

LECTURA DANTIS BONONIENSIS

a cura di
Emilio Pasquini e Carlo Galli

VOLUME X

Bononia University Press

Volume pubblicato con il contributo di



Bononia University Press
Via Ugo Foscolo 7 – 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

www.buonline.com
email: info@buonline.com

© 2021 Bononia University Press

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

In copertina: Giovanni di Paolo, Dante e Beatrice incontrano le quattro figlie del Conte Berengario, part., Dante Alighieri, *Divina Commedia*, 1444-1450 c., British Library, Yates Thompson 36, f. 140r.

ISBN: 978-88-6923-767-6

Impaginazione: Sara Celia

Prima edizione: giugno 2021

SOMMARIO

<i>Paradiso II</i> O della conoscenza <i>Anna Pegoretti</i>	5
<i>Paradiso III</i> <i>Erminia Ardissino</i>	31
<i>Paradiso IV</i> <i>Guglielmo Barucci</i>	51
<i>Paradiso V</i> <i>Franziska Meier</i>	73
<i>Paradiso VI</i> Le ali dell'aquila <i>Luca Carlo Rossi</i>	93
<i>Paradiso VII</i> Incarnazione di Cristo e Resurrezione dell'uomo <i>Enrico Fenzi</i>	109
<i>Paradiso VIII</i> <i>Paolo Borsa</i>	133
<i>Paradiso IX</i> <i>Heather Webb</i>	159

PARADISO VIII*

Paolo Borsa

A Emilio Pasquini

1. *Preambolo*. Il canto VIII del *Paradiso* si apre con una perifrasi che indica il pianeta Venere, corpo celeste che, nel compiere la propria rivoluzione intorno alla Terra, per effetto del moto lungo l'epiciclo sembra corteggiare il sole ora alle spalle, come stella della sera che appare dopo il tramonto (*Hesperus* in *Mon.* I xi 5, *Vesper* in *De vulg. eloq.* I xi 4), ora di fronte, come stella del mattino che si mostra prima del sorgere dell'astro (*Lucifer*, sempre in *Mon.* I xi 5).¹ La personificazione dipende dalla classica identificazione del pianeta con la dea dell'amore, qui designata come «la bella Ciprigna» (v. 2) in ragione del culto a lei tributato nell'isola di Cipro: Venere è indicata come figlia della ninfa Dione e madre di Cupido, del quale nell'*Eneide* si racconta che, su suggerimento della madre, «sedette in grembo» a Didone (v. 9) avendo assunto le fattezze del figlio di Enea, Ascanio. Il preambolo mitologico, che occupa tre terzine, serve a Dante per chiarire una volta di più come il «folle amore» (v. 2), qui connesso al culto pagano, non possa essere confuso con l'amore celeste; per quanto entrambi trovino la propria radice nell'influsso esercitato dal terzo cielo sul mondo sublunare, il secondo conduce le creature dotate di anima razionale a ritornare al proprio creatore, da cui sono mosse e che desiderano, mentre il primo

* Sono grato a Laura Pasquini, Giuseppe Ledda, Enrico Fenzi.

¹ Ai vv. 11-12, «il vocabol della stella / che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio», soggetto del verbo è Venere, oggetto il sole: si veda Sonia Gentili, *L'arco di Cupido e la freccia di Aristotele*, in *Esperimenti danteschi. Paradiso 2010*, a cura di Tommaso Montorfano, Genova-Milano: Marietti 1820, 2010, pp. 87-112, a p. 103. Per il testo della *Commedia* faccio riferimento a Dante Alighieri, *Commedia*, revisione del testo e commento di Giorgio Inglese, Roma: Carocci, 2016.

mette a grave rischio la salvezza stessa dell'anima (*pericolo*, v. 1), essendo dissennato, cioè asservito al desiderio passionale – *cupido* in latino – e non regolato dalla ragione. La menzione di Didone, cui farà riferimento anche Folchetto nel canto successivo (*Par.* IX, 97-98), istituisce un immediato collegamento con il canto di Francesca e Paolo nella prima cantica: il «folle amore» di cui Dante parla in questi primi versi è evidentemente quello di coloro che «la ragion sommettono al talento», ossia i «peccator carnali» puniti nel cerchio infernale dei lussuriosi (*Inf.* V, 38-39). A norma della spiegazione di Virgilio sull'ordinamento morale del *Purgatorio*, esso è manifestazione di un amore «d'animo», ossia d'elezione, che ricerca un bene inferiore con troppo vigore (*Purg.* XVII, 94-96).²

Dante ascende al cielo di Venere dal cielo di Mercurio, accorgendosi del passaggio solo allorché vede Beatrice farsi «più bella» (v. 15). Come già nei due cieli precedenti, e come spiegato nel canto II per descrivere l'ingresso nel cielo della Luna (vv. 31-42), egli penetra nel corpo luminoso della *stella* (v. 11) in cui giunge. Per restituire la sua percezione degli spiriti amanti che subito gli si manifestano il poeta ricorre a un doppio paragone, l'uno associato al senso della vista (luce su luce) e l'altro a quello dell'udito (suono su suono):³ come in una *fiamma* si scorge la *favilla*, e come nella musica polifonica si distingue la voce che «va e riede» mentre l'altra resta *ferma* (vv. 16-18), così Dante vede volteggiare nella luce del pianeta Venere gli splendori delle anime dei beati, i quali si muovono più o meno veloci in proporzione all'intensità della loro interiore visione di Dio («al modo [...] di loro viste interne», v. 21), e quindi della loro beatitudine. Per incontrare il pellegrino i «lumi divini» discendono rapidissimi dall'Empireo, descrivendo un moto rotatorio iniziato nel primo mobile – il cielo mosso dai Serafini, che trasmette il movimento a tutti gli altri cieli – al momento di lasciare la loro sede.⁴ Giunti nel cielo di Venere essi proseguono il loro *giro* conformandosi all'ampiezza e alla velocità del movimento circolare del coro dei Principati, che è figurazione sensibile del loro comune desiderio di Dio («Noi ci volgiam coi Principi celesti / d'un giro e d'un girare e d'una sete», vv. 34-35).⁵

² Sulla relazione tra *Inf.* V e *Par.* VIII si vedano ora Antonio Lanza, *Il canto del «seme dolce» e del «seme amaro»: Paradiso VIII*, «Studi danteschi», LXXIII, 2008, pp. 95-140, alle pp. 95-100; e Donato Pirovano, *Nel cielo del «bel pianeta che d'amar conforta»: Paradiso VIII*, in Id., *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, Pisa-Roma: Serra, 2009, pp. 33-70, alle pp. 36-38 e 46-47; allo studio di Pirovano rimando anche per le nozioni di amore naturale e amore d'animo e per quella di *caritas* (p. 39 ss.). Sul duplice influsso di Venere, con una particolare attenzione alle fonti classiche, si veda Jeremy Tambling, *The Violence of Venus: Eroticism in Paradise*, «Romanic Review», 90, 1999, 1, pp. 93-113.

³ Si veda il commento *ad locum* di Anna Maria Chiavacci Leonardi: Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, Milano: Mondadori, 1994 (d'ora in poi indicato come Chiavacci Leonardi), p. 218.

