempio, viene ripreso un altro passo fra le lettere di San Paolo. Nell'*Epistola ai Romani*, l'apostolo afferma: «O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?»<sup>26</sup>.

Dante aveva già rilevato i limiti della conoscenza umana nel *Convivio*: «[...] dice Aristotile nel decimo de l'*Etica*, contra Simonide poeta parlando, che "l'uomo si dee traere a le divine cose quanto può": in che mostra che a certo fine bada la nostra potenza»<sup>27</sup>. La violazione di questi limiti è segno di superbia intellettuale.

A dare una soluzione definitiva e assoluta alla questione della salvezza, sopravviene infatti l'aquila cristiana e imperiale, nei versi successivi. In primo luogo, smettono di roteare le luci dei beati: «Poi si quetaro quei lucenti incendi/ de lo Spirito Santo ancor nel segno/ che fé i Romani al mondo reverendi» (*Pd*, XIX, 100-102). La collocazione dei «lucenti incendi/ de lo Spirito Santo» nel «segno» dell'Impero (il termine «segno» ricorre sette volte nella narrazione di Giustiniano nel cielo di Mercurio) è significativa dal punto di vista ideologico. Infatti, lo Spirito Santo è qui espressamente identificato con l'autorità universale dell'Impero, ulteriormente sottolineata dal «reverendi» in fine verso 102. Quest'ultima espressione identifica, nella *Commedia*, quelle istituzioni universali su cui si fonda il pensiero politico dantesco. Questo vale per Catone, annoverato nel *Convivio* fra quei personaggi esemplari delle azioni divinamente ispirate nel nome della provvidenzialità di Roma: «O sacratissimo petto di Catone, chi presumerà di te

---

<sup>24</sup> J. Chierici, *L'Aquila d'Oro nel cielo di Giove*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1962.

<sup>25</sup> A. Battistini, «Se la scrittura sopra voi non fosse...». *Allusioni bibliche nel canto XIX del Paradiso*, in «Critica letteraria», XVI/2 (1988), pp. 211-235.

<sup>26</sup> *Rom.* 11, 33-34.

<sup>27</sup> *Conv.* IV, xiii, 8.

parlare?»<sup>28</sup>. All'inizio del *Purgatorio*, Dante incontra infatti l'Uticense. Questi, come l'aquila di Giove, è «degnò di tanta reverenza in vista» (*Pg*, I, 32). Ma anche nell'*Inferno*, di fronte al pontefice simoniacò Niccolò III, Dante, volendo contrapporre la degenerazione ecclesiastica contemporanea al suo ideale di Chiesa, si rivolge al dannato affermando:

E se non fosse ch'ancor lo mi vieta  
la reverenza de le somme chiavi  
che tu tenesti ne la vita lieta  
io userei parole ancor piú gravi (*If*, XIX, 100-103).

L'identità fra Dio e autorità politica non è un'esclusiva dantesca. Tutto il pensiero politico medioevale fonda la base della sovranità sulla natura divina, oltre che terrena, del monarca<sup>29</sup>. In questo caso, ciò che Dante fa emergere è il carattere divino di un particolare tipo di sovrano, ovvero l'imperatore.

A questa identificazione di grande rilievo, segue infine l'asserzione definitiva sul tema della fede e della salvezza: «esso ricominciò: “A questo regno/ non salì mai chi non credette 'n Cristo,/ né pria né poi ch'el si chiavasse al legno”» (*Pd*, XIX, 103-105). La verità rivelata tramite gli spiriti di Giove viene espressa in forma apodittica e perentoria. Il verbo dell'aquila, intriso di echi biblici, si pone sullo stesso livello della parola di Dio. Esso richiama in maniera esplicita il passo epistolare di San Paolo sopra citato: «sine fide autem impossibile est placere [...] Deo». Meno palese, ma di rilievo, il richiamo del seguente passo dagli *Atti degli Apostoli* sulla salvezza portata da Cristo: «et non est in alio aliquo salu nec enim nomen aliud est sub caelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri»<sup>30</sup>. Questo, riprendendo il saggio di Battistini, è ciò che «si conviene a un contesto in cui la tentazione razionalistica impersonata dai filosofi e dai teologi deve cedere, sia pure con una resa molto sofferta, al principio di autorità attinto ai testi sacri»<sup>31</sup>.

Partendo dal candore della stella di Giove, e concentrandoci sulla spiegazione dell'aquila, si può quindi rilevare come il tema della fede costituisca un

---

<sup>28</sup> *Conv.* IV, v, 16.

<sup>29</sup> A proposito della natura mistica e cristologica del monarca, nella cultura politica medioevale, è sempre fondamentale l'opera storica di Kantorowicz: E. Kantorowicz, *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Torino, Einaudi, 1989.

<sup>30</sup> *Act.* IV, 12.

<sup>31</sup> A. Battistini, *op. cit.*, p. 215.

motivo teologico centrale di questi canti. Riprendendo il passo del *Convivio* che abbiamo citato, notiamo che il candore del pianeta è funzionale alla perfezione di Giove: «Giove è stella di temperata complessione. [...] intra tutte le stelle bianca si mostra, quasi argentata. E queste cose sono ne la scienza de la Geometria. [...] E ancora la Geometria è bianchissima, in quanto è senza macula d'errore e certissima per sé e per la sua ancella, che si chiama Prospettiva»<sup>32</sup>. La natura «senza macula d'errore» della geometria vale quindi anche per Giove, simbolo della giustizia di Dio. Ma questa natura va ricollegata, dato il candore, anche alla fede cristiana. Quest'ultima, nella sua perfezione, è un fondamento dell'autorità politica concepita da Dante.

## 4.2 La «temprata stella»

Ritornando al verso 68, oltre al «candore» di Giove, crediamo che anche l'espressione «temprata stella» vada interpretata in chiave teologica e politica.

L'astronomia medievale riconosce a Giove un carattere temperato. Questo è quanto riportato dal poeta fiorentino nel *Convivio*: «Giove è stella di temperata complessione, in mezzo de la freddura di Saturno e de lo calore di Marte»<sup>33</sup>. La posizione mediana fra gli altri due pianeti verrà ribadita nel cielo delle stelle fisse: «Quindi m'apparve il temperar di Giove/ tra 'l padre e 'l figlio» (*Pd*, XXXII, 145-146). Queste note astronomiche, di ascendenza tolemaica, si riflettono anche a un livello concettuale riguardante la visione politica dell'esule fiorentino. Il pianeta simbolo della giustizia di Dio, infatti, è collocato fra il cielo degli spiriti militanti e quello degli spiriti contemplanti. Il tutto avviene nella fascia centrale – dal quarto al sesto cielo – della gerarchia celeste di nove pianeti. L'influsso di Giove su Saturno e Marte corrisponde alla funzione direttiva che la giustizia, fondata sull'Impero, deve esercitare sia sull'attività contemplativa che su quella militante dei combattenti per la fede. Contemplazione e attivismo bellico non devono essere fini a se stessi, ma con l'influenza di Giove vanno indirizzati al bene comune di cui si fa garante il

---

<sup>32</sup> *Conv.* II, xiii, 25.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

Diritto, quale emanazione terrena della giustizia divina. Come scritto nel commento di Trucchi:

Marte è il cielo che dà forza, la quale virtù può troppo distoglierci dalla vita contemplativa; Saturno dà amore di contemplazione, che può troppo distoglierci dalla vita attiva; ma Giove, come cielo che presiede ai giusti reggitori, contempera in essi le due vite che sono ordinate ai fini dell'umana natura. Questo si pone a fondamento dell'ordine politico concepito dal poeta fiorentino.<sup>34</sup>

In questo senso si rileva il valore benefico e salutare esercitato da Giove sul genere umano, ripreso da Cicerone e attualizzato in chiave moderna e cristiana dal poeta fiorentino: «Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor, qui dicitur Iovis [...]»<sup>35</sup>. Infatti è «l'influsso di Giove che predispone alla temperanza, all'equilibrio spirituale che [...] rende particolarmente atti all'esercizio della giustizia»<sup>36</sup>.

L'influenza benefica del pianeta si rivela quindi fondamentale nel corretto svolgimento della sovranità politica.

### 4.3 La formazione dell'aquila

Al momento dell'arrivo nel cielo di Giove, Dante trova i beati già pronti ad accoglierlo. La necessità di accrescere, per amore caritativo, la conoscenza del poeta, è tanto più urgente quanto più il messaggio politico che verrà comunicato dall'aquila assume una grande rilevanza nel contesto generale della *Commedia*: «Io vidi in quella giovia facella/ lo sfavillar de l'amor che li era/ segnare a li occhi miei nostra favella» (*Pd*, XIX, 70-72).

Lo «sfavillar de l'amore» ritorna in tutti i cieli del *Paradiso*, quale tratto caratteristico dell'approccio delle anime verso il poeta pellegrino. Ma in questa cornice, popolata dai regnanti «giusti e pii», l'amore caritativo assume, stando alla funzione centrale della carità nel sistema politico dantesco, un ruolo centrale. Questo

---

<sup>34</sup> E. Trucchi, commento a *Pd*, XVIII, 64-69.

<sup>35</sup> *De re pub.*, VI, 4. N. Tommaseo, commento a *Pd*, XVIII, 67-69.

<sup>36</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVIII, 68.

sfavillare luminoso si contrappone del resto a quell'oscurità che, come abbiamo visto, ottenebra la mente di coloro che si arrestano al razionalismo terreno e finiscono per porre dubbi sulla giustizia di Dio.

Le anime si dispongono subito per comunicare il messaggio a Dante:

E come augelli sorti di rivera,  
quasi congratulando a lor pasture,  
fanno di sé or tonda or l'altra schiera,  
sì dentro ai lumi sante creature  
volitando cantavano, e faciensi  
or D, or I, or L in sue figure (*Pd*, XVIII, 73-78).

La santità dei beati – le «sante creature» – si accorda con la loro militanza terrena, improntata alla giustizia, alla carità e alla pietà, quali tratti dominanti di un regno benefico, incardinato su fondamenti cristiani e in linea con la provvidenzialità dell'Impero. Tale concetto verrà ulteriormente sottolineato, come detto, nel canto successivo, quando le «sante creature» verranno indicate come «lucenti incendi/ de lo Spirito Santo ancor nel segno/ che fé i Romani al mondo reverendo» (*Pd*, XIX, 101-102). Questa espressione rende ancora più evidente l'unione della santità cristiana all'istituzione imperiale. L'accompagnamento della danza al canto, caratteristico di questo inizio d'incontro con gli spiriti («volitando cantavano») si pone invece in continuità con due passi precedenti della *Commedia*, che anticipano tematiche riprese dall'aquila.

Nell'Eden, sono le tre virtù teologali, ovvero fede, speranza e carità a rivolgersi in questa maniera a Beatrice:

l'altre tre si fero avanti,  
danzando al loro angelico caribo.  
«Volgi, Beatrice, volgi gli occhi santi,  
era la sua canzone, al tuo fedele  
che, per vederti, ha mossi passi tanti!» (*Pg*, XXXI, 131-135).

Come abbiamo visto a inizio capitolo, è il richiamo a una di queste tre virtù, la fede, e la sua relazione con la carità, a costituire un fondamento morale del modello imperiale dantesco. Saranno del resto proprio le tre virtù teologali a fornire il sostegno morale al battesimo di uno dei due beati pagani di Giove, il troiano Rifeo: «Quelle tre donne li fur per battesimo/ che tu vedesti da la destra rota,/ dinanzi al battezzar più d'un millesmo» (*Pd*, XX, 127-129).

Ritroviamo canto e danza nel cielo di Mercurio, al termine dell'incontro con Giustiniano:

«*Osanna, sanctus Deus sabaòth,  
superillustrans claritate tua  
felices ignes horum malacoth!*».

Così, volgendosi a la nota sua,  
fu viso a me cantare essa sustanza,  
sopra la quale doppio lume s'addua;  
ed essa e l'altre mossero a sua danza,  
e quasi velocissime faville  
mi si velar di sùbita distanza (*Pd*, VII, 1-9).

Nella preghiera dell'imperatore, autore della compilazione del *Corpus*, il latino, lingua dell'Impero e della liturgia ecclesiale, si unisce all'ebraico, idioma del primo cristianesimo. Anche in questo caso emerge il senso provvidenziale della vicenda politica di Roma.

L'abbinamento fra canto e danza, tipico dei due passi citati, si ripete quindi nel cielo di Giove. Questa ripresa avviene proprio in concomitanza con l'approfondimento di motivi politici e religiosi. L'importanza del momento è tale da spingere il poeta a un'invocazione:

O diva Pegasèa che li 'ngegni  
fai gloriosi e rendili longevi,  
ed essi teco le cittadi e' regni,  
illustrami di te, sì ch'io rilevi  
le lor figure com' io l'ho concette:  
paia tua possa in questi versi brevi! (*Pd*, XIX, 82-87).

I versi 83-84 sottolineano come la richiesta di ispirazione poetica sia funzionale alla missione politica del poeta. La preghiera si rivolge a quella musa che rende l'operare poetico «glorioso» e «longevo». Dante, come in altri punti del poema, fa riferimento a una gloria non fine a se stessa, ma che si pone come riconoscimento del «ben fare» a cui mira la composizione della *Commedia*. Con questo si spiega l'importanza di tale ispirazione in un momento rilevante come quello del cielo di Giove. La longevità, d'altra parte, andrà intesa come un altro presupposto necessario alla continuazione del poema, e alla conseguente redenzione della società umana.

L'operare poetico si inserisce quindi nella visione cristiana e imperiale del poeta promuovendo, a sua volta, la gloria e la longevità di «cittadi e' regni». Ciò

avverrà una volta che queste, anche grazie al messaggio della *Commedia*, verranno ricondotte all'autorità dell'aquila imperiale.

È stata più volte discussa l'identità precisa di questa musa ispiratrice cui si rivolge il poeta. Crediamo possa valere il riferimento di Torraca a Euterpe, in quanto le veniva assegnata la sfera di Giove<sup>37</sup>. Riteniamo però che la soluzione più valida sia quella fornita da Momigliano nel commento al verso: questi identifica la «diva Pegasëa» con Clio, in quanto musa della storia<sup>38</sup>.

Inoltre, crediamo vada considerato anche il riferimento a un'autorità latina cui rimanda il figlio del poeta, Pietro, nel suo commento alla *Commedia*<sup>39</sup>. Nelle *Disputazioni di Tuscolo*, Cicerone si rivolge alla Filosofia:

O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum!  
Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus.<sup>40</sup>

Le differenze fra filosofia e musa poetica vengono compensate dalle evidenti consonanze fra il testo ciceroniano e l'invocazione dantesca. In entrambi i casi si riconosce all'oggetto di invocazione una funzione ispiratrice al proprio ingegno. Inoltre, così come la filosofia ciceroniana contribuisce alla nascita di forme di convivenza sociale, delle leggi e dei principi morali, la musa poetica dantesca promuove la gloria e la longevità di «cittadi e' regni».

In aggiunta a questo modello latino, Pietro Alighieri fa riferimento anche a un'altra autorità fondamentale, ovvero i *Proverbi* salomonici, in linea, come visto, con il continuo rinvio alle *Sacre Scritture* che caratterizza l'episodio dell'aquila. Nel libro veterotestamentario, il sovrano israelita riporta infatti l'autoelogio della sapienza, che potremmo considerare corrispondente scritturale della filosofia ciceroniana nella sua funzionalità al corretto ordinamento politico. Si legge infatti:

meum est consilium et aequitas  
mea prudentia mea est fortitudo

<sup>37</sup> F. Torraca, commento a *Pd*, XVIII, 82-84.

<sup>38</sup> A. Momigliano, commento a *Pd*, XVIII, 82.

<sup>39</sup> P. Alighieri, commento (1340-'42) a *Pd*, XVIII, 82-84.

<sup>40</sup> *Tusc. Disp.*, V, ii, 5.

per me reges regnant  
et legum conditores iusta decernunt  
per me principes imperant  
et potentes decernunt iustitiam  
ego diligentes me diligo  
et qui mane vigilant ad me invenient me<sup>41</sup>

I «giusti decreti» e la «giustizia» rimandano anch'essi al motivo dominante dell'invocazione alla musa Pegasea. Si tratta di concetti che si pongono in linea con la tematica generale del cielo dell'aquila imperiale, centrata sull'importanza della sapienza divina.

Partendo dall'invocazione alla musa Pegasea, va rilevato quindi come, attraverso gli echi classici e scritturali in essa impliciti, venga a consolidarsi un ideale legame fra la richiesta di ispirazione poetica e i valori predominanti della concezione imperiale dantesca, ovvero la giustizia e la fede in Dio quali presupposto di un corretto esercizio dell'autorità.

La persistente compresenza di motivi pre-cristiani e pagani con motivi scritturali, vale anche per quanto riguarda lo stile di questa invocazione poetica. Soffermandosi sullo terzine rivolte alla musa, Di Salvo afferma infatti:

[...] il tono è quello liturgico delle preghiere in cui la divinità viene invocata perché aiuti il fedele nello smarrimento di fronte alle potenze avverse. E che si tratti di una lunga e meditata preghiera, sottesa da una sofferenza, da un penoso avvertimento di limitatezza, emerge nella prima terzina dalla sintassi che è paratattica, con prevalenza della congiunzione «e» che impone stacco, pronuncia separata, divisa, fortemente meditativa.<sup>42</sup>

La corrispondenza fra liturgia e invocazione poetica pagana, coerente con i fini sia cristiani che poetici della *Commedia*, rimanda del resto alla duplice natura cristiana e imperiale dell'aquila.

Questa doppia natura, divina e politica al tempo stesso, la si ritrova anche nella scritta salomonica espressa dalle anime:

Mostrarsi dunque in cinque volte sette  
vocali e consonanti; e io notai  
le parti sí, come mi parver dette.  
'DILIGITE IUSTITIAM', primai

---

<sup>41</sup> *Prov.* 8, 14-17.

<sup>42</sup> D. Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di T. di Salvo, Bologna, Zanichelli, 1993, p. 342.

fur verbo e nome di tutto 'l dipinto;  
'QUI IUDICATIS TERRAM', fur sezzai (*Pd*, XVIII, 88-93).

