

Edoardo Fumagalli

***Paradiso XVIII 88-114, l'enigma del giglio  
e la sapienza di re Salomone***

estratto da

**L'Alighieri, 26 (2005)**  
pp. 111-125

Edoardo Fumagalli

***Paradiso* XVIII 88-114, l'enigma del giglio  
e la sapienza di re Salomone\***

Alla fine del canto XVIII del *Paradiso* il lettore si trova di fronte un caso tipico, forse addirittura esemplare: un passo della *Commedia* che per secoli non crea troppe difficoltà, che viene discusso e illustrato agli inizi del secolo XX da un maestro della forza di Ernesto Giacomo Parodi, e che in seguito si trova al centro di nuove indagini condotte da studiosi insoddisfatti della soluzione offerta dal predecessore. Esposta in questi termini, la vicenda può apparire ovvia: la funzione della ricerca essendo anche di mettere in discussione i risultati che non appaiano sicuri; eppure, se non m'inganno, c'è qui qualcosa di particolare, se non altro perché la soluzione proposta da Parodi, benché oggi largamente rifiutata, ha a mio giudizio buoni motivi per essere accolta, sia pure sulla base di argomenti che l'illustre dantista non ha preso in considerazione. Sarà dunque necessario riprendere la discussione dall'inizio.

Non è certo il caso di ripercorrere minutamente il canto, in cui si conclude la trattazione del cielo di Marte per avviare quella del cielo di Giove, e ci si può contentare di ricordarne i punti principali. Il pellegrino Dante, ancora scosso dalle parole dell'avo Cacciaguida che gli profetavano esilio e benefici, viene confortato da Beatrice, la quale lo esorta a prestare ancora attenzione all'antenato, che ha qualcosa da aggiungere; questi infatti gli presenta alcune delle anime dei combattenti per la fede: Giosuè, Giuda Maccabeo, Carlo Magno, Orlando, Guglielmo d'Orange, Renoardo, Goffredo di Buglione, Roberto Guiscardo e infine se stesso, Cacciaguida. Poi, quasi insensibilmente, c'è il passaggio dalla quinta stella alla sesta, cioè a Giove, il cielo degli spiriti giusti. I quali spiriti formano diverse figure: dapprima la frase, in lettere d'oro, che apre il libro biblico della *Sapienza*, DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM; ma poi le anime si concentrano tutte nell'ultima lettera, la M, che gradualmente si trasforma nell'aquila, simbolo dell'Impero e della Giustizia. La vista dell'aquila induce Dante autore a pensare a ciò che avviene nel mondo dei vivi, per cui il canto si conclude con una violenta invettiva contro l'ingiustizia di chi, come papa Giovanni XXII, usa le armi spirituali fulminando arbitrariamente interdetti e scomuniche.

---

\* Pubblico qui il testo di una lezione tenuta all'Università di Ginevra il 7 aprile 2005. Mantengo il tono colloquiale di quell'incontro, aggiungendo solo qualche nota e i rinvii bibliografici che ho ritenuto indispensabili. Sono grato a Michelangelo Picone, che con somma liberalità accoglie nella rivista da lui diretta un intervento sul quale probabilmente non concorda del tutto con l'autore; s'intende, del resto, che queste pagine vorrebbero essere anche un contributo alla discussione su passi controversi del *Paradiso* dantesco.

Interessano in particolare i vv. 88-114, nei quali si manifesta il visibile parlare delle anime: che non cantano, ma comunicano facendosi esse stesse scrittura; e nei quali avviene la progressiva trasformazione della M finale in aquila:

Mostrarsi dunque in cinque volte sette  
Vocali e consonanti; e io notai  
Le parti sí, come mi parver dette.

‘diligite *IUSTITIAM*’, primai  
fur verbo e nome di tutto ’l dipinto;  
‘*QUI IUDICATIS TERRAM*’, fur sezzai.

Poscia ne l’emme del vocabol quinto  
rimasero ordinate; sí che Giove  
pareva argento lí d’oro distinto.

E vidi scendere altre luci dove  
era il colmo de l’emme, e lí quetarsi  
cantando, credo, il ben ch’a sé le move.

Poi, come nel percuoter d’i ciocchi arsi  
surgono innumerabili faville,  
onde li stolti sogliono agurarsi,

resurger parver quindi piú di mille  
luci e salir, qual assai e qual poco,  
sí come ’l sol che l’accende sortille;

e quietata ciascuna in suo loco,  
la testa e ’l collo d’un’aguglia vidi  
rappresentare a quel distinto foco.

Quei che dipinge lí, non ha chi ’l guidi;  
ma esso guida, e da lui si rammenta  
quella virtù ch’è forma per li nidi.

L’altra bēatitudo, che contenta  
pareva prima d’ingigliarsi a l’emme,  
con poco moto seguìtò la ’mprenta.

Il problema che ci si offre è il seguente: appurato, da un secolo e mezzo, che la M deve essere visualizzata come una maiuscola gotica epigrafica – lo ha osservato per primo il Caetani<sup>1</sup> – e

---

<sup>1</sup> Michelangelo CASTANI DI SERMONETA, *Di una piú precisa dichiarazione ad un passo della divina Commedia di Dante Allighieri nel canto XVIII del “Paradiso”, v. 113*, Roma, Menicanti, 1852, ristampato con il titolo *Di*

appurato anche che da una M si passa all'aquila, esiste o non esiste una fase intermedia, in cui alcune luci – dunque alcune anime – formano un giglio? e, se questa fase intermedia esiste, che cosa significa quel giglio?

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 *quetano*, 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. Su alcuni particolari si può anche discutere, ma occorre ammettere che quelle anime *apparivano contente d'ingigliarsi*: perché questi sono gli *ipsissima verba* di Dante.