⁴ Concordo con la lettura di questi versi proposta da Giovanni Reggio, sulla scorta di Benvenuto, in Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, con pagine critiche, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze: Le Monnier, 1988 (d'ora in avanti indicato come Bosco-Reggio), pp. 1211-1222.

⁵ I commentatori osservano come Dante, qui e in *Par.* XXVIII, seguendo lo pseudo-Dionigi e non più Gregorio Magno muti opinione rispetto a *Conv.* II v. 14, dove si legge che il cielo di Venere è mosso

Dall'interno delle luci che gli appaiono per prime Dante sente risuonare la parola *Osanna* (v. 29), con una dolcezza tale da lasciare in lui un'impressione e insieme una nostalgia indelebili; lo stesso termine, *Osanna*, egli aveva sentito pronunciare a Giustiniano nel cielo precedente, poco prima che l'imperatore e gli altri beati della sua schiera, «quasi velocissime faville», si allontanassero da lui cantando e danzando (*Par.* VII, 1 e 8). Dalle *lucerne* del cielo di Venere apparse a Dante una gli si avvicina più delle altre, iniziando con lui un dialogo che si concluderà nel canto IX – il quale forma con questo un vero e proprio dittico. Per bocca di questo primo spirito i beati mostrano a Dante una sollecitudine, una benevolenza e un affetto che non trovano pari negli altri cieli, espressi con un lessico, non privo di accenti quasi «di umana seduzione»,⁶ che richiama la tradizione della lirica d'amore («Tutti sem presti / al tuo piacer perché di noi ti gioi», vv. 32-33; «e s'en s'ien d'amor [...] per piacerti», v. 38). Lo stesso beato manifesta a Dante uno speciale *amor*; inoltre, nel riconoscerlo cita l'incipit della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* (v. 37), nella quale il poeta si era rivolto proprio alle intelligenze angeliche che presiedono al cielo di Venere. Di rimando Dante, nel chiedere allo spirito di rivelargli la propria identità (la fisionomia del beato è infatti nascosta dalla luce della beatitudine da lui stesso irradiata, al modo in cui il baco da seta si fascia del proprio bozzolo), gli parla con voce «di grande affetto impressa» (v. 45), subito apprendendo dal proprio ancora ignoto interlocutore, la cui luminosità e letizia (*allegrezza*, v. 47) si sono fatte più intense, di averlo molto amato quando quegli era in vita («Assai m'amasti», v. 55). La reciproca dimostrazione di affetto fra Dante e il beato da un lato richiama quella fra il poeta e Nino Visconti nel canto VIII del *Purgatorio*, dall'altro ricorda l'episodio di Casella – che intona l'altra canzone di Dante, *Amor che nella mente mi ragiona* – al principio della seconda cantica.⁷

Giunto a questo punto del canto, il lettore della *Commedia* si predispose dunque a leggere dell'incontro di Dante con la figura di un beato al quale il poeta, ricambiato, è stato legato in vita da grande affetto. Una figura che, come mi ha fatto notare Emilio Pasquini al termine della lettura del canto in Sala Ulisse, al pari di quella di Brunetto Latini si dispiace di aver lasciato il mondo dei vivi prima di aver potuto giovare a Dante quanto avrebbe voluto: come nel cerchio dei sodomiti l'autore del

dalla gerarchia angelica dei Troni. Per il testo del trattato faccio riferimento a Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, *Canzoni* a cura di Claudio Giunta, in Id., *Opere*, edizione diretta da Marco Santagata, vol. II: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di Gianfranco Fioravanti, Claudio Giunta, Diego Quaglioni, Claudia Villa, Gabriella Albanese, Milano: Mondadori, 2014, pp. 3-805.

⁶ L'espressione è di André Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, in *Lecture dantesche*, III: *Paradiso*, Firenze: Sansoni, 1961, pp. 141-168, a p. 147.

⁷ Si vedano rispettivamente Brenda Deen Schildgen, *Civitas and Love: Looking Backward from Paradiso VIII*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy*, I, edited by George Corbett and Heather Webb, Cambridge: Open Book Publishers, 2015, pp. 161-179, a p. 174; e Marina Marietti, *L'amitié au ciel de Vénus*, «Arzanà», 13, 2010, pp. 171-189, alle pp. 172-173. Per l'immagine del baco chiuso nel bozzolo di seta, che «appartiene alla tradizione pseudoniasiana dell'applicazione al divino e al paradisiaco di immagini anche infime», rimando a Giuseppe Ledda, *Il bestiario dell'aldilà. Gli animali nella Commedia di Dante*, Ravenna: Longo, 2019, pp. 219-220.

Tresor e della *Rettorica* si duole di non aver potuto fornire *conforto* all'opera di Dante, allorché i fiorentini gli si fecero ostili («e s'io non fossi sì per tempo morto, / veggendò il cielo a te così benigno, / dato t'avrei a l'opera conforto», *Inf.* XV, 58-60), così lo spirito del cielo di Venere constata di non avere avuto il tempo per mostrare in terra al poeta i frutti del suo *amor*, cioè, fuor di metafora, di non avere avuto occasione per dimostrargli in concreto la profondità del suo affetto («s'io fossi giù stato, io ti mostrava / di mio amor più oltre che le fronde», vv. 56-57). In questi passi Dante lamenta, in sostanza, la perdita di due figure a lui care, che avrebbero potuto rendere migliore il suo destino terreno aiutandolo a raggiungere, seguendo «sua stella», il «glorioso porto» (*Inf.* XV, 55-56).⁸ Brunetto era morto nel 1293 (1294 secondo il Villani),⁹ il beato del cielo di Venere nel 1295; entrambi, dunque, in un momento cruciale della vita del poeta, dopo la morte di Beatrice e al tempo della sua entrata in politica, al principio del percorso che lo avrebbe condotto a smarrire la «diritta via» e a perdersi nella «selva oscura» (*Inf.* I, 2-3).

Se, però, la figura del concittadino Brunetto è quella di una persona in ogni senso vicina a Dante, il quale può ricordare gli incontri e i colloqui con lui, il suo magistero e la sua «cara e buona imagine paterna» (*Inf.* XV, 83), lo stesso non si può dire del *lume* di questo canto VIII. Come Giustiniano, incontrato nel cielo precedente, lo spirito fasciato di luce che si rivolge qui a Dante è infatti quello di un sovrano: Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria, «haeres et nepos» di Carlo I d'Angiò¹⁰ e figlio primogenito di Carlo II lo Zoppo. Carlo Martello era morto all'età di ventiquattro anni, prima di poter succedere al padre e al nonno come re di Sicilia e conte di Provenza. Dante dovette conoscerlo in occasione del suo soggiorno a Firenze nel marzo del 1294: secondo il racconto di Giovanni Villani (IX, 13) il rampollo angioino, accompagnato da uno splendido corteggio di duecento giovani cavalieri francesi, provenzali e del regno di Sicilia, si era fermato a Firenze per più di venti giorni (in realtà due settimane, dal 2 al 15 marzo) in attesa del ritorno del padre della Francia;¹¹ Carlo II rientrava in Italia dopo un'assenza di quasi cinque anni, nei quali Carlo Martello aveva governato come suo vicario. L'incontro tra i due poté forse avvenire presso i domenicani di S. Maria Novella, dove «smontavano [...] sovrani e grandi del-

⁸ Per un raffronto tra i due episodi rimando a Pèzard, *Il canto VIII del Paradiso*, cit., p. 151; cfr. anche Vincenzo Cioffari, *Lectura Dantis: Paradiso VIII*, «Dante Studies», 90, 1972, pp. 93-108, a p. 97.