Andrà analizzata in primo luogo la scritta formata dalle anime, corrispondente, come accennato, al primo versetto del *Libro della Sapienza*. Solo alcune autorità – San Girolamo, Agostino e Origene<sup>43</sup> – non riconobbero a Salomone la paternità di quest'opera dell'*Antico Testamento*. L'attribuzione a Salomone del libro veterotestamentario da parte dell'esule fiorentino risulta dal seguente passo del *Convivio*:

[...] ciascuno vero rege dee massimamente amare la veritade. Ond'è scritto nel libro di *Sapienza*: «Amate lo lume di sapienza, voi che siete dinanzi a li populi»; e lo lume di sapienza è essa veritade. Dico dunque che però si ralegrerà ogni rege che riprovata è la falsissima e dannosissima oppinione de li malvagi e ingannati uomini, che di nobilitade hanno infino a ora iniquamente parlato.<sup>44</sup>

Abbiamo a che fare con un altro esempio, ricorrente nella *Commedia*, di “scrittura visibile”<sup>45</sup>. Hollander rimanda infatti ad altri passi del poema, in cui appaiono scritte concernenti l'idea fondamentale di giustizia. All'inizio della prima cantica:

«Per me si va ne la città dolente,  
per me si va ne l'eterno dolore,  
per me si va tra la perduta gente.  
Giustizia mosse il mio alto fattore;  
fecemi la divina podestate,  
la somma sapienza e 'l primo amore.  
Dinanzi a me non fuor cose create  
se non eterne, e io eterno duro.  
Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate».  
Queste parole di colore oscuro  
vid'io scritte al sommo d'una porta;  
per ch'io: «Maestro, il senso lor m'è duro» (*If*, III, 1-9).

Osserviamo che, nella scritta posta all'entrata dell'Inferno, «giustizia», «divina podestate» e «somma sapienza» sono profondamente collegate. Questo legame concettuale ritorna anche nel sesto cielo, ove la giustizia divina e imperiale, e

---

<sup>43</sup> A. Niccoli, *Sapienza, Libro della*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z cit.*, p. 29.

<sup>44</sup> *Conv.* IV, xvi, 1.

<sup>45</sup> R. Hollander, *Allegory in Dante's "Commedia"*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 297-300.

la sapienza espressa dall'aquila riguardo alla fede e alla predestinazione, costituiscono motivi fondamentali.

Un altro caso di «visibil parlare» cui rimanda Hollander è quello dell'esempio di umiltà dell'imperatore Traiano, fra le raffigurazioni intagliate nel marmo al termine della cornice dei superbi:

Quiv'era storiata l'alta gloria  
del roman principato, il cui valore  
mosse Gregorio a la sua gran vittoria;  
i' dico di Traiano imperadore;  
e una vedovella li era al freno,  
di lagrime atteggiate e di dolore.

Intorno a lui pareva calcato e pieno  
di cavalieri, e l'aguglie ne l'oro  
sovr'essi in vista al vento si movieno.

La miserella intra tutti costoro  
pareva dir: «Signor, fammi vendetta  
di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro»;  
ed elli a lei rispondere: «Or aspetta  
tanto ch'io torni»; e quella: «Signor mio»,  
come persona in cui dolor s'affretta,  
«se tu non torni?»; ed ei: «Chi fia dov'io,  
la ti farà»; ed ella: «L'altrui bene  
a te che fia, se 'l tuo metti in oblio?»;  
ond'elli: «Or ti conforta; ch'ei convene  
ch'i solva il mio dovere anzi ch'i' mova:  
giustizia vuole e pietà mi ritene».

Colui che mai non vide cosa nova  
produsse esto visibile parlare,  
novello a noi perché qui non si trova (*Pg*, XII, 73-96).

Constatiamo da una parte un'affinità tematica fra questo passo e gli spiriti dei sovrani di Giove, riguardo alla «giustizia» e alla «pietà» del verso 93, che spingono il sovrano ad assolvere il proprio dovere nei confronti di Dio. L'aquila di Giove fa esplicito riferimento a tali fondamenti morali e politici dell'agire imperiale, quando afferma: «Per esser giusto e pio/ son io qui esaltato a quella gloria/ che non si lascia vincere a disio» (*Pd*, XIX, 13-15).

Altrettanto rilevante andrà considerato l'invito di San Bernardo a Dante, di fronte agli alti “dignitari” della corte “imperiale” celeste: «Ma vieni omai con li occhi sí com'io/ andrò parlando, e nota i gran patrici/ di questo imperio giustissimo e pio» (*Pd*, XXXII, 115-117).

Il legame fra questi due fondamenti morali, nell'ambito della concezione imperiale dantesca, viene ribadito in maniera efficace da Mattalia: «[...] giustizia e pietà sono in stretto rapporto, il vero e solido fondamento della giustizia essendo il sentimento religioso [...] così è *giusto* il “pius” Enea, in *Inf.* I 73 [...]»<sup>46</sup>. Non concordiamo con Bufano, quando afferma che l'aggettivo «giusto» usato dalla guida di Dante nel primo canto non è niente di più che un attributo «privo di rilievo, quasi stanco ricalco dell'immagine virgiliana: cfr. per es. *Aen.* I 544-545 “Aeneas...quo iustior alter/ nec pietate fuit, nec bello maior”»<sup>47</sup>. Consideriamo le interpretazioni allegoriche di Virgilio nel Medioevo, e l'interpretazione dantesca della vicenda del poema virgiliano. Alla luce di tutto ciò si è portati a credere che il riferimento alla giustizia e alla pietà di Enea, nel primo libro dell'*Eneide*, si accordi perfettamente con il ricorrere dello stesso motivo nella *Commedia*.

Il collegamento fra l'episodio di Traiano e i canti dell'aquila sembra peraltro confermato, oltre che dal riferimento alla giustizia – tema centrale della scritta composta dalle anime – e alla pietà, anche dalla presenza stessa dell'imperatore, fra le anime dell'occhio dell'aquila:

Dei cinque che mi fan cerchio per ciglio,  
colui che più al becco mi s'accosta.  
la vedovella consolò del figlio:  
ora conosce quanto caro costa  
non seguir Cristo, per l'esperienza  
di questa dolce vita e de l'opposta (*Pd*, XX, 43-48).

In definitiva, nella scritta composta dalle anime in apertura d'incontro, vi è una ripresa di motivi inerenti alla giustizia presenti negli altri casi di “scrittura visibile” cui ha fatto riferimento Hollander.

Tornando all'analisi del monito biblico composto dalle anime, Mattalia<sup>48</sup> suddivide tale scritta in due parti. La prima («Diligite Iustitiam») sarebbe genericamente rivolta a tutti gli uomini, la seconda («Qui Iudicatis Terram») ai reggitori terreni. Concordiamo però con il commento introduttivo di Bosco nel

<sup>46</sup> A. Bufano, *giusto*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M* cit., p. 236.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 236-237.

<sup>48</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVIII, 93.

ritenere che si tratti di «eccessiva sottigliezza»<sup>49</sup>. Fallani ravvisa invece nel messaggio delle anime «un monito categorico che colpisce, nel momento in cui Dante scrive, l'Imperatore e il Pontefice, l'uno e l'altro lontani dalla loro sede, dal giardino dell'Impero: dall'Italia e da Roma»<sup>50</sup>. Crediamo che tale osservazione riguardo alle due istituzioni universali quali obiettivo polemico del monito sia valida. La ripresa di parole attribuite a Salomone, archetipo ideale del *typus Christi* ma anche, stando alla liturgia dell'incoronazione imperiale, del sovrano sapiente, rimanda per contrasto allo stato contemporaneo dell'Impero. Date le pretese di sapienza salomonica che Roberto d'Angiò andava avanzando nel suo continuo sermoneggiare, non è da escludersi del resto anche un rinvio, sempre per contrasto, al monarca angioino in quanto avversario principale dell'istituzione imperiale.

In aggiunta a ciò, non andrà sottovalutata la polemica che, in chiusura del canto successivo, si rivolge indistintamente a tutti i sovrani.

Anche il collegamento di Trucchi<sup>51</sup> con un passo del sesto libro dell'*Eneide* è particolarmente significativo. Si tratta delle parole pronunciate da Flegias, collocato fra i penitenti incontrati da Enea: «Phlegyasque miserrimus omnis/ admonet et magna testatur voce per umbras:/ “discite iustitiam moniti et non temnere divos”»<sup>52</sup>. L'invito di Flegias non è rivolto ai sovrani come nel caso dell'aquila. Ma questo monito del dannato del Tartaro ci interessa dal momento che non si limita a un invito al perseguimento della giustizia, con un «Discite iustitiam» che si pone in forte assonanza con il «Diligite iustitiam» salomonico. Vi è anche un riferimento al rispetto verso gli dei – «non temnere divos» – significativamente espresso da un'anima condannata al Tartaro per aver incendiato il tempio di Apollo. Considerando la lettura teologica e fulgenziana cui va incontro il poema virgiliano nella rilettura dantesca, tale monito poteva facilmente essere attualizzato dal poeta fiorentino in chiave cristiana e moderna. Va rilevata una consonanza evidente di questo passo virgiliano con le tematiche religiose trattate nel cielo di Giove, relative alla fede cristiana mancante nell'agire politico dei principi contemporanei.

---

<sup>49</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, XVIII, 91-93.

<sup>50</sup> G. Fallani, commento a *Pd*, XVIII, 91-93.

<sup>51</sup> E. Trucchi, commento a *Pd*, XVIII, 88-93.

<sup>52</sup> *Aen.* VI, 618-620.

Nella terzina successiva, viene descritto come le anime restino ferme e disposte nella figura dell'ultima lettera: «Poscia ne l'emme del vocabol quinto/ rimasero ordinate; sì che Giove/ parvea argento li d'oro distinto» (*Pd*, XVIII, 94-96). Ne risulta un effetto cromatico particolarmente ricercato: le luci dei beati, componenti la lettera, si pongono come un ricamo «d'oro distinto» sullo sfondo argenteo del cielo di Giove (che, ricordiamo, è bianchissimo). A questi due colori andrà ad aggiungersi, secondo il movimento descritto nella terzina successiva, il rosso delle «innumerabili faville» delle anime che danno luogo alla formazione dell'aquila. Questo dà luogo a un trittico cromatico rilevato da Sarolli. Il critico rinvia al Grifone del Paradiso terrestre: «le membra d'oro avea quant'era uccello,/ e bianche l'altre, di vermiglio miste» (*Pg*, XXIV, 113-114); ma viene stabilita una relazione anche con *l'Arbor Vitae Crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale<sup>53</sup>.

La maggior parte della critica è concorde nell'interpretare la M su cui si poseranno gli spiriti come un riferimento all'iniziale di *Monarchia*, istituzione divina necessaria per la pace e la concordia sulla terra. Sono di questo avviso i commenti di Mattalia, Chimenz, Pasquini-Quaglio, Chiavacci Leonardi e Hollander<sup>54</sup>. La nota di Bosco<sup>55</sup> pone però un interrogativo: se la M andrà assumendo negli attimi successivi la forma dell'aquila imperiale, come spiegare il trapasso da una figura all'altra, entrambe significanti la stessa autorità politica imperiale?

Pasquazi ha proposto una soluzione a questo dubbio proponendo l'interpretazione della M come riferimento a Maria. Considerando infatti l'«ingigliarsi» delle anime al verso 113, si vuole riscontrare nella M un simbolo dell'equazione giglio-purezza, attributo costante della Madonna ravvisabile in ogni repertorio della letteratura cristiana<sup>56</sup>. Lo studioso afferma:

L'espressione dantesca è spiegabile, infatti, se lo scendere delle luci sopra il colmo dell'emme e il loro *ingigliarsi* s'intende come il formarsi non di un unico giglio, ma di una corona sopra la M

<sup>53</sup> G. R. Sarolli, «*Ingigliarsi all'emme*» (*Par. XVIII 13*): *archetipo di poliunivoca concordanza*, in *Atti del Congresso internazionale di Studi danteschi* (20-27 aprile 1965), II, Firenze, Sansoni, 1966, p. 238.

<sup>54</sup> D. Mattalia, commento a *Pd*, XVIII, 94; S. Chimenz, commento a *Pd*, XVIII, 94-96; E. Pasquini-A. Quaglio, commento a *Pd*, XVIII, 94-96; A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XVIII, 94-96; R. Hollander, commento a *Pd*, XVIII, 94.

<sup>55</sup> U. Bosco, commento a *Pd*, XVIII, 94-114.

<sup>56</sup> G. Iorio, *Il canto XVIII del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di) *Paradiso: letture degli anni 1979-'81*, Roma, Bonacci editore, p. 479.

[...]. Quell'ingigliare equivarrebbe a: coprire la M con una corona [...]. Considerando che quella M, comunque, la si voglia intendere, non può non avere un significato mistico, il suo completarsi in alto prende necessariamente il senso di un atto di omaggio che quelle anime rendono a ciò che la M significa o rappresenta, quasi adornandola così come le donzelle dell'età del Poeta solevano adornarsi il capo di fiori; e qui non possiamo non ricordare che il nome «Rosario» attribuito alla nota forma di preghiera mariana (diffusa e perfezionata appunto nel sec. XIII) trae origine proprio dal fatto che la successione delle «Ave» fu considerata come un omaggio floreale a Maria. Lo stesso concetto è espresso dal corrispondente termine francese «chapelet», che denomina il Rosario precisamente come una ghirlanda con cui il fedele adorna il capo di Maria. Il Ceccherelli avverte che tutta una simbolica floreale si afferma in poemetti e sequenze medievali ispirati al culto di Maria. Queste considerazioni conducono a vedere in quella M, almeno per questa seconda fase del suo trasmutarsi, un significato sostanzialmente o prevalentemente relativo alla beata vergine Maria, significato che del resto non esclude altri valori analogicamente o tipologicamente connessi con la funzione teologica e storica della Madre di Dio.<sup>57</sup>

Pasquazi non esclude che la trasformazione della M in aquila potrebbe rappresentare il passaggio dal simbolo di Maria a quello di Cristo. Questa tesi andrebbe a comprendere anche il significato dell'aquila-Impero<sup>58</sup>.

Giustamente Iorio afferma che tale interpretazione si rivela insufficiente nel momento in cui l'aquila dichiara di non conoscere tutti gli eletti: «E voi, mortali, tenetevi stretti/ a giudicar: ché noi, che Dio vedemo,/ non conosciamo ancor tutti li eletti» (*Pd*, XVIII, 133-135). Una tale limitazione sarebbe inconcepibile e assurda qualora fosse riferita a Cristo<sup>59</sup>.

Il movimento successivo dell'aquila segna un momento intermedio della trasformazione della lettera: «E vidi scendere altre luci dove/ era il colmo de l'emme, e lì quietarsi/ cantando, credo, il ben ch'a sé le move» (*Pd*, XVIII, 97-99). La terzina descrive la discesa dall'Empireo di altre anime, che si collocano sul colmo della

---

<sup>57</sup> S. Pasquazi, *L'aquila nel cielo di Giove*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 249-250.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>59</sup> G. Iorio, *op. cit.*, p. 480.

lettera. Fumagalli afferma, in un saggio sul moto delle anime in questa fase dell'episodio di Giove:

Che la fase intermedia esista, sembra che non possa e non debba essere messo in dubbio, perché gli accenni dei vv. 97-99 appaiono sufficientemente chiari; essi vengono infatti a dire: 1) altre luci, diverse da quelle che si erano riunite nell'M finale, si quietano, cantando le lodi di Dio, in cima alla lettera; 2) queste altre luci si associano poi alla totalità delle anime, ma prima apparivano contente, dunque appagate, di ingigliarsi all'emme, cioè di formare sulla lettera un giglio, o di formare un giglio con la lettera.<sup>60</sup>

L'aggancio è con il neologismo dantesco «ingigliarsi» del verso 113, quando Dante descrive invece il passaggio alla terza fase del movimento: «L'altra beatitudo, che contenta/ pareva prima d'ingigliarsi a l'emme/ con poco moto seguitò la 'mprenta» (*Pd*, XIII, 112-113). Con il posizionarsi delle anime sul «colmo de l'emme», si viene a formare una figura simile a un giglio araldico.

Sono state fatte diverse ipotesi sull'eventuale significato simbolico di tale figura. L'identificazione del giglio con la casa di Francia, sostenuta in passato da Parodi<sup>61</sup>, viene rivaluta da Fumagalli.

Lo studioso recupera, a sostegno di tale interpretazione, due fonti storiche riguardanti la dinastia francese. Fumagalli cita dapprima la decretale *Per venerabilem* con cui Innocenzo III, all'inizio del 1200, accoglie la richiesta del monarca Filippo II Augusto di vedere legittimati i figli avuti da Agnese di Méran<sup>62</sup>. Viene rilevato come si tratti di un evento che sancisce di fatti l'emancipazione del re nei confronti dell'imperatore: «perché per la prima volta l'autonomia di un re dall'imperatore non era il frutto degli studi e dei cavilli di glossatori e di canonisti, ma era riconosciuta dal papa stesso»<sup>63</sup>. Ne consegue che quando Dante, nel *Monarchia*, riconosce una validità alle decretali – «quas profeto venerandas existimo»<sup>64</sup> – distinguendole dai decretalisti, suo bersaglio polemico, non può che annoverare fra le decretali “venerabili” anche quella di Innocenzo III, che

---

<sup>60</sup> E. Fumagalli, *Par. XVIII*, 88, *L'enigma del giglio e la sapienza di re Salomone*, in «L'Alighieri», XXVI (2005), p. 113.

<sup>61</sup> E. Parodi, *Il Giglio d'oro nel canto 18. del Paradiso*, in «Arte e scienza», I (1903), pp. 5-14.

<sup>62</sup> E. Fumagalli, *op. cit.*, p. 117.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Mon. III*, iii, 9.

promuoveva una politica autonomistica della monarchia francese, con tutto quello che ne sarebbe derivato nella vicenda storica e politica del XIII secolo. Dante veniva a trovarsi «stretto tra la sua idea dell'universalità imperiale e l'ortodossia che gli impediva di prendere posizione, almeno in modi espliciti, contro una decretale»<sup>65</sup>. A rinforzare ulteriormente una visione storica in cui verrebbero moderati quegli aspetti di assoluta malvagità attribuiti alla monarchia francese, Fumagalli effettua inoltre un collegamento fra l'episodio di Salomone nel cielo del Sole e la bolla papale *Gloria, laus* con cui Bonifacio VIII aveva canonizzato san Luigi nel 1297. Tale connessione viene stabilita alla luce della presenza, in entrambi i casi, dell'aggettivo «sufficiente», raro nell'opera dantesca, in riferimento all'adeguatezza dei rispettivi monarchi alle cariche ricoperte. Nel caso del sovrano veterotestamentario, Fumagalli ricorda come Salomone è colui che «chiese senno/ acciò che re sufficiente fosse»; con lo stesso termine, «sufficiens», è ricordato il sovrano francese nella canonizzazione di Bonifacio VIII<sup>66</sup>.

Secondo Fumagalli, alla luce di queste fonti storiche, la fase intermedia del movimento delle anime, corrispondente al giglio araldico, va identificata nella monarchia francese. Lo studioso interpreta il movimento dei beati che formano lo stemma della casata d'Oltralpe come «un esercizio in buona fede – e dunque santo e meritevole del premio eterno, per quanto sbagliato agli occhi di Dante – di autonomia dall'autorità imperiale»<sup>67</sup>. La fase successiva – il passaggio dal giglio all'aquila imperiale – vuole dimostrare come tale politica «dovrà essere abbandonata quando coloro che in buona fede si sono quietati e appagati dell'ingigliarsi avranno finalmente capito, e dunque accetteranno, unendosi agli altri nella formazione dell'aquila, di sottomettersi all'imperatore»<sup>68</sup>. La stessa divaricazione, ricorda Fumagalli, la si può intravedere nel caso di Costantino, «distuttore in buona fede dell'Impero»<sup>69</sup>, ma comunque posto fra i beati in questo stesso cielo.