Certo, il quadro non è chiarissimo; e inoltre esso è ottenuto con colpi di pennello che Dante assesta in due fasi diverse: la prima, come si è visto, ai vv. 97-98, la seconda ai vv. 112-114; e le due fasi sono separate addirittura da quattro terzine. Ma se il quadro non è del tutto chiaro, dobbiamo domandarci quale ne sia il motivo; e dal momento che Dante, quando vuole farsi capire bene, sa essere diretto fino alla brutalità, si può sospettare che quel tanto di nebuloso, di accennato e non detto in modo compiuto, che senza dubbio troviamo in questo passo, sia funzionale all'intenzione dell'autore. Su questo tornerò subito; per il momento preme sottolineare un fatto, già messo in luce da Parodi: la fase del giglio è nettamente staccata da quel che segue, tanto che il giglio stesso non può venire considerato semplicemente come una forma casualmente prodottasi durante la trasformazione dell'M in aquila. Abbiamo infatti, l'insistenza di Dante su quel giglio; ma abbiamo anche la sottolineatura dei tempi: alcune anime si *quetano* nel giglio che formano, e solo più tardi non se ne appagano più, ma seguono gli altri spiriti nell'immagine dell'aquila. Ormai tutti sembrano concordare almeno su questo punto: che la fase intermedia, poi superata, esiste, e che insomma il giglio sia un dato reale, anche se non definitivo; ma nessuno dei lettori recenti di questo canto ritiene di accettare la soluzione offerta un secolo fa da Ernesto Giacomo Parodi<sup>2</sup>. Parodi, infatti, sosteneva una

---

*una più precisa dichiarazione intorno ad un passo della divina Commedia di Dante Alighieri. Proposta agli amici di questi studi*, in *Tre chiose nella divina Commedia di Dante Alighieri*, a c. di G.L. Passerini, che leggo nella terza edizione, Città di Castello, S. Lapi, 1894 (Collezione di "Opuscoli Danteschi" inediti o rari), pp. 57-66.

<sup>2</sup> C'è a questo proposito un piccolo giallo bibliografico. Gli studiosi che in questi ultimi anni si sono dedicati al nostro tema rinviano di solito a due articoli, pubblicati entrambi nel *Bullettino della Società Dantesca Italiana*; ma, curiosamente, non si tratta del contributo principale, e anzi il primo non è nemmeno di Parodi. Ricostruiamo dunque la vicenda. Il 10 dicembre del 1903 Parodi, nell'ambito di una serie fiorentina di letture dantesche, si occupò in Orsanmichele del XVIII del *Paradiso*; da quella lezione trasse poi un articolo, dove ampliò ciò che aveva detto sul particolare problema dell'*ingigliarsi*, e lo stampò in «Arte e Scienza», 1 (dicembre 1903), pp. 5-14, avvertendo nella nota conclusiva che "naturalmente nella conferenza non c'era se non la parte affermativa ed

doppia tesi: che tra la M e l'aquila c'è una fase intermedia, nettamente distinta da quella di partenza e da quella d'arrivo; che questa fase intermedia, consistente in un giglio, allude alla casa reale di Francia.

Il primo punto non suscita più obiezioni; ma la discussione si è accesa sul secondo, e non si è ancora spenta. In effetti, nonostante le non poche pagine dedicate all'argomento, Parodi ha più enunciato che dimostrato la propria proposta, e in ogni caso non l'ha sostenuta con argomenti ritenuti convincenti. La difficoltà di vedere nei versi di *Paradiso* XVIII un'allusione velata, ma reale, ai sovrani transalpini è stata ancora di recente ripresentata da Michelangelo Picone con tutta la chiarezza desiderabile:

Una simile ipotesi urta però contro l'ostacolo insormontabile della radicale avversione (manifestata da Dante in tutto il poema sacro) nei confronti della monarchia francese, considerata l'impedimento principale all'affermazione nel mondo cristiano dell'Impero, cioè dell'aquila<sup>3</sup>.

Questa avversione trionfa, per ricordare solo l'esempio più ampio e più chiaro, e sul quale del resto dovremo soffermarci tra poco, nel XX del *Purgatorio*, attraverso le parole di Ugo Capeto, il capostipite della dinastia, che presenta le malefatte della sua discendenza: una discendenza chiamata, fin dal v. 43, la «mala pianta», e che ha raggiunto il vertice delle malefatte passate, ma anche future, con Filippo IV il Bello e l'oltraggio di Anagni, ricordato nelle celebri terzine dei vv. 85-90:

Perché men paia il mal futuro e 'l fatto,  
veggio in Alagna intrar lo fiordaliso,  
e nel vicario suo Cristo esser catto.

Veggiolo un'altra volta esser deriso;  
veggio rinovellar l'aceto e 'l fiele,  
e tra vivi ladroni esser anciso.

---

espositiva, senza alcuna traccia della lunga dimostrazione, che qui ha finito forse col soffocare il pensiero principale." L'intervento dello studioso fu poi presentato e recensito da Pasquale Papa nel «Bullettino», n.s., 11 (1904), pp. 250-254. In seguito Parodi stesso ritornò sull'argomento in «Bullettino», n.s., 15 (1908), pp. 178-179, in sede di recensione di uno studio di Giovanni Busnelli su *L'Aquila nel cielo di Giove e il Sacro Romano impero: glosa dantesca; con una Variante*, uscito due anni prima nelle «Monat-Rosen» di Basilea, per ribadire la propria proposta. Il contributo di base, dunque è l'articolo del 1903: che tuttavia, apparso in una sede periferica, non ha goduto di molta fortuna, così da essere soppiantato dall'onesta presentazione di Papa. Sono grato a Ferruccio Bertini, che con una comoda fotocopia mi ha permesso di leggere le considerazioni originali di Parodi.

<sup>3</sup> M. PICONE, *Canto XVIII, Lectura Dantis Turicensis*, a c. di G. Güntert e M. Picone, vol. III, Firenze, Franco Cesati Editore, 2002, pp. 265-279: la frase citata si legge a p. 277.

Per questo la soluzione di Parodi, che già Spegno giudicava, nel suo fortunatissimo commento, «improbabile», è stata sostanzialmente accantonata, soprattutto dopo che Gian Roberto Sarolli, in un contributo denso e molto complesso, ha mostrato come il giglio sia il simbolo delle virtù regali, e dunque della regalità stessa, e ben si giustifichi di conseguenza come tappa necessaria per arrivare all'esercizio della regalità, espressa dall'aquila<sup>4</sup>. Su questa linea, sviluppandola, si sono pronunciati diversi studiosi, mentre Picone ha preferito vedere nel giglio un fiore araldico, ma di Firenze e non di Francia<sup>5</sup>. Ciascuna di queste proposte meriterebbe di essere discussa: ma non lo farò qui, perché la discussione sarebbe di necessità molto lunga e molto dispersiva; preferisco invece riprendere la tesi di Parodi, cercando di sostenerla con argomenti appropriati. Intendo dunque mostrare che davvero Dante parla della casa di Francia, attraverso il chiarissimo segno araldico del giglio (non di una corona o ghirlanda di gigli, come si ripeteva ancora nel secolo XIX, per esempio dal Fraticelli, sulla base di un'interpretazione rintracciabile in Francesco da Buti e in Benvenuto).