⁹ Si veda la voce *Latini, Brunetto* di Giorgio Inglese, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana (d'ora in avanti *DBI*), vol. LXIV, 2005, in linea all'indirizzo <[¹⁰ Per la designazione di Carlo Martello come «haeres et nepos» si veda la voce *Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria* di Ingeborg Walter, in *DBI*, vol. XX, 1977, in linea all'indirizzo <\[.\]\(http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-martello-d-angio-re-d-ungheria_\(Dizionario-Biografico\)/>; sul sovrano angioino si veda anche la voce <i>Carlo Martello d'Angiò, re titolare di Ungheria</i> di Raoul Manselli in <i>Enciclopedia Dantesca</i>, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970 \(d'ora in avanti <i>ED</i>\), in linea all'indirizzo <.</p>
</div>
<div data-bbox=)

¹¹ Si veda Michelangelo Schipa, *Un principe napoletano amico di Dante: Carlomartello d'Angiò*, nuova ed. interamente rifatta, Napoli: I.T.E.A., 1926, pp. 121-125.

la terra in visita a Firenze». ¹² Dante dovette frequentare lo *studium* domenicano con una certa assiduità: come egli stesso racconta nel *Convivio* (II xii 7), commentando proprio la canzone *Voi che 'ntendendo* citata da Carlo Martello nel cielo di Venere, durante i «trenta mesi» successivi alla morte di Beatrice approfondì gli studi filosofici «nelle scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti». ¹³

Considerata la quantità e la qualità delle letture e degli studi dedicati al canto VIII del *Paradiso*, in questa sede non mi imbarcherò in un commento analitico, che ne segua passo per passo lo svolgimento. ¹⁴ Mi limiterò invece ad approfondire alcuni aspetti specifici, che mi appaiono nodali in rapporto ad altre parti del poema e per l'interpretazione della parabola poetica di Dante, per come egli intende presentarla al lettore della *Commedia*. In particolare, mi concentrerò sul significato politico dell'incontro con Carlo Martello, che fa sistema con, e in qualche modo suggella, la serie dei luoghi della *Commedia* nei quali Dante esprime un giudizio su capetingi e angioini. Nelle conclusioni mi soffermerò brevemente sul possibile significato della menzione in *Paradiso* della canzone *Voi che 'ntendendo*, nella quale, alla presenza delle intelligenze del cielo terzo, è messo in scena il contrasto fra l'amore per Beatrice e un amore nuovo.

2. *Carlo Martello d'Angiò*. Nel canto VIII il nome del beato che dialoga con Dante, *Carlo*, è menzionato solo al primo verso del canto successivo, in un'apostrofe «atemporale» rivolta alla moglie del sovrano, Clemenza d'Asburgo, anche lei morta nel 1295 («Da poi che Carlo tuo, bella Clemenza / m'ebbe chiarito...»). ¹⁵ La sua identità

¹² Girolamo Arnaldi, *La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella «Commedia» di Dante*, «La Cultura», XXX, 1992, pp. 47-74 e 185-217, alle pp. 55-56. Su Dante e Carlo Martello, e le possibili occasioni di incontro, cfr. Luigi Rocca, *Il canto VIII del Paradiso letto [...] nella Sala di Dante in Orsanmichele*, Firenze: Sansoni, [1903], pp. 6-18.

¹³ Per il significato di questa espressione si veda Anna Pegoretti, *Filosofanti*, «Le tre corone», II, 2015, pp. 11-70.

¹⁴ L'elenco delle *Lecturae Dantis* del canto VIII del *Paradiso* dal 1865 al 2000 si trova nel *Censimento dei commenti danteschi*, III: *Le «Lecturae Dantis» e le edizioni delle opere di Dante dal 1472 al 2000*, a cura di Ciro Perna e Teresa Nocita, Roma: Salerno, 2012, pp. 252-254. I più importanti contributi della critica su *Par. VIII* sono registrati nei principali commenti al poema; per una bibliografia aggiornata mi limito qui a rimandare, oltre che ai già citati studi di Lanza, Pirovano, Gentili e Deen Schildgen, a due altre recenti letture del canto, entrambe pubblicate nel 2015: Tobia Toscano, *Dal «folle amore» alla recta dilectio: l'attuazione individuale delle influenze celesti come fondamento della civitas umana*, in *Cento canti per cento anni. Lectura Dantis Romana*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, III: *Paradiso*, I: *Canti I-XVII*, Roma: Salerno, pp. 228-254; e Giovanni Barberi Squarotti, *Fra teoria politica e politica militante: i canti di Carlo Martello («Paradiso», VIII-IX)*, «Rivista di studi danteschi», XV, 2, pp. 225-258.

¹⁵ Sull'apostrofe, «figura retorica per sua natura atemporale», si veda la voce *Clemenza d'Asburgo, regina titolare di Ungheria* di Enzo Petrucci in *ED*, in linea all'indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/clemenza-d-asburgo-regina-titolare-di-ungheria_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>. Per il problema dell'identificazione della «bella Clemenza» con la moglie oppure con l'omonima figlia di Carlo Martello, regina di Francia in quanto moglie di Luigi X, figlio di Filippo IV il Bello, rimando al commento *ad locum* di Inglese in Dante Alighieri, *Commedia. Paradiso*, Roma: Carocci, 2016 (d'ora in avanti indicato come Inglese), p. 126.

risulta però immediatamente chiara ai lettori; Carlo si rivela infatti a Dante indicando con tre precise perifrasi geografiche prima le terre sulle quali era stato destinato a regnare e, poi, il regno del quale aveva già cinto la corona.

Le prime due perifrasi identificano i possedimenti distintivi della dinastia angioina, di cui era stato iniziatore Carlo I, fratello cadetto del re di Francia Luigi IX e nonno di Carlo Martello: da un lato la contea di Provenza, designata come il paese che giace sulla riva sinistra del Rodano dopo che esso ha ricevuto le acque della Sorgue, suo copioso affluente, e dall'altro il regno di Sicilia limitato alla sola parte continentale, a causa della sottrazione dell'isola agli angioini da parte degli aragonesi in seguito ai Vespri siciliani. Questo regno, denominato dopo la pace di Caltabellotta del 1302 *Regnum Siciliae citra Pharus*, viene da Carlo Martello definito come l'estremità d'Italia («corno d'Ausonia», v. 61) che ha ai propri vertici le città fortificate di Bari sull'Adriatico, Gaeta sul Tirreno e Catona sullo stretto di Messina,¹⁶ ed è delimitato a settentrione, al confine con lo stato della chiesa e la Marca anconitana, dalla linea immaginaria che unisce le foci del Tronto e del Garigliano (*Verde*, v. 63), che si gettano rispettivamente nell'Adriatico e nel Tirreno. Il regno è dunque raffigurato come una sorta di «gran triangolo [...] che circoscrive gran parte di *quel corno*»;¹⁷ Dante realizza in tal modo un'ideale contrapposizione con la Sicilia, alla cui forma ugualmente triangolare rimanda il termine di origine greca *Trinacria* (v. 67), che definisce l'isola sulla base dei tre promontori che ne costituiscono i vertici. La designazione di *corno* dipende forse dal fatto che nelle carte antiche l'Italia meridionale assume talora «l'aspetto di falce, o corno, con le due penisole di Puglia e Calabria incurvantisi ai due lati dell'odierno golfo di Taranto»¹⁸ (si pensi alla mappa di Ebstorf). Ma si può anche ipotizzare che Dante immagini l'Italia come una specie di corno massiccio; così essa è raffigurata, per esempio, nella mappa di Hereford, nella quale il golfo che dovrebbe separare *Apulia* e *Calabria* non è neppure accennato e in cui la penisola italiana appare quindi come un tozzo triangoloide leggermente incurvato nell'estremità protesa nel Mediterraneo.