In primo luogo, vorremmo soffermarci sul passo sopra citato del *Monarchia* in cui Dante definisce le decretali «venerandas». Non si tratta di una

---

<sup>65</sup> E. Fumagalli, *op. cit.*, p. 119.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 122. Fumagalli, soffermandosi sulla figura di San Luigi nel poema dantesco, rimanda a: E. Fenzi, *Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le sacrate ossa dell'esecrato san Luigi (con un excursus su alcuni passi del «Monarchia»*, in «Studi danteschi», LXIX (2004), pp. 23-117.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

dichiarazione di infallibilità assoluta delle decretali, ma di una dimostrazione di cautela con cui il poeta «sembra non voler prestare il fianco all'accusa di irriverenza nei confronti del papato, stavolta rappresentato dai suoi pronunciamenti formali»<sup>70</sup>. Ne consegue quindi che, sia per quanto riguarda la canonizzazione di Luigi IX compiuta dal detestato Bonifacio VIII, che, soprattutto, per la bolla di Innocenzo III che emancipava ufficialmente la monarchia francese, il poeta non era necessariamente tenuto ad accettarle in quanto «venerandas». Si consideri che anche Innocenzo III aveva promosso a inizio 200 la potenza universale della Chiesa, esercitando un arbitrato supremo nei confronti dell'Impero, oltre che dei re. Questo non poteva che porre tale pontefice in un'ottica negativa nell'ambito della visione storica dantesca.

Inoltre, l'eventuale identificazione del giglio con la monarchia francese riconoscerebbe a quest'ultima, per quanto errante, un ruolo nella provvidenzialità storica espressa dalle anime nel loro movimento. Questa ipotesi pare troppo discordante con il pensiero politico dantesco, e con il tono palesemente anti-francese dei passi politici della *Commedia*<sup>71</sup>. Non si capisce perché la casa regnante di Francia «debba esser voluta da Dio a contrastare l'Impero per esserne poi “assorbita”, contribuendo, così, al trionfo del “pubblico segno”, come vuole il Parodi»<sup>72</sup>.

Un altro sostenitore dell'identificazione con la casa di Francia, Chimenz<sup>73</sup>, interpreta il giglio come un riferimento a una fase particolare della casata francese, quello di Carlo Magno – che peraltro si inserisce nella visione storica dantesca – e dei Carolingi, periodo in cui tali sovrani avevano acquisito anche i diritti imperiali. Questa legittimità era stata peraltro trasmessa alla monarchia tedesca. Giustamente Reggio considera tale spiegazione troppo sottile<sup>74</sup>.

Picone, in una lettura del canto, ha avanzato invece l'ipotesi di un'identificazione del giglio araldico con Firenze. Le anime formerebbero il giglio con il proposito di rimandare ai principi civici della società fiorentina del buon tempo antico, in accordo con l'auspicio di una restaurazione dei valori imperiali

---

<sup>70</sup> D. Alighieri, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Roma, Salerno, 2013, p. 163.

<sup>71</sup> G. Iorio, *op. cit.*, p. 487.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> S. Chimenz, commento a *Pd*, XVIII, 112-114.

<sup>74</sup> G. Reggio, commento a *Pd*, XVIII, 113.

“romani” nel comune natio<sup>75</sup>. In base a tale interpretazione, si potrebbe tracciare un’esplicita continuità con l’episodio di Cacciaguida, anch’esso fondamentale per i motivi politici che vi vengono trattati. Verrebbe inoltre a consolidarsi ulteriormente quell’interdipendenza fra Giove e Marte, già sancita dai legami stabiliti in merito alle virtù politiche e teologali che abbiamo trattato a inizio capitolo, oltre che dalla sovrapposizione ideale fra la croce dei militanti per la fede e l’aquila simbolo dell’Impero. Ma l’inserimento della tematica fiorentina nelle fasi della trasformazione della M in aquila sarebbe fuori luogo in un contesto dove, stando agli attacchi rivolti dal simbolo dell’Impero, lo sguardo si vuole collocare su un piano politico universale: il papato degenerare di Giovanni XXII, i cattivi regnanti europei. Anche le anime che compongono l’occhio dell’aquila, e che rientrano nella fase intermedia del movimento su cui ci stiamo soffermando, si collocano lontano, nello spazio e nel tempo, rispetto alla dimensione comunale della città natia.

Giglio sottolinea: «L’immagine dell’emme che s’ingiglia [...] ha nel mondo medievale, ma soprattutto nel periodo dantesco, una diffusione simbolica piuttosto diffusa». Il critico rinvia al *Liber figurarum* di Gioacchino da Fiore, ma soprattutto a una figura di aquila, disposta a forma di M, rappresentata sull’elsa della spada da cerimonia molto adoperata nel secolo XIII specie nell’area federiciana<sup>76</sup>. Si tratta di un collegamento con l’istituzione imperiale che rappresenta il motivo centrale di questi canti, ma che pare, come nel caso di Chimenz, troppo sottile.

Anche Battaglia Ricci fa capo alla tradizione iconografica medievale, e afferma:

[...] la Emme ingigliata, in quanto immagine prossima allo scettro in mano a re e imperatori, pare simbolo atto a rappresentare, dunque, nel processo metamorfico qui descritto, l’acquisizione da parte dei re [...] di quella sapienza che è necessaria per l’esercizio della giustizia: per la realizzazione di una società giusta e un buon governo, che realizzi il progetto voluto da Dio, ovvero, per Dante, la costituzione dell’Impero universale: l’Aquila da cui giustizia non può essere, se non a torto, disgiunta.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> M. Picone, *Canto XVIII*, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turcensis: Paradiso*, Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 277-278.

<sup>76</sup> R. Giglio, *Canto XVIII*, in P. Giannantonio (a cura di) *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, Napoli, Loffredo, 2000, p. 355.

<sup>77</sup> L. Battaglia Ricci, *Decrittare i segni. A proposito di «Paradiso» XIII 70-117*, in P. Guaragnella, M. Santagata (a cura di), *Studi di letteratura italiana per Vittorio Masiello*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 108.

La studiosa sottolinea il nesso fra giustizia e sapienza rimandando anche alle figure allegoriche presenti nella rappresentazione del Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti<sup>78</sup>. Tale nesso risulta presente anche in questi canti, ove l'aquila si contraddistingue per la propria sapienza salomonica e in quanto simbolo di giustizia, nella condanna dei sovrani degeneri. Ma crediamo che se Dante volesse attribuire al giglio formato dalle anime questo complesso sistema di valori politici, vi avrebbe dedicato più del semplice neologismo «ingigliarsi». Inoltre, l'archetipo del sovrano sapiente, ovvero Salomone, è stato già incontrato da Dante nel cielo del Sole.

Per concludere, siamo portati a credere che il giglio rappresenti una fase della trasformazione dalla lettera all'aquila, e vada considerato come «immagine grafica e pittorica, sul tipo della candida rosa dell'Empireo»<sup>79</sup>. Dante mira a una «contrapposizione fra la croce e l'aquila isolate e dominanti nei due cieli così congiunti nell'anima del poeta»<sup>80</sup>.

Segue quindi l'ultima fase del movimento dei beati, in cui finalmente viene a delinearsi la figura dell'aquila:

Poi, come nel percuoter de' ciocchi arsi  
surgono innumerabili faville,  
onde li stolti sogliono augurarsi,  
resurger parver quindi più di mille  
luci e salir, qual assai e qual poco,  
sì come 'l solo che l'accende sortille;  
e quïetata ciascuna in suo loco,  
la testa e 'l collo d'un aguglia vidi  
rappresentare a quel distinto foco.  
Quei che dipinge li, non ha chi 'l guidi;  
ma esso guida, e da lui si rammenta  
quella virtù ch'è forma per li nidi.  
L'altra beatitudo, che contenta  
pareva prima d'ingigliarsi a l'emme,  
con poco moto seguitò la 'mprenta (*Pd*, XVIII, 100-114).

Il collegamento fra l'immagine dell'aquila e l'Impero, garante della giustizia nel mondo, è reso esplicito dalla terzina successiva: «O dolce stella, quali e quante gemme/ mi dimostraro che nostra giustizia/ effetto sia del ciel che tu

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>79</sup> A. Lancia, *ingigliarsi*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M* cit., p. 448.

<sup>80</sup> G. Marcovaldi, *Il canto XVIII del Paradiso*, Torino, Società editrice internazionale, 1964, p. 31.

ingemme!» (*Pd*, XVIII, 115-117). In questi versi viene espresso il legame fra la giustizia terrena, realizzata nel mondo da parte dell'imperatore («nostra giustizia»), e la giustizia divina, di cui la prima è «effetto». Ci troviamo quindi su un piano di contemplazione celeste dell'aquila simbolo della volontà e della giustizia di Dio.

Nelle terzine successive, con un brusco cambiamento di prospettiva, l'attenzione si sposta su un piano terreno, mirando, per contrasto con l'ideale politico rappresentato dall'aquila, alla degenerazione del papato contemporaneo alla composizione del canto.

#### 4.4 Giovanni XXII

A seguito della visione dell'aquila di Giove venutasi a formare con lo schieramento dei beati, avviene un brusco cambiamento di prospettiva e di tono. Dopo la rappresentazione dell'immagine simbolo dell'Impero, Dante lancia una dura rampogna nei confronti della degenerazione clericale, rivolgendosi in particolare a Giovanni XXII, pontefice avignonese contemporaneo. L'attacco polemico si suddivide in diverse fasi: si passa da una polemica sullo stato generale della Curia, dominata dalla compravendita di titoli ecclesiastici, alla denuncia della cupidigia del papa francese, perversione dei valori cristiani rappresentati dagli apostoli che verranno menzionati nelle ultime terzine.

Inizialmente, Dante si rivolge all'intelligenza divina, pregandola di volgere lo sguardo e di sdegnarsi sullo stato morale della Chiesa:

Per ch'io prego a la mente in che s'inizia  
tuo moto e tua virtute, che rimiri  
ond'esce il fummo che 'l tuo raggio vizia;  
si ch'un'altra fiata omai s'adiri  
del comperare e vender dentro al templo  
che si murò di segni e di martiri (*Pd*, XVIII, 118-123).

L'istituzione pontificia, allontanatasi dall'autentico ideale cristiano, è la fonte di quel «fummo» che ostacola il corretto esercizio della giustizia nel mondo, realizzazione terrena della volontà divina rappresentata dall'aquila che il poeta ha di fronte.

Nella seconda terzina, la preghiera si caratterizza per riferimenti più precisi alla degenerazione del papato. La compravendita delle cariche, tema già affrontato fra i dannati simoniaci, è l'oggetto della denuncia nei confronti della Curia. Va segnalato il contrasto fra lo stato presente dell'istituzione e la purezza delle origini: al «comperare e vendere» contemporaneo il poeta fiorentino contrappone i miracoli – i «segni» – e i «martiri» dei primi cristiani<sup>81</sup>. La testimonianza di costoro, stando alla tradizione cristiana, era stata fondamentale per la diffusione della fede.

Si avverte l'eco della cacciata dei mercanti dal tempio da parte di Cristo<sup>82</sup>:

Et intravit Iesus in templum Dei et eiciebat omnes vendentes et ementes in templo et mensas numulariorum et cathedras vendentium columbas evertit et dicit eis scriptum est Domus mea domus orationis vocabitur vos autem fecistis illam speluncam latronum.<sup>83</sup>

L'associazione fra la Chiesa contemporanea i mercanti dell'episodio evangelico ha una forte valenza polemica per il lettore contemporaneo a Dante. Nel contesto delle contese politiche il papa fa un uso strumentale di scomuniche e interdizioni nei confronti degli avversari, come sottolineerà Dante nei versi successivi, riferendosi in maniera specifica a Giovanni XXII. L'esule filo-imperiale ribalta completamente la prospettiva, denunciando invece l'autentica natura anti-cristiana del papato avignonese. La citazione dell'episodio evangelico coincide però anche con l'auspicio di un secondo intervento divino – «un'altra fiata» – al servizio della causa cristiana: lo sguardo di Dante volge sempre speranzoso in una futura restaurazione della purezza delle origini.

Nella terzina seguente, si chiede ai beati di pregare per lo stato dell'umanità sviata a causa della mancanza di riferimenti spirituali: «O milizia del ciel cu' io contemplo,/ adora per color che sono in terra/ tutti sviati dietro al malo essemplio!»

---

<sup>81</sup> A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XVIII, 123.

<sup>82</sup> J. della Lana, commento a *Pd*, XVIII, 121-122.

<sup>83</sup> *Mt.* 21, 12-13. Lo stesso episodio è riportato anche nei seguenti passi evangelici: *Mc.* 11, 15-17; *Lc.* 19, 45-46; *Io.* 2, 14-17. N. Sapegno, commento a *Pd*, XVIII, 121-123.

(*Pd*, XVIII, 124-126). La «milizia» cui si rivolge il poeta è quella delle anime beate di Giove che Dante sta contemplando («io contemplo»). A loro viene chiesto di pregare per la salvezza dell'umanità, sviata proprio a causa della mancanza delle istituzioni necessarie per la realizzazione della pace: la Chiesa, obiettivo della polemica dantesca di questo finale di canto, e anche l'Impero, rappresentato dalla figura dell'aquila imperiale di Giove. Singleton rileva<sup>84</sup> come vi sia una ripresa del motivo della perdizione dell'umanità manifestato da Marco Lombardo nel *Purgatorio*: «Ben puoi veder che la mala condotta/ è la cagion che 'l mondo ha fatto reo,/ e non natura che 'n voi sia corrotta» (*Pg*, XI, 103-105). Essendo venuti meno i due soli che devono guidare l'umanità, si perviene a uno stato di disordine e di decadenza morale.

Anche in questa terzina si riscontra la presenza di echi scritturali, nella perifrasi «milizia del ciel»: «Et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum [...]»; «Convertit autem Deus et tradidit eos servire militiae caeli [...]»<sup>85</sup>. Carpi interpreta il «malo esemplo» non come un riferimento generico alla curia pontificia, ma come rimando alle male azioni di Giovanni XXII, esplicitamente chiamato in causa nelle terzine finali del canto, contro il quale Dante invocherebbe l'intervento della «milizia» celeste<sup>86</sup>. Siamo però portati a credere che, pur essendovi una forte componente legata alla militanza nella perifrasi biblica usata dal poeta per riferirsi ai beati di Giove, la polemica dantesca, fino a questi versi, ha per obiettivo la Chiesa in generale, e non la figura specifica del pontefice contemporaneo.

L'attenzione si sposta su Giovanni XXII a partire dalla terzina successiva: «Già si solea con le spade far guerra;/ ma or si fa togliendo or qui or quivi/ lo pan che 'l pio Padre a nessun serra» (*Pd*, XVIII, 127-129). La negazione dell'Eucaristia era conseguenza della scomunica papale: Dante vuole qui alludere a un uso strumentale, in tempo di conflitti e di mancanza di equilibrio fra le due istituzioni universali, fatto proprio dal pontefice avignonese.

---

<sup>84</sup> C. Singleton, commento a *Pd*, XVIII, 126.

<sup>85</sup> *Lc.* 2, 13; *Act.* 7, 42. Ai due passi rimandano rispettivamente: C. Singleton, commento a *Pd*, XVIII, 124; G. Reggio, commento a *Pd*, XVIII, 124-126.

<sup>86</sup> U. Carpi, *op. cit.*, p. 181.

L'interpretazione offerta da alcuni commentatori, in merito al verso «Già si solea con le spade far guerra», rafforzerebbe quel contrasto fra passato e presente che abbiamo visto nei versi commentati. Giacalone commenta il verso identificando l'epoca in cui si faceva guerra «con le spade» con la giustizia e la cavalleria medievale<sup>87</sup>. Anche Quaglio rileva la “legittimità” di tali guerre<sup>88</sup>, in contrasto con l'uso strumentale della scomunica. Ma siamo portati a escludere un'interpretazione in tal senso: Dante non rinvia a un'età della cortesia e dei valori cavallereschi da contrapporre all'uso strumentale delle scomuniche, ma si limita a segnalare il degrado morale di quest'ultima, nel momento in cui fa uso politico degli strumenti necessari alla salvaguardia della fede.

Secondo Chiavacci Leonardi ci sarebbe allusione al fatto che un tempo «i papi combattevano i loro avversari con gli eserciti, quindi in modo leale e alla pari»<sup>89</sup>, un'interpretazione che anche Hollander non esclude<sup>90</sup>. Lo studioso americano prende anche in considerazione che all'inizio di questo canto, quando ancora Dante si trova nel cielo di Marte, sono stati menzionati anche dei difensori della fede cristiana: Carlo Magno, Orlando, Roberto Guiscardo, Goffredo di Buglione, lo stesso Cacciaguida. Hollander ne deduce che un'altra ipotesi da prendere in considerazione sarebbe quella di un contrasto fra il papa francese che con i propri provvedimenti nega «lo pan che 'l pio Padre a nessun serra» e i crociati, spinti alla riconquista del Santo Sepolcro da quei pontefici che avevano a cuore la causa della cristianità. Tale interpretazione andrebbe a scontrarsi con la politica estera di Giovanni XXII, improntata alla difesa e alla diffusione del cristianesimo, anche con l'incoraggiamento di una nuova crociata<sup>91</sup>. Tuttavia, se Dante avesse voluto fare riferimento a quanto ipotizzato da Chiavacci Leonardi in merito alla Chiesa “armata”, e da Hollander riguardo ai crociati, non si sarebbe limitato a un'espressione vaga come quella del verso 127.

Il ricorso frequente alla scomunica – la negazione del «pan/ che 'l pio Padre a nessun serra» – sembra invece far riferimento a fatti precisi. Alludiamo alla

---

<sup>87</sup> G. Giacalone, commento a *Pd*, XVIII, 127-129.

<sup>88</sup> A. Quaglio, commento a *Pd*, XVIII, 127.

<sup>89</sup> A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XVIII, 127.

<sup>90</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XVIII, 127-129.