Occorre partire da una constatazione: la comparsa del giglio, comunque lo si voglia interpretare, non è per nulla chiara. Dante parla del fenomeno ai vv. 97-99, ma in questa terzina non dice affatto che le anime hanno formato un giglio:

E vidi scendere altre luci dove  
era il colmo de l'emme, e lí quietarsi  
cantando, credo, il ben ch'a sé le move.

Lo dice solo in seguito, al v. 113, quando ci fa sapere che le anime che prima apparivano appagate di essersi in gigliate all'emme abbandonano la figura che avevano formato e si uniscono alle altre nell'immagine dell'aquila. Si ha dunque l'impressione di una reticenza, o almeno della volontà di comunicare, attraverso le diverse tappe della trasformazione, una difficoltà

---

<sup>4</sup> G.R. SAROLLI, "Ingigliarsi all'Emme" (*Par. XVIII, 113*): archetipo di poliunivoca concordanza, in *Atti del Congresso internazionale di studi danteschi*. 20-27 aprile 1965, Firenze, Sansoni, 1966, vol. II, pp. 237-254.

<sup>5</sup> PICONE, *Canto XVIII* cit. p. 277 (il brano segue immediatamente la frase appena riportata): «Sembra invece più verosimile – almeno a questo lettore del canto – che sia qui attivo il ricordo della città natale, di Firenze, che era stata al centro dell'attenzione nel trittico dei canti precedenti. Proprio alla fine del canto XVI Cacciaguida aveva ricordato a Dante lo stemma araldico cittadino, per affermare "che 'l giglio / non era ad asta mai posto a ritroso, / né per division fatto vermiglio" (vv. 152-54). Il simbolo glorioso della Firenze dei tempi di Cacciaguida non solo non aveva subito mai l'onta della sconfitta (l'asta che sorreggeva il giglio non era mai stata rovesciata in segno di scherno dai nemici), ma non aveva ancora cambiato colore, diventando da bianco rosso. Ma è proprio questo giglio, simbolo della Firenze del buon tempo antico, che il pellegrino vede fuggevolmente apparire sul fondo biancastro del cielo di Giove.» La tesi viene poi rinforzata tramite la grande canzone *Tre donne intorno al cor* (*Rime* CIV), in cui Dante «esprime la speranza che la giustizia possa tornare a trionfare a Firenze.»

che turba l'autore, perché non si inserisce nella dottrina politica di cui egli è portavoce, e che forse gli fa male.

Tutto ciò che è stato detto a proposito dell'avversione dantesca verso i re di Francia è, ovviamente, vero: è vero che Dante vedeva nella monarchia dei Filippi e dei Luigi uno degli ostacoli, e anzi probabilmente il principale, contro il dispiegarsi dell'autorità imperiale; è vero, inoltre, che egli aveva, per questa avversione, anche ragioni squisitamente autobiografiche, dato lo stretto legame di Firenze, della Firenze guelfa e nera da cui era stato esiliato, con Carlo di Valois fratello di Filippo il Bello, ricordato nelle aspre parole dell'avo Ugo Capeto ai vv. 70-78:

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  
sí, 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.

Tuttavia non c'era solo questo. Accanto agli episodi di sopraffazione della casa di Francia nei suoi diversi rami, c'erano anche altri fatti, di cui Dante non poteva non tener conto e che collocavano, anche per lui, le vicende dei re francesi sotto una luce molto diversa dalla pura negatività. Penso, come è ovvio, ad alcuni avvenimenti importanti, nella prospettiva che qui ci interessa, che avevano caratterizzato il secolo XIII soprattutto nell'ambito del diritto canonico; e penso in particolare a due atti che si collocano agli estremi del periodo: la notissima, e spesso citata anche a proposito di Dante, decretale *Per venerabilem*, all'inizio del secolo, e la canonizzazione di Luigi IX di Francia, nel 1297<sup>6</sup>.

Sull'importanza della decretale *Per venerabilem* e della canonizzazione di Luigi IX non occorre spendere molte parole: soprattutto sulla seconda, che è stato oggetto di esemplari studi recenti. Basterà ricordare che tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo la situazione *de facto* era ormai del tutto chiara: colui che aveva il titolo di imperatore regnava sui propri territori tedeschi, ma non era in grado di esercitare alcun potere per esempio sui regni

d'Inghilterra o di Francia o di Sicilia, ma neppure su una miriade di altri principati minori. Alla situazione *de facto* i giuristi tentavano da tempo di sovrapporre una giustificazione in grado di produrre una validità *de jure*, e in particolare si distingueva la scuola di Bologna attraverso alcuni fra i suoi maestri più insigni, fra i quali Uguccio da Pisa, maestro fra gli altri – e la circostanza ha un gran peso – di papa Innocenzo III. Commentando la seconda parte del *Decreto*, Causa XV, questio VI c. III (concernente la deposizione, con il parere preventivo di papa Zaccaria, di Childerico III da parte di Pipino il Breve, nel 751), a proposito di *deposuit* Uguccio di domandava se il Papa possa «deponere imperatorem vel regem qui non subest imperatori»: dunque l'imperatore, o un re che non è sottoposto all'imperatore. È solo uno dei molti passi che si potrebbero citare, e che si trovano raccolti nel libro di Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*<sup>7</sup>; ma è una frase che da sola basta a mostrare come, alla fine del secolo XII (la *Summa* è degli anni intorno al 1190), non provocasse scandalo l'idea che ci fossero dei re che non solo non si dichiaravano soggetti all'imperatore, ma che trovassero udienza presso i giuristi. È tuttavia appena il caso di aggiungere che, nella prospettiva di Dante, non può esistere, almeno nel mondo cristiano, un re «qui non subest imperatori»: e se esiste, si tratta di un guaio grosso. Ma fin dalla fine del secolo XII tra i giuristi, quello non era più un tabù. Resta però che un conto sono le idee dei giuristi – una categoria che, come è ben noto e come dovremo vedere tra breve Dante tratta con disprezzo – e un conto tutto diverso si apre quando la stessa idea si trova in una decretale: cioè in un documento pontificio avente valore normativo. Questo si verifica all'alba del nuovo secolo, quando il 2 novembre 1201 Innocenzo III – l'antico allievo di Uguccio da Pisa – dirige al re di Francia Filippo II Augusto un rescritto, con il quale accoglie la richiesta di legittimare i figli che il sovrano aveva avuto da Agnese di Méran<sup>8</sup>, e soprattutto quando un documento simile, ma indirizzato al clero francese e nel quale il caso di Filippo Augusto è esplicitamente ricordato e gli elementi essenziali del rescritto sono richiamati, entra a far parte delle *Decretali* (IV. XVII. 13). In quest'ultimo, universalmente noto come decretale *Per venerabilem*, Innocenzo III dichiara che il papa ha il potere di legittimare, «praesertim si praeter Romanos Pontifices» gli interessati «inter homines superiorem alium non cognoscant, qui legitimandi habeat potestatem.» Con questo testo Innocenzo III accetta, senza discuterlo, un principio: il re di Francia