La terza perifrasi geografica impiegata da Carlo Martello identifica il regno di Ungheria, designato come il paese attraversato dal Danubio dopo che questi ha lasciato il territorio tedesco. Se l'angioino non poté mai fregiarsi dei titoli di conte di Provenza e re di Sicilia, essendo premorto al padre, nel giugno del 1292 era però riuscito ad assumere quello di re d'Ungheria, anche se non fu mai in grado di recarsi

¹⁶ Di «tre borghi-fortezze quasi limiti angolari del corno d'Ausonia, come regno militarizzato» parla Aldo Vallone, *L'VIII del Paradiso*, in Id., *La critica dantesca nel Settecento ed altri saggi danteschi*, Firenze: Olschki, 1961, 119-136, a p. 130.

¹⁷ Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Il Paradiso - dispensa 1^a*, nuovamente commentata da Francesco Torraca, Roma-Milano: Società Editrice Dante Alighieri, 1906, p. 710.

¹⁸ Chiavacci Leonardi, p. 224. Come segnala Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, cit., p. 153, nel *Tresor* Brunetto Latini colloca Otranto «sur la senestre corne de Ytalie», immaginando quindi la parte meridionale della penisola come costituita da due corni (I 123, 8). Per il testo del *Tresor* faccio riferimento, qui e più avanti, a Brunetto Latini, *Tresor*, a cura di Pietro G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri e Sergio Vatteroni, Torino: Einaudi, 2007.

nel regno né di prenderne il controllo. Era stata la madre, Maria, a investirlo del titolo, con un diploma inviato a Napoli da Aix-en-Provence dove, in quell'anno, risiedeva insieme al marito: Maria era sorella di Ladislao IV, assassinato nel 1290 e morto senza lasciare figli.

Carlo Martello menziona infine, come si è anticipato, «la bella Trinacria», ossia appunto la Sicilia sottratta al dominio angioino dopo la rivolta scoppiata a Palermo nel 1282. Anche di questa terra, che il principe si duole di non poter lasciare in eredità ai figli, Dante menziona tre località, due delle quali costituiscono proprio due dei tre vertici-promontori dell'isola; oltre alla capitale Palermo egli cita infatti, con ulteriore reminiscenza classica (in particolare le *Metamorfosi* di Ovidio, V, 346-354), *Peloro* e *Pachino* (v. 67), ossia Capo Peloro / (Punta del) Faro a nord e Capo Passero a sud, collocati alle due estremità del lato orientale dell'isola «reso caliginoso dai fumi dell'Etna»¹⁹ ed esposto all'impetuoso vento di sud-est (*Euro*, v. 68). Oltre che per ragioni, per così dire, trigonometriche, il termine classico viene impiegato anche per il suo valore storico-politico; *rex Trinacriae* era infatti il titolo che, dopo la pace del 1302, per intervento di Bonifacio VIII Carlo II aveva acconsentito a riconoscere a Federico III d'Aragona, il quale dopo una lunga resistenza lo avrebbe accettato solo nel 1311 (salvo tornare a designarsi come *rex Siciliae* già nel 1314).²⁰ Analogo significato storico-politico di critica nei confronti dell'operato di Carlo II potrebbe avere, soprattutto agli occhi di un fiorentino come Dante, anche la menzione di Catona, di cui si è detto in precedenza a proposito dei confini del regno continentale: come racconta il Villani (*Nuova Cronica* VIII 64), Catona è il «borgo» dove giunse l'ingente esercito fiorentino inviato in appoggio a Carlo II subito dopo i Vespri, in preparazione dello sbarco in Sicilia del luglio 1282, ed è anche il luogo in cui, passando al contrattacco e costringendo l'esercito del re angioino a levare l'assedio da Messina e a tornare in Calabria, l'ammiraglio Ruggiero di Lauria, al servizio degli aragonesi, nel settembre dello stesso anno «fece mettere fuoco e ardere da LXXX uscieri [cioè ben ottanta navi da trasporto] del re Carlo, ch'erano alle piagge disarmati» (ivi, 74), senza che il sovrano angioino potesse fare nulla per opporsi.²¹

Carlo Martello non pronuncia accuse dirette né nei confronti del padre né in quelli del nonno. Tuttavia, le menzioni di *Trinacria* e *Catona* sono forse interpretabili come allusioni agli insuccessi politico-militari di Carlo II, mentre l'accusa di aver esercitato sulla Sicilia una «mala signoria» (v. 73) colpisce chiaramente Carlo I e il

¹⁹ Ideale Capasso, voce *Euro*, in *ED*, in linea all'indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/euro_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>.

²⁰ Si veda la voce *Federico III (II) d'Aragona, re di Sicilia (Trinacria)* di Salvatore Fodale in *DBI*, vol. XLV, 1995, in linea all'indirizzo <https://www.treccani.it/enciclopedia/federico-iii-d-aragona-re-di-sicilia_%28Dizionario-Biografico%29/>.

²¹ Si vedano Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, cit., p. 154, e Ignazio Baldelli, *Dante e Catona* (1998), in Id., *Studi danteschi*, a cura di Luca Serianni e Ugo Vignuzzi, revisione e indici a cura di Marzia Caria e Rosanna Morace, Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 257-262. Cito il Villani, qui e più avanti, da G. Villani, *Nuova cronica*, edizione critica a cura di Giuseppe Porta, 3 voll., Parma: Fondazione Pietro Bembo - Guanda, 1990.

suo malgoverno, che avrebbe oppresso e leso la popolazione dell'isola al punto da indurla a sollevarsi contro i francesi, nella rivolta scoppiata a Palermo il 30 marzo 1282, e a scacciarli. Le parole del giovane sovrano angioino suonano come una conferma e un rincaro del giudizio negativo già espresso da Dante sui due primi esponenti della dinastia, per bocca di Sordello nel canto VII e di Ugo Capeto nel canto XX.²² Prima di proseguire con la lettura del canto sarà dunque utile ritornare su quei passi, così da tracciare un quadro complessivo del discorso condotto da Dante nella *Commedia* in merito ai sovrani di nazione francese.²³

3. *Angioini e capetingi*. Designato come «nasuto» e presentato, nella valletta dei principi che hanno tardato a pentirsi, accanto a Pietro III d'Aragona, suo grande rivale e figura di riferimento del fronte ghibellino (o, meglio, antiangioino e antiguelfo) durante gli ultimi anni del suo regno, Carlo I viene riconosciuto da Sordello come sovrano comunque dotato di *probitate*, anche se in misura minore rispetto al re aragonese. All'altezza della stesura di questo canto Dante rivolge la propria critica soprattutto al figlio di Carlo I, Carlo II lo Zoppo, incapace di replicare le qualità del padre e responsabile di una signoria che tanto nell'Italia meridionale quanto in Provenza affliggerebbe i propri sudditi («onde Puglia e Proenza già si dole», v. 126). Per colpire Carlo II Dante impiega la metafora della stirpe come *pianta*, che ritorna significativamente in tutti i luoghi della *Commedia* nei quali si discute della dinastia francese: il valore di Carlo II (la *pianta*) è minore di quello del padre (che ne è il *seme*), a dimostrazione del fatto che la virtù umana non si trasfonde automaticamente nei discendenti («per li rami») in forma di *retaggio* (vv. 120-121), ossia come bene ereditario.