<sup>91</sup> C. Trottmann, *Giovanni XXII*, in *Dizionario biografico degli italiani: Ginammi-Giovanni da Crema*, Roma, Treccani, p. 613.

scomunica promulgata da Giovanni XXII nei confronti di Cangrande della Scala nel 1317, a cui fanno seguito quelle comminate contro Matteo Visconti e Passerino da Mantova<sup>92</sup> (sempre in un periodo fra il 1317 e il 1319): il che consente peraltro, stando a una linea interpretativa che arriva a Santagata<sup>93</sup>, di dare una collocazione temporale alla composizione di questo canto. Gli interdetti e le scomuniche politicamente strumentali della Chiesa contemporanea rappresentano la negazione assoluta del ruolo che l'istituzione pontificia dovrebbe assolvere nella concezione elaborata nel *Monarchia*: la promozione della fede cristiana, in accordo con l'ordine politico garantito dall'Impero. In contrasto a ciò, Dante ha di fronte a sé la realtà contemporanea di una Chiesa dominata dalla cupidigia e dalla sete di potere. Soprattutto, questo avviene al servizio della monarchia angioina, il che conferma la natura anticristiana di quelle scomuniche che Giovanni XXII lancia contro i più fedeli sostenitori dell'Impero, che si ponevano in continuità con l'azione di Arrigo VII. Questo spiega anche come sia cambiato l'atteggiamento di Dante nei confronti dei bandi lanciati dalla Chiesa. In generale la sacralità di tali provvedimenti canonici non viene negata dal poeta, come dimostrato dal caso di Manfredi di Svevia nel *Purgatorio*. Ma nel caso di Giovanni XXII, il degrado ecclesiastico e la sete di potere politico del pontefice, ormai infeudato alla casata francese, arriva a tale livello, che la polemica dell'esule nei confronti dell'uso politico di un provvedimento, che dovrebbe essere funzionale all'autentica fede cristiana, risulta perfettamente comprensibile.

Nelle terzine successive, la polemica ha come obiettivo la cupidigia di Giovanni XXII:

Ma tu che sol per cancellare scrivi,  
pensa che Pietro e Paulo, che moriro  
per la vigna che guasti, ancor son vivi.  
Ben puoi tu dire: «I' ho fermo 'l disiro  
sì a colui che volle viver solo  
e che per salti fu tratto al martiro,  
ch'io non conosco il pescator né Polo» (*Pd*, XVIII, 130-136).

---

<sup>92</sup> U. Bosco, *Pd*, XVIII, 124-129.

<sup>93</sup> M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita* cit., p. 295.

L'espressione «tu che sol per cancellare scrivi» è stata interpretata in vario modo. A partire dai primissimi commenti trecenteschi<sup>94</sup>, molti vi hanno visto un'allusione alla tendenza del papa francese a lanciare scomuniche – come già detto nella terzina precedente – per poi cancellarle dietro alto compenso di danaro. Ma non risulta che Giovanni sia ricorso a questo genere di condoni fruttuosi<sup>95</sup>, anzi è documentato come, in fatto di anatemi, il pontefice francese fosse irremovibile e poco portato a ripensamenti.

Crediamo invece che Dante voglia fare riferimento, da una parte, alla documentata pratica giovannea di cassare frequentemente le elezioni di vescovi e abati effettuate dai rispettivi capitoli, col fine di riservare alla Santa Sede avignonese la collazione dei rispettivi benefici<sup>96</sup>. A sostegno di tale ipotesi citiamo la bolla *Ex debito*, del marzo 1316, grazie alla quale Giovanni XXII poté centralizzare un numero crescente di nomine a diversi benefici ecclesiastici.

Allo stesso tempo, con il «cancellare» del papa si fa riferimento anche all'annullamento dei benefici ecclesiastici concessi dal predecessore Clemente V, di cui Giovanni si riservava la rendita per tre anni<sup>97</sup>. Su questa linea si poneva la bolla *Exsecrabilis* del novembre 1317, grazie alla quale i beneficiari dovettero rinunciare ai benefici in esubero, che furono quindi oggetto di rinuncia a nuove collazioni pontificie. In base alla datazione di questi provvedimenti, molto vicini nel tempo alla scomunica di Cangrande sopra menzionata, si può datare cronologicamente la composizione di questo canto attorno al 1317.

La terzina rende perfettamente l'opposizione fra la purezza dei fondatori della Chiesa e la sue negazione avignonese. Ma in questi ultimi versi vi è anche un monito: «Pietro e Paulo», ovvero il loro spirito autenticamente cristiano, «ancor son vivi»: in Dante persiste la speranza di una prossima restaurazione dello spirito evangelico.

Dietro questa contrapposizione al contrasto fra Giovanni XXII e la purezza cristiana, si potrebbe forse cogliere l'allusione allo scontro ideologico con i

---

<sup>94</sup> J. Della Lana, commento a *Pd*, XVIII, 130; Ottimo commento, commento a *Pd*, XVIII, 130-132.

<sup>95</sup> A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XVIII, 118-136.

<sup>96</sup> C. Trottmann, *op. cit.*, p. 612; A. Accame Bobbio, *Il canto XVIII del Paradiso*, Firenze, Le Monnier, 1966, p. 33.

<sup>97</sup> G. A. Scartazzini, commento a *Pd*, XVIII, 130.

francescani spirituali<sup>98</sup>, anch'esso contemporaneo allo stesso giro di anni cui ci riconducono la scomunica a Cangrande e le bolle papali. Giovanni XXII aveva affrontato la situazione sin dall'inizio del proprio pontificato. Tra marzo e aprile del 1317 aveva inoltrato a Federico III d'Aragona e ai prelati di Sicilia richiesta di consegna dei frati francescani dell'isola ai superiori del loro Ordine. Si tratta dello stesso sovrano di Sicilia di cui l'aquila profetizzerà le malefatte nel canto successivo<sup>99</sup>.

Successivamente Giovanni prenderà di mira gli scritti di Pietro di Giovanni Olivi, fonte di ispirazione degli spirituali, iniziando nel 1319 l'esame delle *Postillae super Apocalypsiem* che culminerà a una serie di condanne in età postuma a Dante<sup>100</sup>. In generale viene ricordato come il papa avignonese, riguardo alla questione della povertà, avesse organizzato un vero e proprio referendum fra le personalità della Curia, i vescovi, i teologi. Ma espresse spesso il suo malumore a quanti non risposero nel senso a lui gradito escludendo dal sacro collegio il cardinale Vidal du Four e deponendo l'arcivescovo di Salerno, entrambi sostenitori della povertà<sup>101</sup>.

Non è facile sostenere che Dante faccia riferimento diretto a questo scontro ideologico con gli spirituali francescani. Sicuramente l'esule fiorentino, pur non aderendo in maniera estrema alle istanze degli spirituali, provava simpatia, sul piano umano e morale, nei confronti di un'interpretazione coerente della Regola di San Francesco. Ma nelle ultime terzine del canto XIX non si rintraccia alcuna allusione alla tentata restaurazione del francescanesimo più puro, ma piuttosto una sferzata polemica nei confronti del pontefice, che nel contesto di quel conflitto con gli spirituali, confermava comunque la propria lontananza dal messaggio evangelico.

Alla cupidigia del pontefice, Dante contrappone Pietro e Paolo: il primo è fondatore della Chiesa, colui che, nel canto XXVII, lancerà un'altra rampogna proprio contro i «Caorsini e Guaschi» che hanno contribuito allo stato attuale dell'istituzione pontificia. Il secondo rientra in quel repertorio dottrinale comprendente le Sacre Scritture e la Patristica, che il poeta fiorentino contrappone

---

<sup>98</sup> A. A. Bobbio, *op. cit.*, p. 34.

<sup>99</sup> *Pd*, XIX, 130-135.

<sup>100</sup> C. Trottmann, *op. cit.*, p. 614.

<sup>101</sup> R. Manselli, *Giovanni XXII*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M* cit., p. 189.

alle speculazioni cavillose dei decretalisti del Diritto canonico, tutti orientati alla negazione dell'universalità provvidenziale dell'Impero e spinti anch'essi dalla cupidigia come era tipico della cultura giuridica contemporanea condannata da Dante. Dunque, è a questi due fondatori della Chiesa che il poeta contrappone la corruzione morale di Giovanni XXII.

Assume un rilievo particolare anche l'espressione «vigna che guasti» in riferimento alla rovina della Chiesa provocata dal pontefice avignonese. Si tratta infatti di una ripresa di un passo veterotestamentario: «Capite nobis volpe parvulas/ quae demoliuntur vineas: nam vinea nostra floruit»<sup>102</sup>. Le volpi che danneggiavano la vigna erano infatti, nell'esegesi diffusa fra XII e XIV secolo in merito a questo passo, gli eretici che con le loro dottrine danneggiavano astutamente la Chiesa<sup>103</sup>. Questa associazione viene confermata nell'Eden: «Poscia vidi avventarsi ne la cuna/ del triūnfal veicolo una volpe/ che d'ogne pasto buon parea digiuna» (*Pg*, XXXII, 118-120). Dante compie un ribaltamento: a essere degno di scomunica non è il condottiero scaligero, ma il pontefice avignonese la cui opera rappresenta uno sviamento eretico del messaggio e della dottrina cristiani.

Nell'ultima terzina, Dante attribuisce a Giovanni XXII, con pesante sarcasmo, una risposta in cui il papa afferma di preferire ai due apostoli citati nella terzina precedente San Giovanni Battista – «colui che volle viver solo» – ove naturalmente si allude al fiorino su cui era impressa l'immagine del santo. Al pontefice viene attribuito quindi l'attaccamento alla moneta simbolo della negazione di quei principi etico-politici cui fa riferimento Dante.

Il collegamento con Firenze e con la sua moneta, simbolo della cupidigia dominante la realtà contemporanea, va ad aggiungersi a quella sete di denaro del pontefice espressa nella terzina precedente, vizio che ne denotava anche l'origine caorsina. Infatti, l'esplicazione virgiliana nell'*Inferno* identifica gli usurai con Caorsa<sup>104</sup>, città francese che sin dal XII secolo era nominata per la pratica diffusa dell'usura, che i cambiatori più intraprendenti portavano in giro per il continente.

In conclusione, in queste terzine finali del canto XIX prima si concentra la denuncia della vendita delle cariche ecclesiastiche (vv. 121-123), un tema che

---

<sup>102</sup> *Cant.* 2, 15.

<sup>103</sup> R. Manselli, *Giovanni XXII* cit., p. 190.

<sup>104</sup> *If.* XI, 50.

continua la polemica contro i simoniaci infernali; quindi l'attenzione si sposta su uno dei principali avversari delle forze imperiali in Italia, Giovanni XXII: di questi, viene denunciata dapprima la pratica vergognosa della scomunica (vv.127-129); poi il ricorso alla cancellazione dei benefici ecclesiastici e delle elezioni di vescovi e abati, motivate esclusivamente dalla cupidigia; e infine, con l'attribuzione della risposta al papa, vi è una palese dichiarazione di attaccamento al fiorino, simbolo del mercantilismo dominante.

#### 4.5 L'invettiva contro i sovrani

Alla polemica condotta contro Giovanni XXII nel finale del canto XVIII, segue la rampogna contro i principi empì nel finale del canto successivo. Questo attacco polemico si pone al termine dell'esposizione dottrina dell'aquila, la quale afferma, come abbiamo visto, la necessità della fede cristiana quale presupposto della salvezza eterna: «A questo regno/ non sali mai chi non credette 'n Cristo,/ né pria né poi ch'el si chiavasse al legno». Di fronte ai dubbi che il poeta pellegrino si pone riguardo all'impossibilità, per chi non ha avuto la possibilità di ricevere il messaggio cristiano, di salvarsi nonostante le proprie buone opere, l'aquila di Giove ribadisce una legge radicata nelle Sacre Scritture: chi non crede in Cristo non si salverà. A essere esclusi dal Regno dei Cieli saranno quindi sia coloro che nacquero prima della venuta del figlio di Dio, fra cui gli spiriti del Limbo, sia i non credenti vissuti dopo la vicenda di Cristo. Eppure, nonostante la severità dell'asserzione dell'aquila, vedremo come fra i giusti sovrani di Giove si trovano anche spiriti che, pur essendo privati della possibilità di accedere alla Verità rivelata di Dio, riceverono la rivelazione cristiana implicita: nel loro caso eccezionale, quindi, Dio avrebbe trovato il modo di rivelare loro la fede. Si tratta di una soluzione accolta da Dante, che si concretizza infatti nel riferimento a Traiano e Rifeo fra gli spiriti beati dell'occhio dell'aquila.

All'asserzione sulla necessità assoluta della fede cristiana quale presupposto della salvezza, dogma che Dante, in quanto cristiano del suo tempo, accetta senza

riserve, andrà quindi affiancato anche il dogma della fede implicita<sup>105</sup>. Il poeta ricorda quindi come il giudizio definitivo ed eterno non spetti agli uomini, ma a Dio: il Creatore «opera al di là e al di fuori delle umane possibilità, e delle umane istituzioni legate alla storia»<sup>106</sup>.

A meritare una condanna sono piuttosto quei sovrani che predicano la fede, ma non operano coerentemente, come afferma l'aquila nei versi successivi:

Ma vedi: molti gridan «Cristo, Cristo!»,  
che saranno in giudizio assai men *prope*  
a lui, che tal che non conosce Cristo;  
e tai Cristian dannerà l'Etìope,  
quando si partiranno i due collegi,  
l'uno in eterno ricco e l'altro inòpe.  
Che poran dir li Perse a' vostri regi,  
come vedranno quel volume aperto  
nel qual si scrivon tutti suoi dispregi? (*Pd*, XIX, 106-114)

La polemica dell'aquila, in questi versi, verte sul paradosso. L'immoralità delle politiche sacrileghe di certi sedicenti cristiani del suo tempo è tale che, nel giorno del Giudizio, anche certi infedeli – «l'Etìope», «li Perse» – potranno condannare chi è stato battezzato ma non ha agito seguendo i principi di Cristo.

L'attenzione dell'emblema simbolo dell'Impero si rivolge quindi ai sovrani contemporanei venuti meno al compito di promuovere politiche cristiane, in accordo con la concezione elaborata nel *Monarchia*.

Il primo obiettivo polemico dell'aquila è infatti proprio l'imperatore contemporaneo al viaggio: «Lì si vedrà, tra l'opere d'Alberto,/ quella che tostò moverà la penna,/ per che 'regno di Praga fia deserto» (*Pd*, XIX, 115-117). L'invettiva profetizza infatti la devastazione di Praga, capitale del Regno di Boemia, da parte di quell'Alberto tedesco a cui Dante ha già rimproverato il totale disinteresse alla restaurazione dell'autorità imperiale:

O Alberto tedesco ch'abbandoni  
costei ch'è fatta indomita e selvaggia,  
e dovresti inforcar li suoi arcioni,  
giusto giudizio da le stelle caggia

---

<sup>105</sup> A. M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XVIII, 70.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

sovra 'l tuo sangue, e sia novo e aperto,  
tal che 'l tuo successor temenza n'aggia!  
Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto,  
per cupidigia di costà distretti,  
che 'l giardin de lo 'mperio sia deserto (*Pg*, VI, 97-105).

La dimenticanza dell'Italia, giardino dell'Impero, era ricondotta quindi alla cupidigia di Alberto e del padre Rodolfo, interessati esclusivamente ai propri possedimenti in Germania. Nelle parole dell'aquila di Giove viene criticata la brutale sete di conquista di Alberto, sempre rivolto verso i Regni d'Ungheria e di Boemia<sup>107</sup>, citati nei versi successivi, e disinteressato agli avvenimenti della penisola, sottoposta al giogo angioino.

Successivamente, l'attenzione si sposta su Filippo il Bello, re di Francia al momento del viaggio, a capo quindi di quella stirpe che, nella sua ramificazione angioina, aveva provocato danni in Italia: «Lì si vedrà il duol che sovra Senna/ induce, falseggiando la moneta,/ quel che morrà di colpo di cotenna» (*Pd*, XIX, 118-120). La falsificazione della moneta, cui il re di Francia aveva attribuito un valore superiore a quello reale, era stata condotta per quegli stessi fini di conquista che si pongono sullo sfondo della distruzione di Praga compiuta da Alberto I: si trattava infatti di un provvedimento funzionale alle spese da sostenere per la campagna di Fiandra alla fine del '200, una guerra di rapina che il penitente Ugo Capeto ha denunciato fra le malefatte dei suoi discendenti: «Ma se Daogio, Lilla, Guanto e Bruggia/ potesser, tosto ne saria vendetta;/ e io la cheggio a lui che tutto giuggia» (*Pg*, XX, 46-48). Se in altri punti del poema Dante rimprovera a Filippo il Bello la condotta «viziata e lorda»<sup>108</sup>, o l'oltraggio di Anagni, che ne fa un «nuovo Pilato»<sup>109</sup>, in questa terzina, che ne profetizza la poco gloriosa morte per «colpo di cotenna», si vuole annoverare il monarca fra quei principi che con la loro politica estera aggressiva contribuiscono al disordine e al venir meno dell'autorità imperiale.

Sullo stesso piano si pongono gli sconfinamenti dei due sovrani menzionati nei versi successivi: «Lì si vedrà la superbia ch'asseta,/ che fa lo Scotto e l'Inghilese folle,/ sí che non può soffrir dentro a sua meta» (*Pd*, XIX, 121-123).

---

<sup>107</sup> E. Pispisa, *Alberto I d'Asburgo*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 100.

<sup>108</sup> *Pg*, VII, 110.

<sup>109</sup> *Pg*, XX, 91.

Anche se l'aquila si riferisce a fatti contemporanei al viaggio dantesco (1300), l'intento del poeta fiorentino è di denunciare il conflitto fra le due corone – il re di Scozie Robert Bruce e il re inglese Edoardo II – che si protrae fino al presente. Ma ne derivano delle incongruenze. Per quanto riguarda la monarchia scozzese, sappiamo infatti che Robert Bruce iniziò le ostilità contro gli inglesi già nel 1297, ma solo dopo essere stato incoronato re nel 1306 effettuò delle scorrerie in Inghilterra<sup>110</sup>.

Vi sono difficoltà anche in merito all'identificazione del sovrano inglese. Nel 1300, al momento dell'invettiva, siede sul trono d'Inghilterra Edoardo I. Costui aveva dato inizio alla politica espansionistica facendosi riconoscere i diritti di sovranità dai baroni scozzesi (1292). Una volta che gli stessi baroni si erano ribellati, erano cominciate le campagne militari. Ma Edoardo I era stato citato da Sordello nella Valletta dei Principi quale buon erede di Enrico III: «Vedete il re de la semplice vita/ / seder là solo, Arrigo d'Inghilterra:/ questi ha ne' rami suoi migliore uscita» (Pg, VII, 130-132). È un'identificazione da considerare certa anche per la buona fama legata a Edoardo I in epoca contemporanea<sup>111</sup>. Proprio a questo monarca, il sopramenzionato Filippo il Bello era riuscito peraltro a farsi cedere con un inganno la Guascogna<sup>112</sup>, perseguendo quella politica di conquista e di rafforzamento territoriale della Francia cui abbiamo accennato sopra.

Di conseguenza, si è portati a pensare che, per quanto riguarda il Regno d'Inghilterra, Dante alluda polemicamente a Edoardo II. Questi, regnante al momento della composizione del canto, riprese in varie occasioni la guerra contro la Scozia. Inoltre, anche la condotta morale e politica di costui era soggetta a forti critiche<sup>113</sup>. Le incongruenze riguardo alle datazioni, per quanto riguarda entrambe le corone, andranno ricondotte più che altro a una conoscenza approssimativa, da parte del poeta fiorentino, della cronologia esatta di fatti lontani dai suoi principali poli d'interesse<sup>114</sup>.