---

<sup>6</sup> Un grande quadro d'insieme si trova nella classica opera di R.W. e A.J. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, a c. di L. Firpo, di cui interessano qui soprattutto i primi tre volumi, Bari, Laterza, 1956-1967.

<sup>7</sup> S. MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1951 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, n.s., XXXVIII. L'episodio è ricordato alle pp. 155-156. Si può vedere anche il volume, di poco posteriore, di F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, Giuffrè, 1957.

non riconosce l'imperatore – cui spettava la facoltà di legittimare – come superiore a sé; e il fatto è di un'importanza che è difficile sopravvalutare: 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. Si può certo ritenere che il valore di quella frase di Innocenzo III è stato ingigantito fuor di ogni misura dai commentatori, soprattutto di parte francese, che vi hanno riconosciuto il fondamento dell'autonomia del re; resta tuttavia che da lì in poi diventava più difficile, sul piano strettamente giuridico, negare la legittimità di quell'autonomia. E c'è il fondato sospetto che Dante non solo ne abbia dovuto tener conto, ma che accenni alla questione in un passo della *Monarchia*.

In *Monarchia* III III si presentano tre categorie di persone che si oppongono all'autorità universale dell'imperatore<sup>9</sup>:

<sup>6</sup> Igitur contra veritatem que queritur tria hominum genera maxime colluctantur. <sup>7</sup> Summus nanque Pontifex, domini nostri Iesu Christi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Cristo sed quicquid Petro debemus, zelo fortasse clavium, necnon alii gregum cristianorum pastores, et alii quos credo zelo solo matris Ecclesie promoveri, veritati quam ostensus sum de zelo forsan – ut dixi – non de superbia contradicunt. <sup>8</sup> Quidam vero alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit – et dum ex patre dyabolo sunt, Ecclesie se filios esse dicunt – non solum in hac questione litigium movent, sed sacratissimi principatus vocabulum aborrentes superiorum questionum et huius principia inprudenter negarent. <sup>9</sup> Sunt etiam tertii – quos decretalistas vocant – qui, theologie ac philosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus – quas profectos venerandas existimo – tota intentione innixi, de illarum prevalentia – credo – sperantes, Imperio derogant.

Dante distingue dunque tre categorie, fra coloro che si oppongono all'imperatore: il papa e in genere i pastori della Chiesa; altri non specificati, ma nei quali sono da vedere i re e i principi che si sottraggono all'autorità imperiale; infine i decretalisti. Ma, scorrendo di quest'ultima gruppo, Dante introduce una distinzione ulteriore e separa nettamente i decretalisti, ignorantissimi di teologia e di filosofia, dalle decretali, «*quas profecto venerandas existimo.*» Ed è chiaro che tra queste decretali venerande c'è anche la *Per venerabilem*<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> J. W. BALDWIN, *The Government of Philip Augustus. Foundations of French Royal Power in the Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 87 e la relativa n. 25 a p. 479.

<sup>9</sup> Cito dall'edizione curata da Bruno Nardi per il secondo tomo delle *Opere minori* di Dante, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, p. 440.

<sup>10</sup> Il passo della *Monarchia* consente qualche altra rapida annotazione. È da osservare che, delle tre categorie di cui parla Dante, due, la prima e la terza, sono accompagnate dal verbo «credo», mentre la seconda ne è sprovvista, e che il secondo «credo» compare come inciso; ed è curioso che nel XVIII del *Paradiso*, ai vv. 97-99, siano proprio le anime che s'ingigliano all'emme a essere accompagnate dal medesimo verbo, anche qui in forma di inciso: « E vidi scendere altre luci dove / era il colmo de l'emme, e lí quietarsi / cantando, *credo*, il ben ch'a sé le

La *Per venerabilem* era una decretale notissima in tutte le scuole, così che è impossibile pensare che Dante potesse ignorarla; ed era un testo venerando, che tuttavia sanciva, almeno tra i canonisti francesi, l'autonomia del regno di Francia dall'Impero: e dunque costituiva una presa di posizione ufficiale in una direzione che Dante non poteva accettare, tanto che è possibile avanzare l'ipotesi, a mio giudizio fondata, che le decretali, citate nel §9 di questo capitolo della *Monarchia*, siano in realtà già implicite nel §7, dove si parla del papa e degli altri pastori che in buona fede attentano all'unità e all'autorità dell'Impero.

Se la decretale *Per venerabilem* risale all'inizio del secolo XIII, occorre discendere fino al 1297 per incontrare l'altro avvenimento fondamentale in prospettiva dantesca: la canonizzazione di un re di Francia, Luigi IX, a opera di Bonifacio VIII l'11 agosto di quell'anno. Come è ben noto, il re santo non compare esplicitamente nell'opera di Dante, e anche gli accenni impliciti sono così scialbi, da far pensare a un silenzio tenacemente voluto, cercato, custodito<sup>11</sup>; e proprio la censura operata contro il sovrano capetingio può illuminare il passo di *Par.* XVIII da cui siamo partiti.