Ben più fosco appare il ritratto di Carlo I tracciato da Ugo Capeto nel canto XX del *Purgatorio*, nella cornice in cui le anime dei penitenti espiano il peccato di cupidigia. Il personaggio si presenta come il capostipite (*radice*, v. 43) di una discendenza – la dinastia dei re di Francia e quella, cadetta, degli Angiò – segnata profondamente dal peccato di *avarizia* (v. 80). Sempre ricorrendo alla metafora vegetale dell'albero genealogico e producendo, come rivela il lessico, una specie di versione perversa dell'iconografia sacra dell'albero di Iesse, utilizzata per rappresentare la genealogia di Cristo sulla base di un passo di Isaia (11, 1, «et egredietur virga de radice iesse et flos

²² Come ha scritto Emilio Pasquini, «la fiera censura contro Roberto pronunciata dal giovane principe ungherese rappresenta la variante paradisiaca dell'invettiva di Ugo Capeto (nel XX del *Purgatorio*) contro la cupidigia della casa di Francia» (Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, a cura di Emilio Pasquini e Antonio Quaglio, Milano: Garzanti, 1988, p. 121).

²³ Sulla questione si vedano Paolo Brezzi, *Dante e gli Angioini*, in *Dante e l'Italia meridionale*. Atti del Congresso Nazionale di Studi Danteschi, a cura del Seminario di Studi Danteschi di Caserta, sotto gli auspici della Società Dantesca Italiana e della Società Nazionale «Dante Alighieri», Caserta-Benevento-Cassino-Salerno-Napoli, 10-16 ottobre 1965, Firenze: Olschki, 1966, pp. 149-162; Arnaldi, *La maledizione del sangue*, cit.; ed Enrico 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»)*, «Studi danteschi», 69, 2004, pp. 23-117.

de radice eius ascendet»),²⁴ Ugo paragona il proprio lignaggio, nella cui insegna compare il simbolo del giglio (*fiordaliso*, v. 86), a una «mala pianta» che raramente produce buoni frutti e la cui ombra opprimente impedisce al sole di splendere su tutta la «terra cristiana» («Lo fui radice de la mala pianta / che la terra cristiana tutta aduggia, / sì che buon frutto rado se ne schianta», vv. 43-45). Senza mai alludere al valore che nella valletta dei principi Sordello sembrerebbe attribuire a Carlo I, nel proprio discorso Ugo riconosce nel fratello minore del re di Francia il vero e proprio iniziatore della *rapina* commessa «con forza e con menzogna» – cioè della manifesta appropriazione di beni altrui perpetrata con la violenza e con l'inganno – da parte della sua discendenza, che prima non si era mai particolarmente distinta per valore, ma nemmeno per perniciosità («poco valea, ma pur non faceva male», vv. 63-65). Il fatto storico cui Ugo Capeto fa riferimento, e al quale attribuisce un ruolo tanto decisivo nello sviluppo della «mala pianta» francese, è probabilmente il matrimonio di Carlo d'Angiò nel 1245 con la figlia di Raimondo IV Berengario Margherita, che gli aveva permesso di entrare in possesso della «gran dota provenzale» (v. 62). Divenendo conte di Provenza, con il decisivo appoggio se non la regia del fratello Luigi IX,²⁵ da un lato egli era riuscito a portare una parte significativa del Midi sotto il controllo francese, dall'altro si era procurato l'autorevolezza e i mezzi necessari a preparare e realizzare, con l'appoggio di Urbano IV prima e Clemente IV poi, la discesa in Italia. Ugo non menziona la vittoria di Benevento, nella quale aveva trovato la morte Manfredi e con cui l'angioino aveva strappato il regno di Sicilia agli svevi. Si limita a dire che Carlo «venne in Italia» (v. 67) e a richiamare due gravi episodi di cui lo ritiene responsabile, che sarcasticamente presenta come risarcimenti per le precedenti rapine (*ammenda*, in rima identica ai vv. 65 : 67 : 69): la decapitazione di Corradino di Svevia, giustiziato a Napoli dopo la battaglia di Tagliacozzo del 1268 in quanto *invasor regni* (la fine del giovane svevo suscitò sdegno e commozione tra i sostenitori di entrambe le parti, guelfa e ghibellina, per la manifesta violazione alle consuetudini cavalleresche), e il presunto avvelenamento nel 1274 di Tommaso d'Aquino, «rispedito» «al ciel» (v. 69; la voce è però da ritenere falsa) mentre si stava recando al Concilio di Lione.

Dopo le due terzine dedicate a Carlo I, seguite da altre tre terzine su Carlo di Valois (di cui si dirà più avanti), a Carlo II è riservata un'unica terzina, nella quale Ugo Capeto prima liquidava sprezzantemente il discendente come colui che «uscì preso di nave», con riferimento alla sua cattura da parte dagli aragonesi nella battaglia svoltasi nel golfo di Napoli nel giugno del 1284 (il sovrano sarebbe stato liberato solo nel novembre del 1288), e poi predice che, a causa della sua insaziabile cupidigia, egli non esiterà a vendere la figlia Beatrice ad Azzo VIII d'Este, dopo averne mercanteggiato il prezzo «come fanno i corsar de l'altre schiave» (v. 81). Carlo II riceve menzioni negative anche nella terza cantica, prima da parte di Giustiniano e poi dell'aquila del cielo di Giove. Nel canto VI l'imperatore lo indica come il sovrano che, alla testa

²⁴ «Tale *mala pianta* è, in essenza, il malefico ante-tipo della “radice di Iesse” di *Isaia*, 11, 1, esempio sublime di una stirpe abitata dalla santità» (Fenzi, *Tra religione e politica*, cit., p. 62).

²⁵ Si veda Fenzi, *Tra religione e politica*, cit., pp. 51-54.

della parte guelfa, oppone i gigli dell'insegna francese al «sacrosanto segno» imperiale. Quanto all'aquila, nel canto XIX prima lo definisce «ciotto di Gerusalemme», usando una perifrasi che colpisce tanto la sua zoppia quanto la vanità di un titolo ormai solo nominale, e poi predice che nel giorno del giudizio la registrazione delle sue cattive azioni supererà di mille volte il numero di quelle buone (vv. 127-129); inoltre nel canto XX biasima il suo malgoverno nel regno meridionale, in ciò associandolo al re di Trinacria Federico III (XX, 62-63), già menzionato subito dopo di lui nel canto precedente (XIX, 130-135).