La terzina successiva fa riferimento invece al malcostume di altri due sovrani: «Vedrassi la lussuria e 'l viver molle/ di quel di Spagna e di quel di

---

<sup>110</sup> E. Pispisa, *Roberto I re di Scozia*, in *Enciclopedia dantesca: N-Sam* cit., p. 1007.

<sup>111</sup> E. R. Vincent, *Edoardo I*, in *Enciclopedia dantesca: Cim-Fo*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970, p. 632.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> S. Saffiotti Bernardi, *Inghilese*, in *Enciclopedia dantesca: Fr-M* cit., p. 444.

<sup>114</sup> E. Pispisa, *Roberto I re di Scozia* cit., p. 1007.

Boemme,/ che mai valor non conobbe né volle» (*Pd*, XIX, 124-126). La denuncia del degrado morale di Ferdinando IV può essere compresa anche alla luce di determinate scelte politiche di questo re, sovrano di Castiglia e di León dal 1295 al 1312. Facciamo riferimento al matrimonio con la figlia di un altro sovrano menzionato fra i principi empì, Dionigi l'Agricola («quel di Portogallo», al verso 139); e soprattutto l'accordo con il re Giacomo II<sup>115</sup>, re d'Aragona che verrà menzionato nell'elenco dell'invettiva alcuni terzine dopo.

Il re di Boemia cui allude Dante è invece Venceslao II re di Boemia. La tradizione storica tramanda che la santità di costui era più formale che sostanziale<sup>116</sup>: il sovrano boemo rientrerebbe quindi in quella schiera di personaggi politici che «gridan “Cristo! Cristo!”», come afferma l'aquila, ma che non attuano politiche coerenti con la fede cristiana. Nella Valletta dei Principi Sordello aveva menzionato Venceslao come esempio di discendente degenerare, riferendosi alle differenze morali rispetto al padre: «Ottachero ebbe nome, e ne le fasce/ fu meglio assai che Vincislao suo figlio/ barbuto, cui lussuria e ozio pasce» (*Pg*, VII, 100-102). Il carattere lussurioso viene ripreso dall'aquila, che nella propria invettiva denota anche la mancanza di qualità di questo sovrano: «mai valor non conobbe né volle».

A partire dalla terzina successiva, l'invettiva si sposta su personaggi più familiari all'ambito dantesco, legati alla vicende della penisola. In primo luogo l'aquila attacca Carlo II d'Angiò, re di Napoli al momento del viaggio dantesco: «Vedrassi al Ciotto di Ierusalemme/ segnata con un i la sua bontate,/ quando' l contrario sengerà un emme» (*Pd*, XIX, 127-129). Vi è in primo luogo un riferimento al «pomposo e vano titolo pseudo-onorifico» di re di Gerusalemme. Il sarcasmo del poeta è probabilmente accentuato dal fatto che Carlo II aveva cercato, con esiti fallimentari, di riconquistare quel territorio del Regno di Gerusalemme su cui aveva governato il padre<sup>117</sup>.

In passi precedenti del poema, Carlo II era stato accusato dapprima come figlio degenerare da parte di Sordello: «Tant'è del seme suo la pianta,/ quanto, più che Beatrice e Margherita,/ Costanza di marito ancor si vanta» (*Pg*, VII, 127-129). Sul piano morale, la natura di Carlo II si era manifestata nello scandalo della “vendita”

---

<sup>115</sup> P. Palumbo, *Ferdinando IV di Castiglia*, in *Enciclopedia dantesca: Cim-Fo* cit., p. 838.

<sup>116</sup> E. Ragni, *Venceslao II re di Boemia*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z* cit., p. 913.

<sup>117</sup> R. Manselli, *Carlo II d'Angiò, re di Sicilia*, in *Enciclopedia dantesca. A-Cil* cit., p. 837.

della figlia Beatrice data in sposa ad Azzo VIII d'Este, avvenuto nel 1305, matrimonio funzionale all'espansione dell'influenza angioina in Italia settentrionale. Questo sovrano della casata angioina era stato peraltro attaccato come nemico dell'Impero da parte di Giustiniano nel cielo di Mercurio: «e non l'abbatta esto Carlo novello/ coi Guelfi suoi, ma tema de li artigli/ ch'a piú alto leon trasser lo vello» (*Pd*, VI, 106-108). L'unico tratto positivo, di fronte a tutte queste malefatte, potrebbe essere identificato nella liberalità, come abbiamo dedotto dalle parole di Carlo Martello in riferimento al figlio di Carlo II, Roberto d'Angiò, la cui natura «di larga parca discese» (*Pd*, VIII, 81-82). Del resto, Francesco da Buti afferma che l'unica qualità di Carlo II cui l'aquila fa riferimento è la cortesia, mentre per il resto «vizioso fu molto, e massimamente di lussuria; e scusavasene, perchè diceva che sarebbe divenuto lebbroso, e fu questo corruttore di fanciulle vergini»<sup>118</sup>.

Nella visione dantesca, Carlo II è pienamente partecipe nell'azione della monarchia angioina volta a impedire la pace e l'ordine che solo l'istituzione imperiale, simboleggiata dall'aquila che sta compiendo l'invettiva, può garantire. Alla luce delle malefatte compiute, il giudizio dell'esule non può che essere negativo.

Un altro personaggio deprecato dall'aquila imperiale è Federico III di Sicilia:

Vedrassi l'avarizia e la viltate  
di quei che guarda l'isola del foco,  
ove Anchise finì la lunga etate;  
e a dare ad intendere quanto è poco,  
la sua scrittura fian lettere mozze,  
che noteranno molto in parvo loco (*Pd*, XIX, 130-135).

La polemica sembra riferita, in questo caso, alla dappocaggine («quanto è poco») di questo sovrano. A differenza di Carlo II, nemico dell'Impero, ciò che l'aquila rimprovera al re aragonese di Sicilia è l'abbandono della causa imperiale successivamente alla morte di Arrigo VII nel 1312. Il conflitto che, negli anni di composizione di questo canto, Federico II continuava con l'altrettanto detestabile Roberto d'Angiò, re di Napoli, si riduceva quindi a una meschina lotta per il

---

<sup>118</sup> F. da Buti, commento a *Pd*, XVIII, 124-135.

possesso territoriale fine a se stesso, privo di quegli ideali di giusto reggimento che rappresentano il nucleo morale della sovranità imperiale.

Per quanto riguarda la «viltade», essa va interpretata come piccolezza d'animo, mancanza di una grandiosa visione spirituale; in queste parole si trova la delusione dell'esule per il rifiuto, all'indomani della morte di Arrigo VII, di proseguire l'opera di colui che aveva suscitato le più grandi speranze nell'esule.

Nella terzina successiva, l'aquila coinvolge nella sua invettiva lo zio e il fratello del re di Sicilia: «E parranno a ciascun l'opere sozze/ del barba e del fratel, che tanto egregia/ nazione e due corone han fatto bozze» (*Pd*, XIX, 136-138). Le «opere sozze» attribuite allo zio Giacomo II di Maiorca andranno interpretate come riferimento all'aiuto dato al re francese Filippo III l'Ardito, predecessore di Filippo il Bello, nella lotta combattuta da questi contro Pietro III d'Aragona, fratello di Giacomo. Era del resto luogo comune diffuso fra i cronisti<sup>119</sup> che il tentativo di conquista della corona di Sicilia da parte di Pietro, che aveva sposato la figlia di Manfredi Costanza, fosse motivato dall'intenzione di vendicare gli ultimi esponenti della casata sveva. Questo non poteva che dare, secondo la concezione dantesca, una connotazione positiva a questo sovrano aragonese, ricordato nella cantica precedente come colui che «d'ogne valor portò cinta la corda» (*Pg*, VII, 114); per contrasto, risultava ancor più deprecabile l'opera del fratello Giacomo. Fra le altre «opere sozze» da attribuire a quest'ultimo, irresoluto e privo di virtù militari, vi erano anche i buoni rapporti tenuti con gli angioini<sup>120</sup>.

L'altro personaggio attaccato dall'aquila, il «fratel» Giacomo II re di Sicilia e poi d'Aragona, era stato accostato al fratello, nel *Purgatorio*, come un tipico esempio di discendenza indegna del padre Pietro III: «Iacomo e Federigo hanno i reami; del retaggio miglior nessun possiede» (*Pg*, VII, 119-120). A Giacomo, schieratosi al fianco di Carlo d'Angiò dopo il trattato di Anagni (1295), va rimproverata l'atteggiamento ostile assunto nei confronti del fratello Federico, in un periodo in cui quest'ultimo promuoveva una politica volta alla restaurazione del potere imperiale in Sicilia.

Nella terzina successiva, lo sguardo dell'aquila si volge su altri ambiti territoriali: «E quel di Portogallo e di Norvegia/ li si conosceranno, e quel di Rascia/

---

<sup>119</sup> P. Palumbo, *Pietro III re d'Aragona*, in *Enciclopedia dantesca: N-San* cit., p. 505.

<sup>120</sup> P. Palumbo, *Giacomo II re di Maiorca*, in *Enciclopedia dantesca: Fr- M* cit., p. 147.

che male ha visto il conto di Vinegia» (*Pd*, XIX, 139-141). Il monarca portoghese indicato dall'aquila è Dionigi l'Agricola. In merito a questo sovrano, sappiamo che promosse notevolmente la vita culturale ed economica del giovane stato portoghese; segnaliamo la nota dell'Ottimo commento, secondo cui il re di Portogallo «tutto dato ad acquistare avere, quasi come uno mercatante mena sua vita, e con tutti li grossi mercatanti del suo regno hae affare di moneta: nulla cosa reale, nulla cosa magnifica si puote scrivere di lui»<sup>121</sup>. L'ampia attività economica, che aveva effettivamente promosso lo sviluppo dello stato, viene interpretata, stando alla concezione etico-politica dell'esule, come una forma di cupidigia. Allo stesso tempo, pensiamo vada preso in considerazione il tentativo del sovrano di far attribuire alla Corona i beni dell'Ordine dei Templari, soppresso da Clemente V su pressione di Filippo il Bello (1312). A questo fatto si era riferito Ugo Capeto nella profezia delle malefatte dei discendenti: «Veggio il novo Pilato sí crudele,/ che ciò nol sazia, ma senza decreto/ portar nel Tempio le cupide vele» (*Pg*, XX, 91-93). Cercando di acquisire i beni dei Templari, il monarca portoghese si poneva in continuità con la politica attuata dal re e dal papa francesi nei confronti dell'Ordine la cui regola era stata fornita da San Bernardo, ultima guida del poeta nel *Paradiso*. Solo nel 1319 Dionigi avrebbe rinunciato al suo tentativo, preferendo istituire un nuovo ordine religioso militare nazionale<sup>122</sup>. D'altra parte, la nota di Carroll<sup>123</sup> segnala che Dionigi si distinse anche per una politica indulgente nei confronti dei Mori abitanti nei suoi confini, ponendosi quindi in questo senso agli antipodi dell'ideale di militanza cristiana concepita dal poeta fiorentino. In conclusione, abbiamo a che fare con un insieme di caratteristiche negative del Regno che pongono questo re nell'elenco dei monarchi da deplorare.

Il re di Norvegia, Acone V, sovrano dal 1299 al 1319, si era invece distinto per una politica ostile alla Danimarca: le sue azioni lo ponevano quindi sullo stesso piano di quei monarchi che l'aquila ha già attaccato, i quali pur essendo lontani dall'area di maggiore interesse del poeta (la penisola, la monarchia angioina, l'Impero vacante) vanno rimproverati in quanto fautori di politiche che promuovono il disordine. È stato sottolineato come, in certe indicazioni vaghe dell'aquila, vi sia il

<sup>121</sup> L'Ottimo commento, commento a *Pd*, XIX, 139.

<sup>122</sup> P. Palumbo, *Dionigi (Dom Diniz) detto l'Agricola*, in *Enciclopedia dantesca: Cim-Fo* cit., p. 460.

<sup>123</sup> J. Carroll, commento a *Pd*, XIX, 115-148.

segnale di conoscenze generiche o scarse da parte del poeta<sup>124</sup>. Ma i riferimenti polemici dell'esule possono riguardare obiettivi precisi: in questo caso, anche se è stato ipotizzato che Dante volesse indicare altri sovrani norvegesi (Acone IV, Magnus Lagaböter, il fratello Erik)<sup>125</sup>, l'intento del poeta è di fare riferimento a un personaggio contemporaneo alla composizione di queste terzine, la cui politica di ostilità alla Danimarca, e le enormi spese di corte, avrebbero contribuito al declino dello stato norvegese che si sarebbe protratto sino alla fine del '300<sup>126</sup>.

Le indicazioni relative a «quel di Rascia» sono più precise: si vuole condannare, in questi versi, la falsificazione di moneta compiuta da Stefano II, re di Serbia dal 1282 al 1321. Questo sovrano promosse la contraffazione della moneta veneziana. La fraudolenza di Stefano II lo poneva dunque sullo stesso piano di Filippo il Bello, altro falsificatore menzionato a inizio elenco. Allo stesso tempo, il monarca serbo aveva allacciato rapporti con la casata francese: nel 1308 aveva concluso un'alleanza con Carlo di Valois, le cui malefatte, strettamente legate all'esilio del poeta, erano state anch'esse profetizzate da Ugo Capeto nel Purgatorio:

Tempo vegg'io, non molto dopo ancoi,  
che tragge un altro Carlo fuor di Francia,  
per far conoscer meglio e sé e suoi.  
Sanz'arme n'esce e solo con la lancia  
con la qual giostrò Giuda, e quella punta  
sì, ch'a Fiorenza fa scoppiar la pancia.  
Quindi non terra, ma peccato e onta  
guadagnerà, per sé tanto più grave,  
quanto più lieve simil danno conta (*Pg*, XX, 70-78).

Aggiungiamo che, in anni più vicini alla composizione dei canti di Giove, Stefano II intraprese delle campagne contro l'Ungheria di Carlo Roberto d'Angiò<sup>127</sup>, figlio di Carlo Martello, a cui l'aquila farà riferimento positivo nella terzina successiva.

Si nota insomma che quando l'aquila si sofferma su aree periferiche rispetto ai principali poli di interesse del poeta, spesso vi sono collegamenti facenti capo alla monarchia angioina e alle altre forze in gioco nella penisola italiana.

---

<sup>124</sup> E. Pispisa, *Acone V di Norvegia*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 40.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> J. Carroll, commento a *Pd*, XIX, 115-148.

<sup>127</sup> A. Tamborra, *Stefano II, Uroš Milutin*, in *Enciclopedia dantesca: San-Z* cit., 427.

Alla casata reale di Francia rinviano le terzine successive: «O beata Ungheria, se non si lascia/ più malmenare! O beata Navarra, se s'armasse del monte che la fascia!» (*Pd*, XIX, 1412-144). Viene fatta allusione in primo luogo allo stato disastroso, al momento dell'invettiva (1300), del Regno d'Ungheria: la fase storica successiva alla morte di Bela IV (1270) è infatti ricordata come un periodo di malgoverno, corruzione, anarchia contraddistinto dalle contese di vari pretendenti al trono. Nel 1310, sarà Caroberto a risolvere la situazione, intraprendendo una serie di politiche che trasformeranno l'Ungheria in una grande potenza. Per cui Petrucci afferma che l'espressione dantesca è un augurio diventato realtà al momento della scrittura di questi versi<sup>128</sup>. Nell'ottica imperiale dell'aquila, la simpatia nei confronti del figlio di Carlo Martello si riallaccia alla denuncia, espressa nel cielo di Venere, degli inganni orditi ai danni di Caroberto da parte di Roberto d'Angiò, che lo privò del legittimo diritto di successione al trono di Sicilia: «Da poi che Carlo tuo, nella Clemenza/ m'ebbe chiarito, mi narrò li 'nganni/ che ricever dovea la sua semenza» (*Pd*, IX, 1-3). In pratica, se Caroberto fosse salito sul trono di Sicilia, avrebbe potuto concretizzare la propria abilità politica nel «giardin de lo 'mperio», contribuendo alla causa imperiale anche grazie al matrimonio con Beatrice di Lussemburgo, figlia di Arrigo VII, nel 1318.

La menzione dei territori di Navarra rinvia invece alla politica espansionistica del Regno di Francia. Al momento del viaggio dantesco, a capo di quel Regno si trova Giovanna I, moglie di Filippo il Bello ma indipendente nell'esercizio del governo<sup>129</sup>. In seguito alla morte di questa sovrana (1305), il Regno passerà a Luigi X, figlio di Filippo, che successivamente alla morte del padre riunirà la corona di Navarra a quella francese (1314).

Nell'ultima terzina l'invettiva dell'aquila continua la polemica anti-francese:

E creder de' ciascun che già, per arra  
di questo, Niccosia e Famagosta  
per la lor bestia si lamenti e garra,  
che dal fianco de l'altre non si scosta (*Pd*, XIX, 145-148).

<sup>128</sup> E. Petrucci, *Carlo Roberto (Caroberto) d'Angiò*, in *Enciclopedia dantesca: A-Cil* cit., p. 843.

<sup>129</sup> R. Hollander, commento a *Pd*, XIX, 142-144.

Come anticipo del malgoverno che avrà luogo in Navarra, l'aquila menziona il caso contemporaneo di Enrico II di Lusignano, sovrano di Cipro, anch'egli di sangue francese. L'indicazione del carattere bestiale fa probabilmente riferimento alla vita dissoluta del re cipriota<sup>130</sup>. A Dante interessa però sottolineare anche l'incompetenza di questo sovrano. Il suo regno coincise infatti con la fine degli ultimi domini latini di terraferma. Enrico partecipò inoltre al processo contro i Templari di Cipro nel 1311, sotto pressione della curia avignonese e di Filippo il Bello<sup>131</sup>, contribuendo alle malefatte della dinastia francese. Inoltre allaccerà inoltre dei legami con la casata aragonese tramite il matrimonio (16 ottobre 1317) con Costanza d'Aragona, figlia di Federico III, la cui avarizia e «viltade» sono state denunciate nei versi precedenti.

In conclusione, l'obiettivo dell'esule fiorentino, tramite l'invettiva dell'aquila, è la denuncia della disgregazione dell'ordine imperiale provocata dal pullulare di sovrani inetti e moralmente degeneri. Nella finzione l'invettiva avviene nel 1300, ma a Dante interessa soprattutto attaccare polemicamente istituzioni e figure storiche contemporanee alla composizione del canto.

#### 4.6 L'occhio dell'aquila

Nel canto XX, vengono menzionati i beati posizionati nell'occhio dell'aquila. Questo elenco rappresenta un ideale contraltare positivo all'invettiva del canto precedente: se in un caso l'aquila denuncia la realtà negativa del presente, la menzione di questi spiriti giusti fatta nel canto successivo propone invece dei modelli ideali, che si inseriscono nella concezione politica imperiale del poeta.