La proposta che qui avanzo è ormai chiara: secondo Dante la strada su cui marciavano speditamente i re di Francia era una strada sbagliata, perché ostacolava o addirittura impediva l'opera provvidenziale dell'Impero; si trattava tuttavia di una strada che, pur sbagliata e perfino disastrosa, poteva contare sull'appoggio ufficiale del magistero: che nel 1201, con Innocenzo III e la decretale *Per venerabilem*, aveva mostrato di prendere atto e accettare l'autonomia di Filippo Augusto dall'Impero; e che nel 1297 aveva addirittura portato agli onori degli altari un altro sovrano francese: quel Luigi IX che era stato un protagonista moderato, ma pur sempre un protagonista, della lotta contro Federico II. La situazione di

---

move». Si ha quasi l'impressione che Dante voglia alludere al passo del trattato, attraverso questa spia lessicale e stilistica; ma se la proposta può essere accettata, le conseguenze sono almeno due: ci troveremo di fronte a un altro indizio del fatto che nel canto dell'aquila Dante intenda parlare di re e principi che si sottraggono, come quelli acerbamente condannati nella *Monarchia*, all'autorità dell'imperatore; sarebbe da rimettere in discussione il valore asseverativo, e non dubitativo, del verbo «credo» di *Par.* XVIII 99, dal momento che almeno il primo «credo» della *Monarchia*, riferito ai pastori della Chiesa, per esplicita spiegazione di Dante stesso è replicato con «forsan».

<sup>11</sup> Si può pensare ancora al canto di Ugo Capeto, il già più volte ricordato XX del *Purgatorio*, in cui il capostipite si presenta con i versi (49-51) «Chiamato fui di là Ugo Ciappetta: / di me son nati i Filippi e i Luigi / per cui novellamente è Francia retta»: e fra i molti Luigi i nono era lui, il re canonizzato da papa Bonifacio. Si può pensare al VI del *Paradiso*, i cui vv. 133-135 esaltano l'opera di Romeo di Villanova a favore del conte di Provenza Eaimondo Berengario, le cui quattro figlie furono tutte regine: e una di esse, Margherita, fu appunto regina di Francia in quanto moglie di Luigi IX. Ma sarebbe difficile escogitare una strada più tortuosa di questa per alludere a un re di Francia. Rimane, è vero, nelle parole di Ugo Capeto nel XX del *Purgatorio* il v. 45 «sì che buon frutto raro se ne schianta», dove il riferimento è tradizionalmente interpretato come diretto a Luigi IX e insieme con lui, forse, al nipote san Ludovico d'Angiò, certo a ai fratelli di Ludovico e di Luigi, rispettivamente Carlo Martello e Carlo I: il quale, pur criticato in *Par.* VIII 73-75, si trova tuttavia in purgatorio, nella valletta dei prin-

Dante, stretto tra la sua idea dell'universalità imperiale e l'ortodossia che gli inibiva di prendere posizione, almeno in modi espliciti, contro una decretale e una canonizzazione, era estremamente difficile; e Dante si salva con l'immagine delle anime che, cantando le lodi di Dio e dunque in buona fede, si ingigliano all'M e sostengono l'autonomia del regno di Francia dall'Impero. Si tratta, tuttavia, di una fase di passaggio, non della situazione definitiva, perché poi quelle stesse anime si uniscono alle altre a formare l'aquila: ciò che sta a dire che i francesi sbagliano, ma sbagliano in buona fede; in un futuro che viene qui solo profetizzato essi capiranno il loro errore, rinunceranno alle pretese di autonomia e confluiranno sotto l'autorità imperiale. Ci troviamo innanzi, dunque, a un auspicio di Dante, ammantato del carattere sacrale di una profezia narratagli dalle anime stesse che ne sono protagoniste; oppure, e forse meglio, le anime che prima s'ingigliavano e adesso formano l'aquila sono quei francesi che hanno creduto in buona fede alla sovranità del loro Paese, e per questo non sono dannate, ma una volta in paradiso hanno capito, finalmente, l'errore commesso e, forse, di se medesime risero.

La proposta di lettura dell'enigma dell'ingigliarsi potrebbe forse concludersi qui, se gli stessi argomenti – Dante e il regno di Francia, Dante e san Luigi IX – non fossero stati trattati di recente, da una prospettiva tutt'altra e con soluzioni opposte, da Enrico Fenzi in un lungo, denso e splendido articolo cui si è già fatta allusione in queste pagine e che fin dal titolo, attraverso il gioco paronomastico tra le «sacrate ossa» e l'«esecrato san Luigi», denuncia la propria tesi, di una condanna radicale del re francese da parte di Dante<sup>12</sup>. Fenzi parte per la sua indagine da una attentissima lettura del canto XX del *Purgatorio*, e in particolare dall'invettiva di Ugo Capeto contri i propri discendenti; e il confronto costante con gli avvenimenti del secolo XIII, esaminati con un'escussione minuta delle fonti, porta lo studioso a concludere che il bersaglio principale di Dante, attraverso le parole del capostipite Ugo, è proprio lui, il capetingio più illustre, Luigi IX il Santo. Fra le molte pagine assolutamente

---

cipi (*Purg.* VII 113, 124). La situazione è complicata, e un cenno si troverà ancora più avanti in queste pagine; non si può però tacere che l'insieme dei passi citati fornisce un ben magro raccolto.

<sup>12</sup> 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», 69 (2004), pp. 23-117. Un passo chiave dell'articolo si legge a p. 42, quando Fenzi, dopo aver premesso che per penetrare il significato dell'atteggiamento dantesco nei confronti di Luigi IX occorre «ristabilire alcune condizioni minime d'ascolto», prosegue: «La principale, non dirò sufficiente ma certo comprensiva di molte altre, sta nel riuscire a percepire quanto fragorosamente risuoni il silenzio di Dante, contro l'universale e pervasiva fama che circondava la memoria di san Luigi. Ed è persino imbarazzante cercare di rendere conto della cosa, tanti sono gli elementi che da ogni parte ci vengono addosso.» Segue una sobria scelta fra «le moltissime cose che Dante non poteva non sapere, e che dovevano addirittura averlo sfiorato, data la sua partecipazione alla vita pubblica» (p. 43) a proposito soprattutto della canonizzazione di Luigi IX. Come si vedrà nelle pagine che seguono, agli elementi raccolti e discussi da Fenzi ne aggiungo uno, tratto dal XIII canto del *Paradiso*, che a mio parere modifica l'intero quadro, consentendo forse una lettura diversa, o almeno cronologicamente differenziata, dei dati.

condivisibili spiccano quelle dedicate alla «gran dota provenzale» di *Purg.* XX 61 (pp. 47-61) e quelle che trattano invece dei vv. 59-60 «mio figlio fu, dal quale / cominciâr di costor le sacrat'ossa» (pp. 64-69); su queste ultime è opportuno indugiare con una citazione.