Nell'affrontare il dialogo di Dante con Carlo Martello nel canto VIII del *Paradiso*, il lettore della *Commedia* ha dunque già un quadro piuttosto chiaro del punto di vista del poeta su angioini e capetingi. Hanno inoltre “preparato” la comparsa in scena del giovane sovrano due luoghi del grande canto politico di Giustiniano, che si ricollegano ad altrettanti passaggi del discorso di Ugo Capeto: da un lato, come abbiamo visto, una nuova menzione negativa di Carlo II, che l'imperatore indica come *leader* della parte guelfa («esto Carlo novello / coi guelfi suoi», *Par.* VI 106-107) e nemico del «sacrosanto segno» imperiale; dall'altro, all'interno dei versi dedicati alla figura di Romeo di Villanova che suggellano il canto, l'accento all'afflizione dei *provenzai* (v. 130), che costituisce l'esito rovinoso del passaggio della «gran dota» nelle mani della dinastia angioina e con cui, quindi, Dante istituisce un fulminante legame con le parole del capostipite dei sovrani francesi nel canto XX del *Purgatorio*.

Benché l'accusa di avarizia colpisca, con l'eccezione di qualche raro *frutto*, l'intera *pianta* nata dalla *radice* di Ugo Capeto, e quindi tutta la schiatta da lui discesa di re in re («i Filippi e i Luigi», *Purg.* XX, 50), il lettore sa che Dante fissa alla metà del Duecento il momento in cui, di *rapina* in *rapina* e di oltraggio in oltraggio, i sovrani francesi hanno iniziato a opprimere con la loro rapacità l'intero mondo cristiano, che dovrebbe essere soggetto all'autorità politica dell'imperatore e a quella spirituale del pontefice. Dei re di Francia implicati in questo momento cruciale della storia europea Dante considera due figure: Filippo III l'Ardito, che con la crociata aragonese e l'appoggio dello zio Carlo I d'Angiò aveva cercato di espandere il dominio francese a discapito di Pietro III, nel frattempo insignoritosi della Sicilia, e che proprio nel corso di quell'impresa «morì fuggendo e disforando il giglio» (*Purg.* VII, 105); e soprattutto Filippo IV il Bello, mai nominato dal poeta e definito da Sordello «mal di Francia» (ivi, v. 109) e da Ugo Capeto «novo Pilato» (*Purg.* XX, 91), e inoltre accusato sempre dal suo capostipite di essere da un lato corresponsabile dell'oltraggio di Anagni e della morte di Bonifacio VIII e dall'altro colpevole di aver sciolto l'ordine dei templari per incamerarne i beni: due avvenimenti che, nel racconto del viaggio oltremondano del 1300, Ugo “vede” realizzarsi nel futuro. Si registra per contro da parte di Dante un silenzio fragoroso su Luigi IX, il santo “di famiglia”, pur profondamente implicato nell'ascesa e nei successi del fratello minore Carlo I d'Angiò.²⁶ La principale colpa della monarchia francese a cavallo tra i due secoli viene da Dante riconosciuta nel tentativo, coronato da successo, di asservire a sé la chiesa corrotta,

²⁶ Su questo punto è fondamentale il già citato saggio di Fenzi, *Tra religione e politica*.

che si concretizza storicamente nel trasferimento ad Avignone della sede papale nel 1309 e trova un'efficace rappresentazione allegorica nelle figure del *gigante* e della *puttana* nella processione del paradiso terrestre (*Purg.* XXXII 148-160).

Quanto invece alla dinastia cadetta degli Angiò, il punto di vista dantesco mi pare fortemente segnato da una prospettiva, per così dire, duecentesca, che cioè ancora risente dei motivi e dei *topoi* della propaganda antiangioina e della letteratura, latina e volgare, a vario titolo legata alla parabola di Carlo I.²⁷ Interessanti riscontri si rinvencono nelle tenzoni politiche conservate nel codice Vaticano latino 3793, di cui fu animatore, sull'asse Firenze-Bologna, il banchiere e poeta guelfo, "ultracarlista", Monte Andrea, e in cui furono coinvolti anche Schiatta Pallavillani, ser Cione, ser Beroardo, Federigo Gualterotti, Chiaro Davanzati, Lambertuccio Frescobaldi, Pallamidese di Bellindote; Dante dovette conoscerle negli anni della giovinezza e dell'apprendistato letterario, nella Firenze guelfa che tanto doveva ai successi di Carlo e il cui primato sulla Toscana poggiava sulla stretta alleanza della finanza cittadina con il potere spirituale della chiesa e le armi angioine. Il giudizio ambivalente che Dante dà di Carlo I nel canto VII del *Purgatorio*, per bocca del cavaliere-trovatore Sordello, è probabilmente quello di chi, guelfo fiorentino formatosi tra anni Settanta e Ottanta del Duecento, pur senza condividere l'entusiasmo di un Monte, che considerava l'angioino «spengnitor d'ongne rio», messaggero di Dio, *difenditore* della chiesa e addirittura *guardatore* dell'impero, non poteva non essere stato un suo sostenitore, ma che come molti altri testimoni filoangioini del tempo non poteva non riconoscere al pur valoroso sovrano francese alcuni difetti, in ciò allineandosi all'opinione dei critici della parte opposta: se pochi dubbi potevano esservi sulla potenza militare di Carlo, al contempo non si poteva non vederne l'astuzia (che include l'arte della *menzogna*, accostata alla *forza* nell'efficace formula purgatoriale) e la spregiudicatezza (si richiama gli episodi della decollazione di Corradino e il presunto omicidio di Tommaso d'Aquino), e insieme l'ambizione smisurata e i costanti assilli economici, dovuti alla necessità di finanziare un ingente apparato militare per tenere insieme ed espandere il suo composito e multiforme dominio.

La «mala signoria» imputata a Carlo nel cielo di Venere, che trova corrispondenza nell'accusa mossagli dal cronista catalano Bernat Desclot di avere esercitato in Sicilia una «mala seyoria», è proprio la conseguenza della natura del potere del sovrano angioino, il quale, non solo nell'isola, concepì sempre l'amministrazione e la fiscalità delle terre a lui soggette come strumentali rispetto a una politica aggressiva ed espansiva, o comunque di mobilitazione militare permanente. Anche l'afflizione dei *provenzai* cui è fatto cenno in *Par.* VI, 130 è leggibile come effetto della «mala signoria»

²⁷ Per le questioni affrontate in questo e nel prossimo paragrafo mi limito a rimandare, una volta per tutte, a Paolo Borsa, *Poesia e politica nell'Italia di Dante*, II ed. riveduta e corretta, Milano: Ledizioni, 2017. Per il testo delle rime di Monte e della cronaca di Desclot faccio riferimento rispettivamente a Monte Andrea, *Le Rime*, edizione critica a cura di Francesco Filippo Minetti, Firenze: presso l'Accademia della Crusca, 1979; e Bernat Desclot, *Crònica*, a cura de Miquel Coll i Alentorn, reimpressió de l'edició de 1949, revisat per Joan Ainaud, 5 voll., Barcelona: Editorial Barcino, 1987.

angioina. Si tratta in questo caso di un *topos* della letteratura occitanica a partire dagli anni Quaranta del Duecento; fin dai primi tempi del dominio di Carlo in Provenza diversi trovatori si erano infatti lamentati dell'opprimente amministrazione francese, che si manifestava in una fiscalità capillare. Accuse di rapacità e avidità furono mosse a Carlo anche dai suoi più stretti e leali collaboratori, a cominciare da quelli che, come Sordello e Bertran d'Alamano, lo seguirono nella spedizione italiana.