Le figure storiche collocate nell'occhio del simbolo della giustizia imperiale si pongono a un livello gerarchico più alto rispetto agli altri spiriti di Giove:

«La parte in me che vede e pate il sole  
ne l'aguglie mortali», incominciommi,

---

<sup>130</sup> L'Ottimo commento, commento a *Pd*, XIX, 145-148.

<sup>131</sup> F. Gabrieli, *Enrico II di Lusignano*, in *Enciclopedia dantesca: Cim-Fo* cit., p. 690.

«or fisamente riguardar si vole,  
perché d'i fuochi ond'io figura fommi,  
quelli onde l'occhio in testa mi scintilla,  
e' di tutti lor gradi son li sommi» (*Pd*, XIX, 31-36).

L'appartenenza a un livello superiore può essere compresa alla luce della funzione centrale che questi spiriti occupano nella visione storica provvidenziale concepita dall'autore fiorentino.

Al centro dell'occhio si trova Davide:

Colui che luce in mezzo per la pupilla,  
fu il cantor de lo Spirito Santo,  
che l'arca traslatò di villa in villa:  
ora conosce il merto del suo canto,  
in quanto effetto fu del suo consiglio,  
per lo remunerar ch'è altrettanto (*Pd*, XX, 37-42).

A Davide va riconosciuto il ruolo di autore dei *Salmi*: l'opera del re veterotestamentario riguarda anche la sua sovranità politica, dal momento che profetizza la venuta di Cristo. In quanto «cantor de lo Spirito Santo» Davide si realizza quale umile esecutore della volontà di Dio.

Il valore fondamentale dell'umiltà del sovrano ideale, intesa come esecuzione fedele della giustizia celeste, era già stato affermato alla fine della prima cornice del *Purgatorio*. In quanto esempio di umiltà, Davide è ritratto al momento del canto dei *Salmi*: «Lí precedeva al benedetto vaso,/ trescando alzato, l'umile salmista,/ e piú e men che re era in quel caso» (*Pg*, X, 64-66). In questo cielo, la collocazione di Davide al centro dell'occhio dell'aquila risponde inoltre a un ideale di sovranità coerente con la visione provvidenziale del poeta: la nascita del secondo re d'Israele è contemporanea alla venuta di Enea in Italia<sup>132</sup>; da lui sarebbero discesi Maria e Cristo. Davide andava quindi ad assumere un ruolo fondamentale in quel processo storico che avrebbe portato alla formazione della Chiesa e dell'Impero.

Subito dopo viene menzionato Traiano, fra i cinque spiriti che si trovano sul ciglio:

Dei cinque che mi fan cerchio per ciglio,  
colui che piú al becco mi s'accosta,

---

<sup>132</sup> *Conv.* IV, v, 6.

la vedovella consolò del figlio:  
ora conosce quanto caro costa  
non seguir Cristo, per l'esperienza  
di questa dolce vita e de l'opposta (*Pd*, XIX, 43-48).

Di Traiano viene menzionato l'episodio della vedovella, già rappresentato nella seconda cantica<sup>133</sup>: di fronte alle richieste della donna, l'imperatore prese coscienza del proprio dovere e punì gli uccisori del figlio, facendosi umile esecutore della volontà di Dio, in accordo con il proprio ruolo di imperatore.

Il dubbio dantesco riguardo alla presenza dell'imperatore fra i beati del sesto cielo verrà risolto dall'aquila nella parte successiva del canto: a seguito delle preghiere di Gregorio Magno, l'anima dell'imperatore pagano poté tornare in vita e convertirsi alla vera fede:

Che l'una de lo 'nferno, u' non si riede  
già mai a buon voler, tornò a l'ossa;  
e ciò di viva spene fu mercede:  
di viva spene, che mise la possa  
ne' prieghi fatti a Dio per suscitarla,  
sí che potesse sua voglia esser mossa.  
L'anima gloriosa onde si parla,  
tornata ne la carne, in che fu poco,  
credette in lui che potèa aiutarla;  
e credendo s'accese in tanto foco  
di vero amor, ch'a la morte seconda  
fu degna di venire a queso gioco (*Pd*, XX, 106-117).

L'ardore di carità con cui Traiano visse dopo la resurrezione ne fa quindi un archetipo dell'imperatore ideale.

Nella parte superiore del cielo si trova invece Ezechia, altro sovrano giusto ripreso dall'*Antico Testamento*:

E quel che segue in la circonferenza  
di che ragiono, per l'arco superno,  
morte indugiò per vera penitenza:  
ora conosce che 'l giudicio eterno  
non si trasmuta, quando degno preco  
fa crastino là giù de l'odierno (*Pd*, XX, 49-54).

---

<sup>133</sup> *Pg*, X, 73-96.

Ezechia, ricordato come sovrano giusto nelle Sacre Scritture<sup>134</sup>, pregò Dio che la propria morte fosse ritardata, in modo da poter dedicare il tempo concessogli a fare penitenza dei propri peccati.

Costantino si trova invece al centro del ciglio:

L'altro che segue, con le leggi e meco,  
sotto buona intenzion che fé mal frutto,  
per cedere al pastor si fece greco:  
ora conosce come il mal dedutto  
dal suo bene operar non li è nocivo,  
avvegna che sia l' mondo distrutto (*Pd*, XX, 55-60).

A Dante interessa evidenziare che la donazione alla Chiesa, causa della rovina politica del mondo, non impedisce la salvezza di questo imperatore. Si trattò di una decisione dalle conseguenze disastrose, cui il poeta ha accennato anche nelle due cantiche precedenti. Durante l'incontro con i papi simoniaci, Dante impreca: «Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,/ non la tua conversion, ma quella dote/ che da te prese il primo ricco patre!» (*If*, XIX, 115-117). Nella scena dell'Eden, l'importanza negativa di quest'atto è sottolineata dall'immagine dell'aquila che lascia la parte centrale del carro ricoperta di penne:

Poscia per indi ond'era pria venuta,  
l'aguglia vidi scender giù ne l'arca  
del carro e lasciar lei di sé pennuta;  
e qual esce di cuor che si rammarca,  
tal voce uscì del cielo e cotal disse:  
«O navicella mia, come mal se' carca!» (*Pg*, XXXII, 124-129).

L'errore del trasferimento a Bisanzio, con cui Costantino sanciva la cessione di Roma al papa, era stata ribadita anche da Giustiniano all'inizio della sua narrazione sulla provvidenzialità di Roma: «Costantin l'aquila volse/ contr'al corso del ciel» (*Pd*, VI, 1-2). Ma gli effetti deleteri che tale decisione provoca a livello storico, per quanto riguarda la Chiesa e l'Impero, non toglie nulla al fatto che Costantino fosse mosso da una «buona intenzione». La cessione di determinati possedimenti, secondo Dante, rispondeva al pio intento dell'imperatore che,

---

<sup>134</sup> 4 *Reg.* 20, 4.

convertitosi alla fede cristiana, forniva un aiuto materiale che doveva però essere reso tradotto in benefici spirituali: la diffusione e la pratica delle fede cristiana. I veri responsabili morali del disastro causato dalla donazione imperiale sono quegli esponenti dell'istituzione ecclesiastica condannati dall'aquila nello stesso cielo di Giove, al termine del canto XVIII. Nella figura di Costantino, invece, il poeta poteva identificare l'importanza storica del primo imperatore cristiano.

Successivamente, viene menzionato Guglielmo il Buono:

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

Il re di Sicilia (1166-1182) viene contrapposto ai sovrani dei due Regni meridionali nel 1300: Carlo II d'Angiò e Federico III d'Aragona, a cui il simbolo dell'Impero ha rivolto i propri strali nel canto precedente. Alla base della collocazione di questa figura nell'occhio dell'aquila vi sono diversi motivi.

Consideriamo in primo luogo il matrimonio promosso dal «giusto rege» fra la zia Costanza con Enrico VI di Svevia: lo sposalizio poneva le basi di un Impero ancora più vasto; inoltre, dall'unione sarebbe nato Federico II, «l'ultima possanza»<sup>135</sup> della casata sveva che avrebbe riportato l'autorità imperiale nella penisola.

Oltre al ruolo assunto nella visione storica concepita dal poeta fiorentino, vanno prese in considerazione anche altre azioni di Guglielmo II che ne fanno un archetipo del sovrano ideale<sup>136</sup>. Il Regno di questo esponente della casata Altavilla si caratterizzò, nei propri confini, per l'incremento e il perfezionamento dell'apparato burocratico. Riguardo alla politica estera, Guglielmo intese svolgere il ruolo di difensore dei cristiani, e in particolare dei pellegrini diretti in Terrasanta (1177), tanto da essere ricordato come l'unico sovrano che cercò di contrastare l'avanzata saracena contro il Santo Sepolcro. Più in là negli anni, alla notizia della caduta di Gerusalemme (1187), Guglielmo avrebbe fatto voto di aiutare i Regni cristiani in

---

<sup>135</sup> *Pd*, III, 120.

<sup>136</sup> F. Panarelli, *Guglielmo II d'Altavilla, re di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani: Grosso-Guglielmo da Forlì*, Roma, Treccani, 2003, pp. 788-790.

Terrasanta, aderendo alla crociata promossa da Gregorio VIII. La militanza cristiana di Guglielmo lo mise inoltre in ottima luce agli occhi di Federico I Barbarossa, stabilendo ottimi rapporti con la corte imperiale.

Si tratta quindi di una serie di buone opere che ci portano a concludere come la scelta di Guglielmo da parte del poeta non si basi su una conoscenza generica delle azioni del personaggio. Il mito del buon Guglielmo era del resto stato tramandato sino all'età contemporanea al poeta fiorentino: nel periodo successivo ai Vespri, Pietro III d'Aragona, intervenendo contro i francesi, aveva promesso ai siciliani di restaurare le libertà del «del tempo del buon re Guglielmo».

L'ultima figura menzionata è Rifeo, personaggio virgiliano cui, al pari di Traiano, Dio ha riconosciuto una fede cristiana implicita:

Chi crederebbe giù nel mondo errante  
che Rifeo troiano in questo tondo  
fosse la quinta de le luci sante?  
Ora conosce assai di quel che 'l mondo  
veder non può de la divina grazia,  
ben che sua vista non discerna il fondo (*Pd*, XX, 67-72).

Al momento della sconfitta di Troia, Rifeo è tra quei difensori della città che si uniscono a Enea per un estremo tentativo di difesa. Viene ricordato da Virgilio, nell'elenco dei caduti, come «Ripheus, iustissimus unus/ qui fuit in Teucriset servantissimus aequi (dis aliter visum)»<sup>137</sup>. L'attributo di giustissimo presente nel poema del maestro latino viene interpretato da Dante come segno di fede implicita, per cui il personaggio virgiliano è degno della grazia donata da Dio. A testimonianza di ciò, l'aquila descrive la condotta cristiana del personaggio virgiliano:

L'altra, per grazia che da sì profonda  
fontana stilla, che mai creatura  
non pinse l'occhio infino a la prima onda,  
tutto suo amor là giù pose a drittura:  
per che, di grazia in grazia, Dio li aperse  
l'occhio a la nostra redenzion futura;  
ond'ei credette in quella, e non sofferse  
da indi il puzzo piú del paganesmo;  
e riprendiene le genti perverse.  
Quelle tre donne li fur per battesimo  
che tu vedesti da la destra rota,

---

<sup>137</sup> *Aen.* II, 426-427.

dinanzi al battezzar più d'un millesmo (*Pd*, XX, 121-129).

Nella ricostruzione dantesca, Rifeo condusse quindi una vita cristiana, improntata alla «drittura». Nel *Convivio*, Dante aveva affermato, nell'elenco delle virtù: «L'undicesima si è Giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose»<sup>138</sup>. Nell'operare cristiano di Rifeo rientra la predicazione fra i pagani: «riprendiene le genti perverse». L'altro spirito pagano a cui ricollegarsi non è Catone, come sostenuto da Scott<sup>139</sup>, ma Stazio, il quale pur abbracciando la fede cristiana, si finse pagano:

E pria ch'io conducessi i Greci a' fiumi  
di Tebe poetando, ebb'io battesimo;  
ma per paura chiuso cristian fu' mi,  
lungamente mostrando paganesmo;  
e questa tepidezza il quarto cerchio  
cerchiar mi fé più che l quarto centesimo (*Pg*, XXII, 88-93).

Una volta sacrificatosi al seguito di Enea, ovvero di colui che pone le basi per la creazione dell'Impero, Rifeo verrà battezzato dalle tre virtù teologali. Pur non trattandosi di un personaggio di alto rango politico, l'esistenza di questa figura minore ripresa dall'*Eneide*, è quindi un esempio di militanza e giustizia cristiane.

I sei spiriti di Giove collocati nell'occhio dell'aquila rappresentano un ideale di giustizia cristiana. Tutti questi beati rinviano alla concezione politica dell'esule fiorentino, fondata sulla provvidenzialità dell'Impero e sull'ideale di un sovrano dotato di virtù cristiane che si fa esecutore in terra della giustizia e della volontà di Dio. Riprendendo queste figure da un passato remoto, il poeta riscopre un modello che è stato superato e distrutto dalla degenerazione contemporanea e che invece va ripresentato e idealizzato per l'auspicato ritorno dell'umanità alla pace e all'ordine.

---

<sup>138</sup> *Conv.* IX, xvii, 6.

<sup>139</sup> J. A. Scott, *Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo* (*Par.* 20), in «Studi danteschi», LXI (1989), pp. 190-192.

## Conclusione

Alla luce di quanto visto nell'analisi delle figure storiche incontrate nel *Paradiso*, va rilevata la presenza ricorrente, nell'ultima cantica, di un determinato modello etico-politico. Negli episodi che abbiamo analizzato, vi è da una parte la rappresentazione di figure che si collocano in uno stato di perfezione celeste, quale si addice ai beati del *Paradiso*. Allo stesso tempo, dando voce a questi spiriti in cui si rispecchia il modello politico dell'esule, lo sguardo si volge verso lo stato presente del mondo terreno, dando luogo a pesanti attacchi polemici contro istituzioni e figure che ostacolano la giustizia e la verità.

L'imprecazione di San Pietro contro la Chiesa contemporanea rappresenta l'ultimo punto in cui emerge in maniera palese il divario fra la perfezione ideale rappresentata dai beati e la misera realtà delle istituzioni terrene che dovrebbero provvedere al benessere dell'umanità.

Il primo papa evidenzia in primo luogo l'ideale autenticamente cristiano che i primi pontefici, antecedenti alla donazione di Costantino, perseguirono in maniera eroica e coerente con il messaggio evangelico:

Non fu la sposa di Cristo allevata  
del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,  
per essere ad acquisto d'oro usata;  
ma per acquisto d'esto viver lieto  
e Sisto e Pio e Calisto e Urbano  
sparser lo sangue dopo molto fleto (*Pd*, XXVII, 40-45).

In contrasto alla purezza dei primi secoli della Chiesa, troviamo implicito un riferimento alla Curia avignonese dedita all'accumulo di ricchezze. Vengono quindi ripresi motivi fondamentali dell'attacco rivolto dall'aquila nei confronti di Giovanni XXII. Nel cielo di Giove, il simbolo dell'istituzione imperiale segnalava la condotta sacrilega del pontefice francese giustapponendola ai miracoli e ai sacrifici dei primi apostoli; nel cielo delle stelle fisse, invece, il fondatore della Chiesa riprende lo stesso contrasto, ricordando l'opera dei primi pontefici, per sottolineare viepiù l'opposizione fra questi e i loro discendenti degeneri sul soglio pontificio.

L'effetto lacerante che le politiche della Chiesa infeudata agli angioini hanno sulla società contemporanea è ribadito dalle terzine precedenti:

Non fu nostra intenzione ch'a destra mano  
d'i nostri successor parte sedesse,  
parte da l'altra del popol cristiano;  
né che le chiavi che mi fuor concesse,  
divenisser signaculo in vessillo  
che contra battezzati combattesse (*Pd*, XXVII, 46-51).

L'eco evangelica riflette la distanza fra il cristianesimo delle origini e il papato contemporaneo: se Matteo riferiva del giorno del giudizio in cui alla destra di Cristo verranno messi gli eletti e alla sinistra i reprob<sup>1</sup>, il successore di Pietro contemporaneo a Dante divide l'umanità fra guelfi neri, suoi favoriti, da una parte, e guelfi bianchi e ghibellini dall'altra, sobillando dunque gli scontri tra fazioni.

La dura requisitoria continua nei versi successivi, con la denuncia della vendita di beni e privilegi all'interno del mondo ecclesiastico:

né ch'io fossi figura di sigillo  
a privilegi venduti e mendaci,  
ond'io sovente arrosso e disfavillo.  
In vesta di pastor lupi rapaci  
si veggion di qua su per tutti i paschi:  
o difesa di Dio, perché pur giaci? (*Pd*, XXVII, 52-57).

Nell'invocazione a Dio dell'ultimo verso, che riecheggia passi biblici<sup>2</sup>, si coglie la speranza del poeta per la futura venuta del messo di Dio, capace di ripristinare le prerogative spirituali della Chiesa e di restaurare l'autorità imperiale.

Nelle due terzine successive troviamo riferimenti più espliciti:

Del sangue nostro Caorsini e Guaschi  
s'apparecchian di bere: o buon principio,  
a che vil fine convien che tu caschi!  
Ma l'alta provvidenza, che con Scipio  
difese a Roma la gloria del mondo,  
soccorrà tosto, sì com'io concipio (*Pd*, XXVII, 58-63).

In questi versi emerge la componente politica dell'invettiva di Pietro. La denuncia delle malefatte di «Caorsini e Guaschi» profetizza l'opera dei pontefici

---

<sup>1</sup> *Mt.* 25, 31-33.

<sup>2</sup> *Ps.* 43, 23; *Mc.* 15, 34; *Mt.* 27, 46.

additati dell'esule fiorentino come responsabili della rovina della Chiesa. Si tratta infatti del guascone Clemente V, destinato alla dannazione fra i simoniaci, che Dante ricorda soprattutto per la politica tenuta nei confronti di Arrigo VII; e del caorsino Giovanni XXII, contemporaneo alla composizione di questi canti, nemico delle forze filo-imperiali. I papi avignonesi, complici del «re da sermone» Roberto d'Angiò e promotori di politiche fondate sulla cupidigia e sulla sete di beni materiali, si pongono quindi in continuità con le malefatte di Bonifacio VIII, contemporaneo al viaggio dantesco. Nelle loro aspirazioni temporali, vengono contrapposti agli ideali cristiani coerentemente professati dalla Chiesa delle origini: «o buon principio,/ a che vil fine convien che tu caschi!».