Le parole di Dante alludono alla consacrazione dei re francesi a Reims: una consacrazione, osserva Fenzi, che ovviamente concerneva «un re ben vivo» (p. 65). E lo studioso prosegue:

Ma Dante parla di «sacrat'ossa», e dunque inevitabilmente suggerisce non l'immagine della consacrazione di un corpo vivo, ma quella di un corpo morto, e più precisamente quella di uno scheletro, di un insieme d'ossa, appunto: ma ossa consacrate, e dunque reliquie, cioè ossa di santi. Si che il verso di Dante andrebbe parafrasato più o meno così: 'a partire da mio figlio, le ossa dei Filippi e dei Luigi hanno cominciato a diventar reliquie, come quelle dei santi'. Dove il discorso vada a parare è chiaro: su un piano generale, il sarcasmo colpisce le pretese di una dinastia che vuole essere globalmente considerata alla stregua di un corpo mistico che gode di una sorta di santità ereditaria, diffusa in ognuno dei suoi membri; su un piano particolare, quello stesso sarcasmo colpisce direttamente l'unico regnante della dinastia che sia stato effettivamente canonizzato dalla Chiesa, cioè Luigi IX, e soprattutto colpisce lo straordinario culto tributato alle sue ossa<sup>13</sup>.

Credo che sarebbe difficile negare il sarcasmo, e credo anche che sia difficile sottrarsi, dopo l'analisi di Fenzi, alla consapevolezza che un lettore contemporaneo doveva quasi necessariamente collegare l'invettiva alle ossa di Luigi IX, diventate reliquie. Nasce da qui la domanda di come sia possibile conciliare le conquiste di Fenzi con la proposta avanzata nelle pagine precedenti; a per tentare una via d'uscita conviene lasciare il *Purgatorio* e tornare al *Paradiso*: ma la canto XIII e non più al XVIII, al cielo del Sole e non a quello di Giove.

Interessa in modo particolare l'elogio che san Tommaso tesse di Salomone nei vv. 94-102:

Non ho parlato sí, 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 sú, o se necesse  
con contingente mai *necesse* fenno;

non si est dare primum motum esse,  
o se del mezzo cerchio far si puote  
triangol sí ch'un retto non avesse.

Ogni commentatore annota che l'episodio cui si rifà san Tommaso è quello biblico di III *Re* 3, 5-14, quando Dio, apparso di notte a Salomone da poco diventato re, gli disse di chiedere quel che voleva: «Postula quod vis» (3, 5); non interessa qui la lunga premessa alla risposta, ma solo la richiesta: «Dabis ergo servo tuo cor docile, ut populum tuum judicare possit, et discernere inter bonum et malum; quis enim poterit judicare populum istum, populum tuum hunc multum?» (3, 9). Se si confronta la risposta di Salomone, così come è riportata dalla Scrittura, con la parafrasi che ne fa Dante per bocca di san Tommaso, c'è di che rimanere sorpresi: perché non si tratta affatto di una parafrasi, ma di una modificazione in profondità. San Tommaso, infatti, loda Salomone perché, di fronte all'offerta di Dio, non ha chiesto cose inutili a un re: quante siano le intelligenze angeliche motrici dei cieli, o se da una premessa necessaria e da una contingente si possa dedurre una conclusione necessaria, o se si debba ammettere un primo moto che non sia effetto di un altro moto, o infine se si possa dare un triangolo inscritto in una semicirconferenza che non sia un triangolo rettangolo; ma nel III libro dei *Re* la lode di Dio a Salomone è tutt'altra, perché tutt'altre sono, nel testo biblico, i doni che il novello sovrano non ha chiesto. Leggiamo infatti, prestando attenzione alle parole che per comodità metto in corsivo:

<sup>10</sup> Placuit ergo sermo coram Domino, quod Salomon postulasset hujusmodi rem. <sup>11</sup> Et dixit Dominus Salomoni: Quia postulasti verbum hoc, et *non petisti dies multos, nec divitias, aut animas inimicorum tuorum*, sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum judicium, <sup>12</sup> ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor sapiens et intelligens, in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit, nec post te surrecturus sit. <sup>13</sup> Sed et hæc, quæ non postulasti, dedi tibi, divitias scilicet et gloriam, ut nemo fuerit similis tui in regibus, cunctis retro diebus. <sup>14</sup> Si autem ambulaveris in viis meis, et custodieris præcepta mea et mandata mea, sicut ambulavit pater tuus, longos faciam dies tuos.

Si ha l'impressione che Dante lavori sulla sua fonte non solo con grande audacia – modifica infatti il testo sacro – ma soprattutto con un'intenzione acuminata: dove la Bibbia contrappone la sapienza, chiesta da Salomone, a beni di un tipo tutto diverso, quali la morte

---

<sup>13</sup> FENZI, *Tra religione e politica* cit., p. 65. Per san Luigi IX mi limito a rinviare a J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996 (Bibliothèque des Histoires); per la sacralità dei re francesi al classico libro di Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, uscito nel 1924 e più volte ripubblicato.

dei nemici e una lunga vita per sé, Dante contrappone invece due specie di sapienza, quella del re, chiesta da Salomone, e quella dello scienziato, che Salomone non prende in considerazione<sup>14</sup>. Ma se rileggiamo i vv. 95-96 del canto XIII del *Paradiso*, dobbiamo soffermarci su un altro problema, questa volta lessicale.