Anche la presentazione di Carlo I, in *Purg.* VII, accanto a Pietro III d'Aragona e dopo l'imperatore Rodolfo d'Asburgo è indicativa dell'opinione di Dante circa il ruolo giocato dall'angioino nella congiuntura storica seguita alla vittoria su Manfredi. In un passaggio in cui il poeta guarda, dolendosene, alla servitù dell'Italia, «nave senza nocchiere in gran tempesta» (*Purg.* VI, 77), l'imperatore Rodolfo e il rivale Ottokar di Boemia sono emblemi di un impero che trascura di occuparsi della penisola – come fa del resto anche l'«Alberto tedesco», figlio di Rodolfo, apostrofato in *Purg.* VI, 97. Nella latitanza della figura imperiale, cui agli occhi di Dante tenterà di porre rimedio solo la sfortunata azione politica dell'«alto Arrigo» (*Par.* XVII, 82 e XXX, 37), Carlo d'Angiò e Pietro d'Aragona, sposo della figlia di Manfredi, rappresentano le figure di sovrani divenuti punto di riferimento di due parti contrapposte: la *pars imperii* e la *pars ecclesie*, entrambe perniciose tanto per il «sacrosanto segno» quanto per il «giardin de lo 'mperio», abbandonato a sé stesso (*Purg.* VI, 105). L'irriducibile conflitto tra le due parti anticipa dunque, e prepara, gli aspri conflitti che, dopo la morte dei due sovrani nel 1285, secondo Giustiniano opporranno da un lato i *ghibellini* che operano in modo iniquo e usurpano il simbolo imperiale, dall'altro i *guelfi*, che guardano a Carlo II (*Par.* VI, 103-108). Nella contrapposizione tra Carlo e Pietro è possibile scorgere da parte di Dante l'adozione di una prospettiva che, più che semplicemente ghibellina, appare per così dire «catalanista»; la *Crònica* di Bernat Desclot menzionata poco sopra è a tal proposito un buon termine di confronto.

È interessante che nel discorso di Ugo Capeto Dante sembri identificare in Carlo d'Angiò l'ispiratore e l'iniziatore del nuovo corso della politica dei monarchi di Francia, che culmina nel regno di Filippo IV. L'ambizione, la spregiudicatezza e i successi del fratello cadetto di Luigi IX divengono il motore per la creazione di un grande impero di nazione francese esteso tra Europa continentale e Mediterraneo, su un'ampia porzione della «terra cristiana» e in evidente contrasto e concorrenza con l'impero, la cui missione provvidenziale è illustrata a Dante da Giustiniano nel cielo di Mercurio. Si riscontra in tal senso una convergenza da parte del Dante della *Commedia* rispetto alle elaborazioni più innovative della figura di Carlo d'Angiò e del suo ruolo storico e ideologico, le quali si ritrovano nelle opere storiografiche francesi coeve, da Primat a Guillaume de Nangis, e nella citata *Crònica* catalana del Desclot. Se Dante non giunge al punto di inserire Carlo nel catalogo dei re di Francia, come fanno Guillaume e Bernat, nel collocarlo all'origine della politica di *rapina* della discendenza capetingia mostra però di aver compreso perfettamente la profonda influenza da lui esercitata sulla monarchia francese, alla cui corte, in effetti, dopo la morte del fratello Luigi era cresciuto il peso del partito a lui favorevole, composto

da uomini che gli erano affini per formazione e mentalità. La spedizione aragonese mossa da Filippo l'Ardito, in forma di crociata, contro Pietro III è indicativa del nuovo corso della politica francese, che si manifesta in tutta la sua aggressività e spregiudicatezza nel regno di Filippo il Bello, dall'invasione delle Fiandre nel 1297 («Doagio, Lilla, Guanto e Bruggia», *Purg.* XX, 46) ai contrasti con Bonifacio VIII, dalla cattività avignonese alla persecuzione dei templari (ivi, vv. 86-93).

Degno di nota è, infine, che nel discorso di Ugo Capeto compaia il nome di un «altro Carlo», Carlo di Valois, al quale come si è già detto sono dedicate tre terzine. Anche la figura del fratello cadetto di Filippo il Bello – che il fiorentino Dante, esule da *Fiorenza* anche per causa sua, ben conosceva – sembra risentire del modello dell'angioino, del quale appare come una sorta di nuova e più sinistra incarnazione: non potendo ereditare la corona paterna, anche Carlo di Valois esce «fuor di Francia», è mosso dal desiderio di conquista ed è senza scrupoli, ma a differenza di Carlo I non sarà in grado di procacciarsi alcuna signoria territoriale, guadagnandosi per contro «peccato e onta» (*Purg.* XX, 76).²⁸

4. *Avarizia e larghezza*. Rispetto a questo quadro, il canto VIII del *Paradiso* aggiunge alcuni nuovi elementi e, soprattutto, due nuove figure: da un lato quella di Carlo Martello, dall'altro quella di suo fratello minore Roberto, che all'epoca del viaggio di Dante nell'aldilà era già stato designato dal padre Carlo II come proprio successore, dopo la morte del primogenito nel 1295 e la scelta del secondogenito Ludovico, nel 1296, di farsi francescano rinunciando al trono. Nel canto Carlo Martello fa riferimento a Roberto dopo essersi presentato a Dante e aver menzionato la «mala signoria» angioina, costata alla dinastia la perdita di una parte tanto significativa del regno. Carlo afferma che il fratello, subito associato al governo dal padre come suo vicario, dovrebbe tenere ben presente dinanzi agli occhi l'esito del malgoverno angioino in Sicilia («E se mio frate questo antivedesse...», v. 76), così da non incorrere nello stesso errore.²⁹ Le parole del personaggio suonano sia come un monito sia come un severo giudizio sulle inclinazioni e sull'effettivo operato di Roberto, salito al trono nel 1309:

E se mio frate questo antivedesse,
l'avara povertà di Catalogna
già fuggeria, perché non li offendesse:
che veramente proveder bisogna,

²⁸ Sulla figura di Carlo di Valois si veda ora Delphine Carron, *Il principe "senzaterra": Carlo di Valois*, in *Nel Duecento di Dante. I personaggi*, a cura di Franco Suitner, Firenze: Le Lettere, 2020, pp. 283-306.