Nonostante lo stato delle istituzioni terrene, la Provvidenza divina interverrà, stando a quanto Pietro legge in Dio («io concipio»). Viene citato l'intervento di Scipione, già menzionato nel *Convivio* quale esempio della provvidenzialità delle vittorie romane:

E non puose Iddio le mani, quando per la guerra d'Annibale avendo perduti tanti cittadini che tre moggia d'anella in Africa erano portate, li Romani volsero abbandonare la terra, se quel benedetto Scipione giovane non avesse impresa l'andata in Africa per la sua franchezza?<sup>3</sup>

La stessa vittoria contro i Cartaginesi era stata menzionata da Giustiniano nel cielo di Mercurio:

Esso atterrò l'orgoglio de li Aràbi  
che di retro ad Annibale passaro  
l'alpestre rocce, Po, di che tu labi.  
Sott'esso giovinetti triunfaro  
Scipione e Pompeo (*Pd*, VI, 49-53).

Il riferimento alla vittoria di Scipione assume un grande rilievo nella prospettiva filo-imperiale del poeta. Dio aveva soccorso, in un momento di particolare difficoltà, i romani nella guerra contro Annibale. Alla stessa maniera, di fronte al dominio della cupidigia e delle forze politiche avverse all'ordine imperiale, viene profetizzato l'avvento di un nuovo messo divino. Il rappresentante del potere spirituale annuncia, di fronte all'esempio negativo dei suoi successori al soglio pontificio, l'intervento di un esponente del potere temporale: infatti, stando alle note

---

<sup>3</sup> *Conv.* V, v, 19.

di Singleton, Chiavacci Leonardi e Hollander, il riferimento di Pietro non è alla Roma dei papi ma alla Roma imperiale<sup>4</sup>. Del resto, in un periodo vacante per ciò che riguarda la sede imperiale, la profezia non può che essere vaga e generica.

A Dante non resta che promuovere la missione imperiale tramite la realizzazione della propria opera: «e tu, figliuol, che per lo mortal pondo/ ancor giù tornerai, apri la bocca,/ e non asconder quel ch'io non ascondo» (*Pd*, XXVII, 64-66). L'invito all'assolvimento del proprio compito, già ricevuto da parte di Beatrice e dell'avo Cacciaguida, viene rinnovato dal fondatore della Chiesa: l'autorità di questa voce<sup>5</sup> ribadisce la funzione dell'opera dantesca, il cui fine è di contrastare le forze terrene responsabili del disordine politico, promuovendo il corretto rapporto tra le due istituzioni universali che possono garantire la pace e il bene comune dei viventi.

Abbiamo visto come i personaggi politici incontrati nell'ultima cantica rappresentino un modello di sovranità caratterizzato da determinate qualità morali.

Giustiniano, nel canto VI, ha esposto la visione storico-provvidenziale dell'Impero. Tramite la figura di questo beato, il poeta ribadisce la natura divina del «sacrosanto segno» imperiale di fronte a quei detrattori contemporanei, in particolare i sostenitori della monarchia angioina, che riconducono l'autorità di Roma alla sopraffazione e alla forza. Nella vicenda del sovrano legislatore si evidenzia anche un rimando polemico alla dislocazione sacrilega della Chiesa contemporanea trasferitasi ad Avignone. L'opera legislativa di Giustiniano si pone quindi come un modello di restaurazione della giustizia divina di fronte al disordine del mondo, in funzione di un ritorno dell'autorità imperiale nella penisola conquistata dalla monarchia angioina. Si è stabilito anche un collegamento fra il *Corpus* di Giustiniano e il poema dantesco: l'imperatore e il poeta sono spinti dal desiderio di gloria, ma realizzano le loro opere su diretta ispirazione di Dio.

Nel cielo di Venere, Dante ha incontrato Carlo Martello. Se l'imperatore del cielo precedente rimanda al ruolo fondamentale della giustizia, lo spirito di Venere si pone come simbolo della sovranità fondata sulla carità, altra virtù centrale nel pensiero dantesco. Ne deriva una contrapposizione con la casata angioina, a cui è rivolta una serrata polemica. In particolare, le parole del beato si soffermano sulle

---

<sup>4</sup> C. Singleton, commento a *Pd*, XXVII, 61-63; A.M. Chiavacci Leonardi, commento a *Pd*, XXVII, 61-63; R. Hollander, commento a *Pd*, XXVII, 61-63.

<sup>5</sup> E. Pasquini, *Dante e le figure del vero* cit., p. 168.

malefatte della famiglia francese a partire dalla «mala signoria» di Carlo I, per poi concentrarsi sull'inefficienza di Roberto d'Angiò: l'avarizia e l'incapacità politica, documentata da varie fonti storiche, si rivelano infatti le caratteristiche principali del re di Napoli contemporaneo alla composizione del canto VIII.

Nei canti di Cacciaguida viene affrontata invece la tematica relativa a Firenze. Il modello dell'antenato aristocratico è attualizzato in funzione della realtà moderna del comune fiorentino, cui l'avo dantesco contrappone l'ideale del buon tempo antico. Al termine dell'incontro, l'investitura ricevuta dall'antenato afferma la necessità dell'opera poetica in funzione della redenzione umana, necessità ribadita nell'incontro con Pietro. Dante si pone dunque in continuità con i militanti della fede collocati nella croce di Marte.

Infine, gli spiriti giusti del cielo di Giove ribadiscono la funzione fondamentale della fede per l'autorità imperiale. Alla luce di ciò, l'aquila composta dai beati lancia forti critiche ai rappresentanti delle istituzioni terrene e alle loro azioni criminose. Dapprima viene attaccato Giovanni XXII, avverso alla causa imperiale e responsabile, come il predecessore Clemente V, della rovina morale della Chiesa. Quindi lo sguardo dell'aquila si volge ai monarchi contemporanei, perennemente in preda al desiderio di conquista per fini egoistici e indifferenti alla sacralità dell'istituzione imperiale, realizzazione terrena della giustizia divina. A questa realtà si contrappongono gli spiriti collocati nell'occhio dell'aquila, modelli storici di giustizia e di umile esecuzione della volontà di Dio.

Nel *Paradiso* Dante ricrea un modello di giustizia imperiale con cui contrastare l'evoluzione storica negativa contemporanea agli anni dell'esilio. Di fronte alla perdita di un riferimento come Arrigo VII, nell'ascesa celeste dell'ultima cantica l'esule definisce un ideale politico e morale da rivelare al mondo tramite la composizione della propria opera.

# Bibliografia

## 1. Bibliografia primaria:

Il testo della *Divina Commedia* è citato da *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano, Arnoldo Mondadori, 1966-1967 (Edizione nazionale VII).

Altre edizioni moderne cui abbiamo fatto riferimento per i commenti sono:

- *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- *La Divina Commedia*, a cura di D. Mattalia, Milano, Rizzoli, 1960.
- *La Divina Commedia* di Dante Alighieri, a cura di S.A. Chimenz, Torino, UTET, 1962.
- *La Divina Commedia*, a cura di G. Fallani, Messina-Firenze, G. D'Anna, 1965.
- *La Divina Commedia*, a cura di G. Giacalone, Roma, A. Signorelli, 1968.
- *The Divine Comedy, Translated with a Commentary*, by C. Singleton, Princeton, Princeton University Press, 1970-'75.
- *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 1979.
- *Commedia* di Dante Alighieri, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano, Garzanti, 1982.
- *La Divina Commedia*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991-'97.
- *Paradiso*, a verse translation by R. and J. Hollander, introduction and notes by R. Hollander, New York, Doubleday, 2007.

Si trovano inoltre riferimenti a commenti ottocenteschi e novecenteschi. Per i commenti antichi si è fatto riferimento al sito web: [dante.dartmouth.edu](http://dante.dartmouth.edu)

Le altre opere dantesche sono citate nelle seguenti edizioni:

- *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995 (Edizione nazionale III/2).
- *De vulgari eloquentia*, a cura di P. V. Mengaldo, in *Opere minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979.

- *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Roma, Salerno, 2013 (Nuova edizione commentata delle opere di Dante).
- *Epistole*, a cura di A. Frugoni e G. Brugnoli, in *Opere Minori*, Milano, Ricciardi, 1996.

Per il testo biblico si fa riferimento a *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, a cura di R. Weber-R. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Tra le opere primarie di altri autori, in particolare si ricordano perché più citati:

- Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1976.
- G. Villani, *Nuova cronica*, edizione critica a cura di G. Porta, Parma, Guanda, 1991.
- Virgilio, *Eneide*, a cura di E. Paratore, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1978-'83.

Si è fatto riferimento anche a:

- *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.
- *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970-1978.

## 2. Bibliografia critica:

Monografie:

- G. Angiolillo, *La nuova frontiera della tanatologia. Paradiso*, Firenze, Olschki, 1996.
- G. Barberi Squarotti, *Il tragico cristiano. Da Dante ai moderni*, Firenze, Olschki, 2003.
- G. Barberi Squarotti, *L'artificio dell'eternità*, Verona, Fiorini, 1972.

- G. Barberi Squarotti, *L'ombra di Argo. Studi sulla Commedia*, Torino, Genesi, 1986.
- U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, Firenze, Polistampa, 2004.
- A.M. Chiavacci Leonardi, *Le bianche stole. Saggi sul Paradiso di Dante*, Firenze, Sismel, 2010.
- A.M. Chiavacci Leonardi, *Lettura del Paradiso dantesco*, Firenze, Sansoni, 1963.
- F. Forti, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna, Patron, 1977.
- S. Mariotti, *Scritti medievali e umanistici* [1976], Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1994.
- E. Pasquini, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*, Milano, Mondadori, 2001.
- E. Pasquini, *Intertestualità e intratestualità nella Commedia dantesca. La tradizione del Novecento poetico*, Bologna, C.U.S.L., 1993.
- E. Raimondi, *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970.
- M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Modadori, 2012.
- M. Santagata, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il mulino, 2011.
- G. Sasso, *Dante. L'imperatore e Aristotele*, Roma, nella sede dell'Istituto, 2002.
- J. A. Scott, *Dante magnanimo*, Firenze, Olschki, 1977.
- F. Spera, *La poesia forte del poema dantesco*, Firenze, F. Cesati, 2010.

Commenti critici e letture dei singoli canti:

Su Giustiniano:

- G. Arnaldi, *Il canto di Giustiniano*, in «La Cultura. Rivista trimestrale di filosofia letteratura e storia», XL/2 (2002), pp. 211-220.

- S. Bellomo, *Contributo all'esegesi di Par. VI*, in «Italianistica», XIX/1 (1990), pp. 9-26.
- N. Borsellino, *Giustiniano imperatore. La sovranità tra forza e diritto*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», V (2008), pp. 21-29.
- U. Bosco, *Il tema della magnanimità nella Commedia*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografia dantesca», XV/2 (1974), pp. 3-14.
- P. Brezzi, *I buoni spirti che son stati attivi. Giustiniano*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XXXIII/2 (1992), pp. 23-41.
- P. Brezzi, *Il canto VI del Paradiso*, in A. Mellone (a cura di), *I primi undici canti del Paradiso*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 115-129.
- S. Carrai, *Canto VI*, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Paradiso* Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 95-106.
- R. Cella, *Centralità politica della giustizia in Dante*, in M. Santagata, A. Stussi (a cura di), *Studi in onore di Umberto Carpi*, Pisa, ETS, 2000, pp. 271-289.
- L. Chines, *Esemplarità e giustizia tra umano e divino in Dante*, in «Quaderni della Dante», X (2006), pp. 11-20.
- C. Ciccia, *Il canto VI del Paradiso*, in A. Brunello (a cura di), *Atti della Dante Alighieri a Treviso: 2003-2006*, Treviso, Zoppelli, 2006, pp. 68-76.
- S. Conte, *Giustiniano e l'ispirazione divina dei Digesta*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XLVII/1 (2006), pp. 25-40.
- U. Falkeid, *Da "libido dominandi" a "libido servandi". Il Paradiso VI di Dante letto alla luce de La Monarchia*, in E. Vigh (a cura di), *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario. Atti del Convegno internazionale, 24-26 giugno 2010, Accademia d'Ungheria in Roma*, Roma, Aracne, 2011, pp. 141-149.
- F. Furlan, *Il canto VI del Paradiso*, in «Studi danteschi», LXXIII (2008), pp. 81-94.
- R. Hollander, A. L. Rossi, *Dante's Republican Treasure*, in «Dante Studies, with the Annual Report of the Dante society», CIV (1986), pp. 59-82.
- N. Iliescu, *The Roman emperors in the Divine Comedy*, in *Lectura Dantis Newberryana*, 1, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 3-18.

- G. Iorio, *Il canto dell'Impero*, in *Dal Trecento al Cinquecento*, Cassino, Garigliano, 1996, pp. 23-41.
- E. Landoni, *Rileggendo Paradiso VI e VII. Poesia e intertestualità*, in «Rivista di letteratura italiana», XXV/3 (2007), pp. 9-19.
- N. Longo, *Il canto della giustizia. Paradiso VI*, in «Atti e memorie dell'Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti», LXIX (2007), pp. 105-143.
- F. S. Maranca, *Giustiniano nell'opera di Dante*, Lanciano, Mancini, 1935.
- S. Marchesi, *Ermeneutica del segno, ermeneutica della storia*, in T. Montorfano (a cura di), *Esperimenti danteschi: Paradiso 2010*, Milano, Marietti, 2010, pp. 61-86.
- S. Mariotti, *Il canto VI del Paradiso*, in *Scritti medievali e umanistici* [1976], Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1994, pp. 115-142.
- F. Mazzoni, *Il canto VI del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 167-222.
- N. Mineo, *Canto VI*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 89-145.
- A. Oldcorn, *In margine al "canto" di Giustiniano*, in A. Cottignoli, D. Domini, G. Gruppioni (a cura di), *Dante e la fabbrica della Commedia*, Ravenna, Longo, 2008, pp. 199-211.
- E. Paratore, *Il canto VI del Paradiso*, in «Studi danteschi», XLIX (1972), pp. 49-77.
- J. V. Portas de Orduña, *El espeso vapor de la esperanza*, in «Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», VII (2006), pp. 169-198.
- P. Sabbatino, *La felicità di raccontare. Lettura del canto VI del Paradiso*, in A. Paolella, V. Placella, G. Del Turco (a cura di), *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquzi*, 2, Napoli, Federico e Ardia, 1993, pp. 769-800.
- G. Vallese, *Introduzione al Giustiniano dantesco*, in *Studi da Dante ad Erasmo di letteratura umanistica*, Napoli, Ferraro, 1970, pp. 123-153.
- L. Valterza, *Dante's Justinian, Cino's Corpus. The hermeneutics of poetry and law*, in «Medievalia et Humanistica», XXXVII (2011), pp. 89-110.

Su Carlo Martello:

- S. Accardo, *Il canto VIII del Paradiso*, in S. Accardo (a cura di), *Capitoli danteschi*, Roma, Bonacci, 1976, pp. 107-129.
- Girolamo Arnaldi, *La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella Commedia di Dante (parte I)*, in «La Cultura. Rivista trimestrale di filosofia letteratura e storia», XXX/1 (1992), pp. 47-74.
- I. Baldelli, *Linguistica e interpretazione. L'amore di Catone, di Casella, di Carlo Martello e le canzoni del "Convivio" II e III*, in P. Cipriano, P. Di Giovine, M. Mancini (a cura di), *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, 2, Roma, Il calamo, 1994 pp. 535-555.
- Nino Borsellino, *Carlo Martello, o il seme del buon principato (Par. VIII)*, in *Il poeta giudice. Dante e il tribunale della Commedia*, Torino, Aragno, 2011, pp. 215-220.
- U. Bosco, *Il canto VIII del Paradiso*, in A. Bugliani (a cura di), *The two Hesperias*, Madris, Jose Porrua Turanzas, 1978, pp. 89-100.
- G. Cavallini, *Il canto VIII del Paradiso*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 163-185.
- V. Cioffari, *Interpretazione del canto VIII del Paradiso*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografia dantesca», XIII/2 (1972), pp. 3-17.
- M. Cogan, *The order of the Paradiso*, in *The design in the wax. The structure of the Divine Comedy and its meaning*, Notre Dame-London, University of Notre Dame press, 1999, pp. 149-175.
- M. Dell'Aquila, *Com'esser può di dolce seme amaro. Il canto VIII del Paradiso*, in «Critica letteraria», XXV/1 (1995), pp. 195-205.
- A. Di Francesco, *L'Ungheria di Dante*, in V. Placella (a cura di), *Lectura Dantis 2001*, Napoli, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 2005, pp. 53-64.
- G. Iorio, *Canto VIII*, in Comitato di Frosinone della società Dante Alighieri (a cura di), *Lectura Dantis Frusinate dal Paradiso*, pp. 59-90.
- A. Lanza, *Il canto del seme dolce e del seme amaro. Paradiso VIII*, in «Studi Danteschi», LXXIII (2008), pp. 95-140.

- G. D. Mazzocato, *L'VIII canto del Paradiso*, in A. Brunello (a cura di), *Atti della Dante Alighieri a Treviso 1996-2001*, Treviso, Dante Alighieri, 2001, pp. 349-359.
- C. Muscetta, *Canto VIII*, in M. Marazzan (a cura di), *Lectura Dantis Scaligera. Paradiso*, Firenze, Le Monnier, 1968, pp. 253-296.
- E. Paratore, *Il canto VIII del Paradiso*, in «L'Alighieri, Rassegna bibliografica dantesca», XXVI/2 (1985), pp. 241-267.
- A. Pezard, *Il canto VIII del Paradiso*, Bologna, Cappelli, 1953.
- M. Picone, *Paradiso VIII. Il principe e il poeta*, in «Letteratura italiana antica. Rivista annuale di testi e studi», IV (2003), pp. 1-14.
- L. Pertile, *Quale amore va in Paradiso?*, in F. Bruni (a cura di), *Le donne, i cavalieri, le armi e gli amori. Poema e romanzo: la narrativa lunga in Italia*, Venezia, Marsilio, 2001, pp. 59-70.
- A. Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, Bologna, L. Cappelli, 1953.
- D. Pirovano, *Nel cielo del bel pianeta che d'amar conforta.. Paradiso VIII*, in *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, Pisa-Roma, Serra, 2009, pp. 33-70.
- E. Ragni, *Folor, recta dilectio e recta politia nel cielo di Venere*, in «Studi latini e italiani», III (1989), pp. 135-152.
- E. Ragni, *Il canto VIII del Paradiso*, in A. Mellone (a cura di), *I primi undici canti del Paradiso*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 157-175.
- F. Tateo, *L'amicizia. Dalla cortesia al buon governo*, in *Per dire d'amore. Reimpiego della retorica antica da Dante agli arcadi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995, pp. 33-55.
- A. Vallone, *Il canto VIII del Paradiso*, in A. Vallone (a cura di), *La critica dantesca nel settecento e altri saggi*, Firenze, Olschki, 1961, pp. 119-136.
- M. Verdicchio, *Heaven of Venus: Rhetoric (VIII-IX)*, in *The poetics of Dante's Paradiso*, Toronto, Toronto UP, 2010, pp. 46-58.
- N. Zago, *L'ordine, il disordine. Il canto VIII del Paradiso*, in «Siculorum Gymnasium. Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania», LIV/1 (2001), pp. 503-513.