Salomone, infatti, «chiese senno / acciò che re sufficiente fosse»; e l'aggettivo *sufficiente* riserva una sorpresa. Esso è termine raro nella *Commedia*, dove compare solo altre due volte, e sempre nel *Paradiso*: in VII 116 e in XXVIII 59 (ma mentre nel primo caso si riferisce all'uomo, nel secondo si riferisce ai suoi «diti»). Ma se è raro nel poema dantesco, riferito a persone è rarissimo nei documenti pontifici, dove l'aggettivo che designa l'adeguatezza di qualcuno alla carica che ricopre, o che è chiamato a ricoprire, non è di solito «sufficiens» ma «idoneus». Per questo diventa significativo rintracciarlo non in un documento qualunque, ma nella bolla *Gloria, laus*, con la quale, l'11 agosto del 1297, Bonifacio VIII aveva canonizzato Luigi IX. Leggiamo infatti, nella parte in cui si parla dell'infanzia del giovanissimo re (come sempre sono in corsivo le parole che ora interessano):

Et ut de vita ipsius aliqua referamus (licet illa quo majori expositione discutitur, examine indagatur, eo referentis afferat gustui plus dulcoris, mentesque delectet abnixius auditorum), ab ineuntis ætatis primordiis Dei Filium tenera mentis affectione dilexit, nec diligere desiit, studia continuando salubria, dum vitæ sibi commoditas affuit temporalis; sed quanto majori profecit ætate ac in tempora prolixiora prosiliit, tanto in ejus exarsit amore fervore spiritus ampliori. Hic equidem cum esset annorum duodecim, paterno destitutus auxilio, sub claræ memoriæ Blanchæ, reginæ Franciæ, matris suæ, custodia et gubernatione remansit: quæ circa divina obsequia ferventer intenta, eum prudenter dirigere, ac diligenter instruere satagebat, *ut ad præfati regni regimen, quod suæ directionis expetere providentiam noscebatur, dignus et sufficiens fieret, idoneus haberetur*<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Si capisce dunque il motivo per cui Massimiliano Chiamenti non ha inserito il versetto 11 di questo terzo capitolo nella sua schedatura delle traduzioni dantesche, mentre correttamente cita il versetto 5: M. CHIAMENTI, *Dante Alighieri traduttore*, Firenze, Le Lettere, 1995 (Quaderni degli «Studi Danteschi», 10), p. 187.

<sup>15</sup> BONIFACII VIII *Sermones et Bulla de canonisatione Sancti Ludovici, regis Francorum*, in *Rerum Gallicarum Francicarum Scriptores – Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, vol. XXIII, pp. 148-160 (il passo citato si legge a p. 155). Accenno di sfuggita a un'altra questione, anch'essa legata alla canonizzazione di Luigi IX da parte di Bonifacio VIII. La bolla *Gloria, laus* è naturalmente il documento più importante prodotto su questo tema dal papa, ma non è l'unico: ci sono infatti anche due sermoni, pronunciati l'uno il 4 agosto e l'altro l'11 – il giorno stesso della canonizzazione – che andrebbero studiati con attenzione in prospettiva dantesca. Il secondo, per esempio, si presenta come un commento a III *Re* 10, 23 «Magnificatus est ergo rex Salomon», ma le parole iniziali sono state dal pontefice modificate – con intervento meno audace di quello operato da Dante sul cap. 3 dello stesso libro, ma pur sempre significativo e attualizzante – in «Rex pacificus magnificatus est», per adattarle al nuovo santo. Può essere di un certo interesse che Dante, ogni volta che andava alla messa il 25 agosto, festa di san Luigi confessore re di Francia, sentisse nella *postcommunio* una variante del «magnificatus est»; leggiamo infatti a quel punto della messa nel Missale Romanum, anche pre-tridentino: «Deus, qui alium confessorum tuum Ludovicum mirificasti in terris, quesumus ut iam in celis gloriosum effectum ecclesie tue constituas defensorem eamque eius precibus et meritis ab omni adversitate liberare digneris». Si potrebbe inoltre rilevare che il vangelo, tratto dal cap. 11 di Matteo (versetto 25 la pericope cui limito il prelievo), contrappone pro-

Credo che sia molto difficile considerare casuale la somiglianza dei due passi: quello della bolla di canonizzazione, dove si parla di Luigi IX e di sua madre Bianca di Castiglia, e quello del XIII del *Paradiso*, dove Salomone chiede a Dio il senno «acciò che re sufficiente fosse.» Non si tratta solo di una stretta vicinanza lessicale; si tratta anche di identità di costrutto sintattico data dalla proposizione finale, e di identità di situazione: perché sia l'azione della regina Bianca sia la richiesta di Salomone sono preparatorie all'esercizio della regalità. Ma se la somiglianza non è casuale e se davvero Dante, pur alleggerendola, traduce un passo della bolla di canonizzazione di Luigi IX, occorre ritornare al significato dell'elogio di Salomone da parte di san Tommaso nel XIII del *Paradiso*.

La Bibbia contrapponeva alla sapienza, chiesta da Salomone, doni più banali, quali una lunga vita e la morte dei nemici: e Dante, invece, alla saggezza del buon governo oppone la inattività, per un re, di conoscenze filosofiche, teologiche, matematiche troppo specialistiche. Si deve concludere, probabilmente, che Dante, facendosi scudo delle parole di san Tommaso, mira a un bersaglio ben individuabile: ancora una volta, come alla fine del canto VIII del *Purgatorio*, il re di Napoli, Roberto d'Angiò, là definito «re da sermone» e qui evocato attraverso l'evocazione dei suoi gusti e interessi culturali, perfino a prezzo di un rude intervento sulla fonte biblica.

Non per niente re Roberto era comunemente considerato il novello Salomone<sup>16</sup>; e dunque i versi di Dante mirano a questo: a contrapporre al presente e vivo re di Napoli il

---

prio la sapienza vera, dono di Dio, alla sapienza degli uomini: «Confiteor tibi, Pater, domine celi et terre, quia abscondisti hec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis»; ma è chiaro il rischio di voler cogliere nella liturgia spunti che sono in realtà molto indiretti. Torniamo dunque al sermone di Bonifacio VIII, per osservare che il passo più importante è quel che segue di poco il brano appena riferito, quando il pontefice spiega in che modo la Scrittura parla di Luigi IX; lo riproduco mettendo in corsivo la frase che mi interessa: «propter magnificationem et exaltationem sanctissimi regis Ludovici possumus eodem Spiritu de ipso verba proposita exponere, in quibus sanctus rex Ludovicus in tribus commendatur: primo ab excellenti statu, quia rex; secundo, a donis et virtutibus, quia pacificus; tertio a praemiis et remunerationibus, quia magnificatus in Ecclesia scilicet militanti. De primo notandum, quod qui bene regit seipsum et subditos suos, ipse vere rex est. *Sed qui nescit regere se et subditos, audacter dicendum est quod falsus rex est. Iste vero rex fuit in veritate, quia seipsum et subditos vere, juste, et sancte regebat*» (BONIFACII VIII *Sermones et Bulla de canonisatione* cit., pp. 152-153). Non si può evitare di pensare a *Par.* XXVII e all'invettiva di san Pietro proprio contro l'autore di questa riga, quando Bonifacio VIII viene colpito da espressioni analoghe a quella qui utilizzata contro i re indegni, che per ciò stesso non sono veri re: «Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio, / il luogo mio, il luogo mio che vaca / ne la presenza del Figliuol di Dio, / fatt'ha del cimitero mio cloaca / del sangue e de la puzza...» (vv. 22-26).

<sup>16</sup> Così del resto suona anche il titolo della più recente monografia a me nota a lui dedicata: Samantha KELLY, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston, Brill, 2003 (The Medieval Mediterranean, 48). Per l'aspetto che qui interessa è specialmente importante il sesto capitolo, intitolato «Wisdom», alle pp. 242-286. Anche Luigi IX, naturalmente, era stato considerato il nuovo Salomone: e basti a questo proposito il rinvio al gran libro di Jacques Le Goff, il quale, in diversi punti ma soprattutto alle pp. 392-396, ricorda come la fama di Salomone fosse stata in precedenza molto contrastata, divisa come era tra la condanna della sua lussuria e la lode della sua saggezza; ma il riferimento a Roberto nel passo Dantesco è reso chiaro proprio in virtù delle allusioni agli interessi culturali.

defunto prozio, il santo re di Francia, anche a costo di una riabilitazione, reale o apparente, di Luigi IX. Non vorrei essere frainteso. Che nel canto XIII del *Paradiso* Dante esalti la saggezza regale con le parole della bolla *Gloria, laus* e dunque implicitamente e per vie nascoste esalti anche Luigi IX, a me fare fuori di dubbio; si tratta di vedere se questa presa di posizione costituisca una ritrattazione di ciò che aveva scritto nel XX del *Purgatorio*: se cioè davvero lui Dante cambi idea nei confronti del sovrano francese, e dunque lo riabiliti, o se la contraddizione sia solo apparente.

Non ho a questo proposito una proposta precisa e netta. Osservo che dopo lo studio di Fenzi appare impossibile sostenere che l'invettiva di Ugo Capeto non colpisca in pieno anche Luigi IX, e di conseguenza le soluzioni possono essere solo due: o si opina che le parole di Ugo non esprimano le posizioni dell'autore, oppure si ammette che le opinioni di Dante sono cambiate. La prima tesi pare francamente molto debole. La seconda potrebbe forse essere accettata anche da Fenzi, che confrontando i canti VII, VIII e XX del *Purgatorio* ha rilevato «almeno l'ombra di qualche contraddizione» tra le parole di Sordello e quelle di Ugo Capeto<sup>17</sup>. Non avendo, come ho detto, un'idea stabilita e motivata, non entro in argomento. Aggiungo solo che la violenza riscontrabile nel XX del *Purgatorio* contro i re di Francia si apparenta strettamente con il passo già citato di *Monarchia* III III 8, riferito alla seconda categoria – nella quale sono compresi senza dubbio i re, anche di Francia – di coloro che si oppongono all'imperatore:

Quidam vero alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit – et dum ex patre dyabolo sunt, Ecclesie se filios esse dicunt – non solum in hac questione litigium movent, sed sacratissimi principatus vocabulum aborrentes superiorum questionum et huius principia impudenter negarent.

Ma questo vero e proprio passo parallelo porta alla spinosissima questione della datazione del trattato politico, almeno della datazione relativa, ed è quindi ben prudente fermarsi.

---

<sup>17</sup> Riporto l'intero brano di FENZI, *Tra religione e politica* cit., p. 28: «Di là dai vistosi legami c'è dunque un deciso stacco tra il discorso di Sordello, nel VII, e l'invettiva di Ugo, nel XX, e almeno l'ombra di qualche contraddizione, che fa pensare a un vero e proprio sviluppo dell'atteggiamento di Dante, non interamente spiegabile con la diversità dell'argomento: là, il salto di qualità che divide gli attuali regnanti, non solo francesi, dai loro padri; qui, la lunga storia di violenze e sopraffazioni delle quali, proprio per responsabilità dei padri, s'è macchiata l'intera casa regnante di Francia. È come se Dante, insomma, da un capo all'altro avesse messo a fuoco il discorso politico e ideologico che davvero l'interessava, inserendo e precisando entro un orizzonte incomparabilmente più ampio una serie di giudizi che in precedenza restavano di necessità circoscritti ad una casistica tutto sommato individuale e in qualche misura ancora condizionata dal proprio modello, il famoso *planh* di Sordello per la morte di Blacatz.» Quest'ultima osservazione è anch'essa notevole, perché affaccia l'eventualità che le parole dei personaggi danteschi, anche nel *Purgatorio*, esprimano non la verità così come è sentita dall'autore, ma una propria posizione che risente delle passioni, dei risentimenti, degli affetti terreni; e una simile circospezione può forse allora essere invocata anche a proposito delle parole di Ugo Capeto.

Concludiamo, dunque. Ma concludiamo ritornando all'episodio da cui eravamo partiti, nel canto XVIII del *Paradiso*, per riconoscere nel giglio proprio il fiore araldico dei re Francesi, e in particolare di Luigi IX, e nel movimento delle anime che lo formano sul colmo della lettera M 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. Si assiste allora a una divaricazione che annuncia quella, incomparabilmente più chiara, del XX del *Paradiso*, dove Costantino, il distruttore in buona fede dell'Impero, compare tra i beati. San Luigi IX, con piacere o con dispiacere di Dante, in quanto canonizzato si trova in paradiso, anche se non si presenta al pellegrino; ma la sua politica, come quella di altri re francesi, è oggettivamente un ostacolo al dispiegarsi dell'Impero provvidenziale, e per questo 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.

Questo credo che venga detto, con quei versi così volutamente oscuri che ho cercato di interpretare, nel XVIII canto del *Paradiso*.