Sui canti di Cacciaguida:

- Silvio Abbadessa, *I cinque canti di Cacciaguida*, in *Trame e ragioni dantesche*, Bologna, Patron, 1982, pp. 137-162.
- G. Brugnoli, *Sardanapalo in camera*, in «Rivista internazionale di onomastica letteraria», I (1999), pp. 55-76.
- G. C. Alessio, *Paradiso XV-XVII. i canti di Cacciaguida*, in E. Sandal (a cura di), *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligera: 2008-2009*, Roma/Padova, Antenore, 2011, pp. 17-52.
- R. Ambrosini, *Canto XVII*, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Paradiso* Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 243-264.
- G. Angiolillo, *Canto XV del Paradiso. Cacciaguida*, in «Misure critiche», V/1 (2006), pp. 47-65.
- M. Ariani, *Teofania e «dismisura» nel canto XV del Paradiso*, in E. Sandal (a cura di), *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligera: 2008-2009*, Roma/Padova, Antenore, 2011, pp. 53-80.
- G. Arnaldi, *La nobiltà di Dante e Cacciaguida, ovvero la provvidenzialità della mobilità sociale*, in «La Cultura. Rivista trimestrale di filosofia letteratura e storia», XLI/2 (2003), pp. 203-215.
- D. S. Avalle, *L'eta dell'oro*, in *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, Mondadori, 1990, pp. 242-259.
- G. Barberi Squarotti, *La Firenze celeste*, in *L'ombra di Argo. Studi sulla Commedia*, Torino, Genesi, 1992, pp. 215-239.
- W. Binni, *Il canto XV del Paradiso*, in *Incontri con Dante*, Ravenna, Longo, 1983, pp. 47-72.
- P. Brezzi, *Il canto XVII del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 443-467.
- R. Chellini, *Il sedicesimo canto del Paradiso. Fonti, nuovi documenti e nuove proposte d'interpretazione*, in «Medioevo e Rinascimento», XVII (2003), pp. 49-94.
- A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso XVII*, in *Filologia e critica dantesca. Studi offerti a Aldo Vallone*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 309-328.

- G. Chiecchi, *Il canto XVI del Paradiso*, in E. Sandal (a cura di), *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligera: 2008-2009*, Roma/Padova, Antenore, 2011, pp. 53-80.
- G. Chiecchi, «*O poca nostra nobiltà di sangue*». *Qualcosa su Paradiso XVI*, in R. Bertazzoli (a cura di), *Studi per Gian Paolo Marchi*, Pisa, ETS, 2011, pp. 297-314.
- O. Ciacci, *Dentro de la cerchia antica. Il Canto XVI del Paradiso*, in *Nuove interpretazioni dantesche*, Perugia, Volumnia, 1974, pp. 96-108.
- C. Ciccia, *Cacciaguida e la Civitas Dei (Canto XV del Paradiso)*, in A. Brunello (a cura di), *Atti della Dante Alighieri a Treviso 1989-1996*, Mestre, Ediven, 1996, pp. 112-119.
- A. Ciotti, *Il canto XV del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 163-186.
- A. Consoli, *Uomo, donna, vita nel canto XV del Paradiso*, in *Dante ecumenico. Letture e postille*, Napoli, Conte, 1973, pp. 271-285.
- D. Consoli, *Il canto XV del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 397-422.
- G. Costa, *Il canto XV del Paradiso*, in «*Esperienze letterarie*», XXVII/3 (2002), pp. 3-38.
- S. Cro, *Cacciaguida e l'utopia evangelica del «sanguis meus»*. *Paradiso XV*, 28, in «*Esperienze letterarie*», XIV/4 (1989), pp. 9-36.
- D. Fachard, *Canto XVI*, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Paradiso* Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 231-242.
- F. Figurelli, *I canti di Cacciaguida*, in *Studi danteschi*, Napoli, Istituto universitario orientale, 1983, pp. 156-176.
- R. Giglio, *Da la cerchia antica all'eternità. Cacciaguida e Dante. Paradiso XV*, in P. Guaragnella et alii (a cura di), *Del nome ar parean tutti contenti. Studi offerti a Ruggiero Stefanelli*, Bari, Progedit, 2011, pp. 60-81.
- A. Greco, *Canto XVII*, in *Lectura Dantis Frusinate dal Paradiso*, Comitato di Frosinone della società Dante Alighieri (a cura di), *Lectura Dantis Frusinate dal Paradiso*, pp. 91-113.
- C. Honess, *Femine virtues and Florentine vices. Citizenship and morality in Paradiso XV-XVII*, in J. Woodhouse (a cura di), *Dante and governance*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 169-184.

- G. Inglese, *Canti XV-XVI-XVII. Cacciaguida*, in T. Montorfano (a cura di), *Esperimenti danteschi. Paradiso 2010*, Milano, Marietti, 2010, pp. 169-184.
- A. Jacomuzzi, *Considerazioni sopra i canti di Cacciaguida*, in *L'Imago al cerchio e altri studi sulla Divina Commedia*, Milano, F. Angeli, 1995, pp. 114-140.
- G. Ledda, *Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografia dantesca», LI/2 (2010), pp. 87-114.
- B. Maier, *I canti di Cacciaguida*, in G. Paci (a cura di), *Miscellanea di studi marchigiani*, Agugliano, Bagaloni, 1987, pp. 283-320.
- S. Mariotti, «*Maria mi diè, chaimata in alte grida*». *Par. XV, 133*, in *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, 2, Napoli, Federico & Ardia, 1993, pp. 483-484.
- B. Martinelli, *Cacciaguida oracolo di Dio (Paradiso XV-XVII)*, in *Dante: l'altro viaggio*, Pisa, Giardini, 2007, pp. 259-288.
- R. Morghen, *Il canto XVI del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 187-208.
- O. Moroni, *Canto XVI*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 323-334.
- E. Pasquini, *Fra gli archetipi danteschi. Dal tema della paternità a quello del colloquio coi morti*, in B. Peroni (a cura di), *Leggere e rileggere la Commedia dantesca*, Milano, Unicopli, 2009, pp. 233-242.
- G. Petrocchi, *Il canto XVII del Paradiso*, in «Critica letteraria», XVI/1 (1988), pp. 3-11.
- G. Petrocchi, *Il canto XVII del Paradiso*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 335-343.
- G. P. Raffa, *Cicero's Scipio and Dante's Cacciaguida*, in «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», CX (1992), pp. 121-134.
- E. Ragni, *Il canto XVI del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 423-441.
- M. Sansone, *Il canto XVII del Paradiso*, in *Letture e studi danteschi*, Bari, De Donato, 1975, pp. 209-232.

- G. Sasso, *Cacciaguida*, in *Le autobiografie di Dante*, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 179-233.
- G. Sasso, *L'autobiografia scritta dal punto di vista di Cacciaguida*, in *Le autobiografie di Dante*, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 125-161.
- J. T. Schnapp, *The transfiguration of history at the center of Dante's "Paradise"*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- P. M. Sipala, *Canto XV*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 309-322.
- A. Stäuble, *Canto XV*, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Paradiso* Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 219-229.
- E. Travi, *Lettura del canto XV del Paradiso. La «benigna voluntade»*, in *Dal cerchio al centro*, Milano, Vita e pensiero, 1990, pp. 173-184.

Sul cielo di Giove:

- A. Accame Bobbio, *Il canto XVIII del Paradiso*, Firenze, Le Monnier, 1968.
- G. Angiolillo, *Il canto XVIII del Paradiso*, in «Misure critiche», XXI/1 (1991), pp. 5-23.
- G. Barberi Squarotti, *Nel cielo della giustizia*, in *L'ombra di Argo. Studi sulla Commedia*, Torino, Genesi, 1986, pp. 241-271.
- G. Baroni, *Paradiso canto XX*, in A. Brunello (a cura di), *Atti della Dante Alighieri a Treviso 1989-1996*, Mestre, Ediven, 1996, pp. 54-65.
- B. Basile, *L'aquila icona divina della giustizia nel cielo di Giove*, in E. Sandal (a cura di), *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligera 2008-2009*, Roma/Padova, Antenore, 2011, pp. 147-167.
- L. Battagli Ricci, *Decrittare i segni. A proposito di Paradiso XIII 70-117*, in P. Guaragnella, M. Santagata (a cura di), *Studi di letteratura italiana per Vittorio Masiello*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 95-112.
- A. Battistini, *Canto XIX*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 211-235.

- A. Battistini, «*Se la scrittura sovra voi non fosse...*». *Allusioni bibliche nel canto XIX del Paradiso*, in «Critica letteraria», XVI/2 (1988), pp. 211-235.
- V. Biagi, *Un episodio celebre della vita di Dante. L'autenticità dell'epistola ilariana su documenti inediti*, Modena, Formiggini, 1910.
- C. Calenda, *Segnare a li occhi miei nostra favella. L'immaginazione visiva al servizio della parola nel canto XVIII del Paradiso*, in «Tenzone. Revista de la Asociación complutense de dantologia», X (2009), pp. 185-213.
- G. A. Camerino, «*Né fu per fantasia già mai compreso...*». *Il canto XIX del Paradiso*, in «Critica letteraria», XXIV/2 (1995), pp. 207-222.
- V. Capetti, *Il canto XVIII del Paradiso*, Firenze, Sansoni, 1912.
- M. Casella, *La figurazione dell'Aquila nel Paradiso. Interpretazioni*, in «Studi danteschi», XXXII/1 (1954), pp. 5-28.
- A. M. Chiavacci Leonardi, *La salvezza degli infedeli. Il canto XX del Paradiso*, in G. Cannavò (a cura di), «*Regnum celorum violenza pate*». *Dante e la salvezza dell'umanità*, Montella, Accademia Vivarium novum, 2002, pp. 97-112.
- J. Chierici, *L'Aquila d'oro nel cielo di Giove*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1967.
- O. Ciacci, *Traiano: una possibile fonte di Dante*, in *Studi danteschi*, 2, Napoli, Il rinnovamento, 1995, pp. 1-20.
- L. Coglievina, *Concetto, forma e struttura nel Paradiso dantesco. Il canto XIX*, in «Medioevo e Rinascimento», XIII (1999), pp. 129-172.
- A. Frattini, *Il canto XX del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, 527-552.
- E. Fumagalli, *Par. XVIII, 88-114. L'enigma del giglio e la sapienza di Re Salomone*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XXVI/2 (2005), pp. 111-125.
- F. Gabrieli, *Il canto XX del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 262-276.
- R. Giglio, *Canto XVIII*, in P. Giannantonio (a cura di), *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 345-362.
- R. Giglio, *L'inno alla giustizia (Pd. XVIII)*, in *Il volo di Ulisse e Dante*, Napoli, Loffredo, 1999, pp. 156-176.

- F. Giunta, *Dante e i sovrani di Sicilia*, in «Bollettino Centro Studi filologici e Linguistici Siciliani», X (1969), pp. 29-45.
- G. Iorio, *Il canto XVIII del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 469-496.
- L. Lombardo, *Dante e Federico III: un caso ancora aperto*, in M. Romano (a cura di), *Il Mediterraneo del '300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, Turnhout, Brepols, pp. 345-380.
- G. Marcovaldi, *Il canto XVIII del Paradiso*, Torino, SEI, 1964.
- B. Martinelli, Canto XIX, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 281-305.
- G. Mazzotta, *Spettacolo e geometria della giustizia (Paradiso XVIII-XX). L'Europa e l'universalità di Roma*, in G. Breschi (a cura di), *Dante e l'Europa, atti del Convegno internazionale di studi, Ravenna, 29 novembre 2003*, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2005, pp. 59-77.
- F. Montanari, *L'aquila di Giove*, in «Critica Letteraria», V/2, pp. 211-220.
- G. Palumbo, *Il novissimo Federico nel giudizio dantesco*, in Centro di studi filologici e linguistici siciliani (a cura di), *Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Curia*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, pp. 226-235.
- E. Parodi, *Il Giglio d'oro nel canto 18. del Paradiso*, in «Arte e scienza», I (1903), pp. 5-14.
- S. Pasquazi, *Il canto XIX del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 235-259.
- L. Peirone, *Rifeo (Par. XX 68)*, in «Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi», XIII (2012), pp. 177-180.
- L. Pertile, *Paradiso XVIII tra autobiografia e scrittura sacra*, in «Dante studies», CIX (1991), pp. 25-49.
- M. Picone, Canto XVIII, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 265-279.
- M. Picone, Canto XX, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis*, Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 307-324.

- V. Russo, *Il canto XIX del Paradiso*, in S. Zennaro (a cura di), *Paradiso. Casa di Dante in Roma*, Roma, Bonacci, 1989, pp. 497-525.
- G. B. Salinari, *Il canto XVIII del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 209-234.
- F. Salsano, *Canti XIX-XX. Dante nel cielo di Giove*, in Comitato di Frosinone della società Dante Alighieri (a cura di), *Lectura Dantis Frusinate dal Paradiso*, pp. 115-146.
- G. R. Sarolli, «*Ingigliarsi all'emme*» (*Par. XVIII 13*): *archetipo di poliunivoca concordanza*, in *Atti del Congresso internazionale di Studi danteschi (20-27 aprile 1965)*, II, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 237-254.
- B. D. Schildgen, *Dante and the Indus*, in «*Dante studies*», CXI (1993), pp. 177-193.
- J. A. Scott, *Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo (Par. XX)*, in «*Studi danteschi*», LXI (1989), pp. 187-192.
- L. Serianni, *Lettura del canto XX del Paradiso*, in «*Filologia e critica*», XXVIII/1 (2003), pp. 3-22.
- L. Valli, *Lectura Dantis. Il canto XIX del Paradiso*, Parma, All'insegna del Veltro, 1981.
- S. Vazzana, *Il canto XVIII del Paradiso*, Torino, SEI, 1965.
- M. Verdicchio, *Heaven of Jupiter: geometry (XVIII-XX)*, in *The poetics of Dante's Paradise*, Toronto, Toronto UP, pp. 108-115.
- C. Villa, *Canti XVIII-XIX-XX. I cieli di Marte e di Giove*, in T. Montorfano (a cura di), *Esperimenti danteschi. Paradiso 2010*, Milano, Marietti, 2010, pp. 185-199.

Sull'invettiva di San Pietro:

- G. C. Alessio, *Il canto XXVII del Paradiso*, in G. Cannavò (a cura di), «*Regnum celorum violenza pate*». *Dante e la salvezza dell'umanità*, Montella, Accademia Vivarium novum, 2002, pp. 209-222.
- R. Antonelli, *Canto XXVII*, in G. Güntert, M. Picone (a cura di), *Lectura Dantis Turicensis. Paradiso*, Firenze, F. Cesati, 2002, pp. 419-427.

- M. Aversano, *Francescanesimo e profezia nel canto XXVII del Paradiso*, in *La quinta ruota. Studi sulla Commedia*, Torino, Tirrenia, 1988, pp. 111-147.
- D. Consoli, *Il canto XXVII del Paradiso*, in *Nuove letture dantesche*, 6, Firenze, Le Monnier, 1973, pp. 151-173.
- C. Cuini, *Sull'invettiva di San Pietro (Par. XXVII 1-72)*, in *Novità nella Divina Commedia. Acrostici e motivi polemici*, Roma, Serarcangeli, 1993, pp. 205-211.
- F. Forti, *Il canto XXVII del Paradiso*, in *Lo stile della meditazione. Dante, Muratori, Manzoni*, Bologna, Zanichelli, 1981, pp. 1-20.
- G. P. Marchi, *Canto XXVII*, in P. Giannantonio (a cura di), «Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso», Napoli, Loffreso, 2000, pp. 521-536.
- E. Pasquini, *Un ritorno alle origini. Il XXVII del Paradiso*, in A. Fasso, L. Formisano, M. Mansini (a cura di), *Filologia romanza e cultura medievale*, 2, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 1998, pp. 657-670.
- M. Sansone, *Il canto XXVII del Paradiso*, in *Lecture e studi danteschi*, Bari, De Donati, 1975, pp. 233-259.
- F. Torraca, *Il Regno di Sicilia nelle opere di Dante*, Milano/Palermo, Sandron, 1900.
- S. Vazzana, *Il canto XXVII del Paradiso*, in «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca», XXVII/1 (1986), pp. 44-64.

### 3. Fonti storiche:

- M. Amari, *La guerra del Vespro siciliano*, Firenze, Le Monnier, 1866.
- W. P. Armstrong, *The revenues of the Kingdom of Sicily under Charles I. of Anjou, 1266-1285, and their relationship to the Vespers. A dissertation presented to the Faculty of Princeton University in candidacy for the degree of doctor of philosophy: june 1964*, Ann Arbor, U.M.I. Dissertation information services, 1987.
- A. Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1983.

- A. Bastié, *Histoire de la Provence*, Rennes, Ouest-France, 2001.
- R. Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze, Bemporad, 1922.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze* [1896-1923], Firenze, Sansoni, 1969.
- J. Dubabin, *Charles I of Anjou. Power, kingship and state-making in Thirteenth century Europe*, London, Longman, 1998.
- E. Dupré Theseider, *I papi di Avignone e la questione romana*, Firenze, Le Monnier, 1938.
- E. Fenzi, *Tra religione e politica. Dante, il mal di Francia e le sacrate ossa dell'esecrato san Luigi (con un excursus su alcuni passi del Monarchia)*, in «Studi Danteschi», LXIX (2004), pp. 23-117.
- G. Iorio, *Cavalleria e milizia nel Sud angioino. Il tentativo di descrivere uno spaccato della società medievale del XIII-XIV secolo in Italia meridionale (con particolare riferimento alle istituzioni militari) fra divulgazione e ricerca scientifica*, Salerno, Ripostes, 2000.
- G. Iorio, *Il giglio e la spada. Istituzioni e strutture militari nel Meridione angioino*, Rimini, Il cerchio, 2007.
- E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.
- S. Kelly, *The new Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and fourteenth century kingship*, Leiden, Brill, 2003.
- E. G. Leonard, *Gli Angioini di Napoli* [1954], Milano, Dall'Oglio, 1967.
- R. Manselli, *La politica religiosa di Federico III d'Aragona*, in R. Manselli (a cura di) *Scritti sul Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1994, pp. 471-481.
- G. M. Monti, *La dottrina anti-imperiale degli Angioini di Napoli. I loro vicariati e B. da Capua*, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, 2, Milano, Giuffrè, 1941, pp. 13-54.
- F. Patetta, *C. senesi in Inghilterra nel sec. XIII. Con documenti inediti*, in «Buletino Senese di storia Patria», IV (1897), pp. 310-344.
- D.N. Pryds, *The King embodies the word. Robert d'Anjou and the politics of preaching*, Leiden [etc.], Brill, 2000.
- F. Sabatini, *Napoli angioina. Cultura e società*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1975.

- M. Schipa, *Un principe napoletano amico di Dante. Carlo Martello d'Angiò*, Napoli, I.T.E.A., 1926.
- L. Zdekauer, *Le doti in Firenze nel Duecento*, in «Miscellanea fiorentina di erudizione e storia», I/3 (1886), pp. 96-106.