²⁹ Per questa interpretazione del verbo *antivedere* rimando a Christian Del Vento, *L'avara povertà di Catalogna e la «milizia» di Roberto d'Angiò* (Par. VIII 76-148), «Nuova rivista di letteratura italiana», I, 1998, 2, pp. 339-372, alle p. 359 ss. Per una differente interpretazione si veda Juan Varela-Portas de Orduña, *El tormentoso semen de la felicidad*, «Tenzone», 5, 2004, pp. 249-283, che a p. 266 traduce «y si mi hermano se diese cuenta de que el mal gobierno (fue el que) movió a Palermo a gritar: "¡muera, muera!", entonces huiría de la avara pobreza de Cataluña»; se ne ricava così che, oltre a biasimarne la negligenza, Dante accusa Roberto di ignoranza.

per lui o per altrui, sì ch'a sua barca
 carcata più d'incarco non si pogna.
 La sua natura, che di larga parca
 discese, avria mestier di tal milizia
 che non curasse di mettere in arca.

(Par. VIII, 76-84)

In questi versi, che risultano parzialmente oscuri a causa dello stile profetico adottato da Carlo Martello, sono tre i luoghi di interpretazione controversa; non è del tutto chiaro, infatti, cosa indichino «l'avara povertà di Catalogna» e la *milizia* di cui avrebbe bisogno Roberto, né cosa il personaggio intenda quando dice che la *natura* del fratello è *parca*, pur discendendo da una natura *larga*.³⁰

Quanto alla prima espressione, è stata interpretata come riferita «alla personale taccagneria di Roberto (la sua avarizia degna di un catalano)» oppure come allusione «a ufficiali e soldati catalani presenti nel Regno», in particolare il barcellonese Diego de la Rat, «di cui i cronisti parlano come di avidi taglieggiatori del popolo»; Del Vento ha più di recente proposto che Dante faccia riferimento all'alleanza stretta da Carlo II e Roberto con i catalani nell'intento, rivelatosi vano, di riconquistare la Sicilia.³¹ Ora, a me pare che l'«avara povertà» debba essere intesa nel senso di un fondamentale atteggiamento, se non un vero e proprio stile di vita adottato da Roberto, che Dante giudica come del tutto incompatibile con le funzioni di un buon regnante. La *povertà*, ossia la mancanza di mezzi, nella letteratura dell'epoca è un tratto tipico della corte barcellonese; ne è diretta conseguenza la mancanza di *larghezza*, cioè di liberalità: la generosità nel donare del proprio che costituisce infatti uno degli attributi della virtù più ampia della cortesia (come si legge in *Conv.* II x 7, «larghezza è una speciale, e non generale, cortesia»). Il citato cronista catalano Bernat Desclot, che sottolinea spesso le virtù cortesi e cavalleresche di Pietro III, non può tacere le ristrettezze della sua corte e del suo esercito, che impediscono al sovrano di donare con larghezza e inducono i soldati del re di Francia a considerazioni sprezzanti. Analoghi giudizi su Pietro e sui catalani si ritrovano nella letteratura in lingua d'oc. In un componimento inviato ad Alfonso X il trovatore Folquet de Lunel sottolinea come la mancanza di mezzi di Pietro costituisca un limite oggettivo alla sua possibilità di seguire la propria inclinazione alla liberalità: egli donerebbe generosamente, se solo avesse di che donare.³² In una *cobla* risalente alla crociata aragonese del 1285

³⁰ Segnalo che Lanza, *Il canto del «seme dolce»*, p. 127, accogliendo la lezione «di largo» interpreta il v. 82 nel senso che la natura di Roberto sarebbe stata «largamente parca» («la sua natura, che largamente parca di indole scaturì per istirpe»).

³¹ Del Vento, *L'«avara povertà di Catalogna»*, cit., alle p. 340 ss., cui rimando anche per la storia dell'interpretazione del passo. La citazione a testo è tratta da Chiavacci Leonardi, p. 229.

³² *Al bon rei qu'es reis de pretz car* (*BdT* 154.1), vv. 23-24: « e dari'atretan / cum hom del mon, don Peire, s'o avia». Testo di riferimento: Folquet de Lunel, *Le Poesie e il Romanzo della vita mondana*, a cura di G. Tavani, Edizioni dell'Orso: Alessandria, 2004; testo e traduzione di Tavani sono disponibili anche in linea su *Rialto - Repertorio informatizzato dell'antica letteratura trobadorica e occitana*, all'indirizzo <[http://www.rialto.unina.it/FqLun/154.1\(Tavani\).trad.htm](http://www.rialto.unina.it/FqLun/154.1(Tavani).trad.htm)>.

Bernart d'Auriac contrappone i francesi ai catalani: mentre i primi, con espressione che rimanda al simbolo della casa di Francia, sono definiti «flors d'onrada semensa», i secondi sono detti «estregz cortes», “tirchi e cortesi” (“tight-fistedly courtly” nella traduzione inglese di Linda Paterson), con formula ossimorica che di fatto nega loro il possesso di una vera cortesia; chi è *estreg*, stretto perché turchio, non può infatti essere autenticamente cortese, dal momento che la cortesia implica di necessità – si richiami il passo del *Convivio* citato sopra – la *largueza*, la virtù di chi è largo in quanto liberale (prov. *larc*).³³ Se Pietro III passa per sovrano povero, ma potenzialmente liberale, i catalani hanno fama di poveri e taccagni; di più, come afferma *Monge* in una tenzone con Albertet dei primi del Duecento già citata da Torraca, essi sarebbero «raubador estreit nesci cortes», “predoni avari e ignoranti in materia di cortesia” (v. 14).³⁴ Al contrario dei francesi, ricchi e liberali, i catalani non menerebbero vita cortese e sarebbero tre volte più propensi a prendere che a donare («que per un do que fan tolon tres tans», “perché per un dono che fanno tolgono tre volte tanto”, v. 54). A loro è rimproverata pure la mancata adesione ai valori autentici della *militia*: anche quelli che si considerano *cavalliers* non guerreggiano con valore e ardimento, secondo le regole della cavalleria, non indossano un adeguato equipaggiamento militare («belz arnes», v. 11) e neppure combattono a cavallo, mischiandosi con i loro *sirvens* in imprese di rapina («q'ieu en conosc de cavalliers cinc cens / c'anc un non vi sobre caval assire, / anz los prend hom emblan ab los sirvens», “perché ne conosco di cavalieri cinquecento che mai uno non vidi montare sopra un cavallo, ma li si coglie mentre rubano con il loro seguito”, vv. 40-43). Il loro modo di combattere poco convenzionale, per terra e per mare, trova riscontro anche nelle fonti: si pensi alle azioni di vera e propria guerriglia compiute contro l'esercito francese di cui racconta Desclot e all'impiego, poco cavalleresco ma efficace, di sommozzatori per affondare le navi nemiche, che consentì alla flotta di Pietro III di vincere la battaglia del golfo di Napoli nella quale fu fatto prigioniero Carlo II d'Angiò.³⁵

In questo passaggio del canto l'aggettivo *avara* ha la funzione di connotare inequivocabilmente la *povertà* in senso negativo, distinguendola dalla ben diversa povertà di un Francesco o di un Pietro (*Par.* XI, 74 e XXIV, 109), di Maria e di quel Fabrizio Luscino che, subito dopo la menzione della Vergine, nella cornice purgatoriale degli avari e dei prodighi è presentato da Ugo Capeto come modello di *rector* libero dalla cupidigia, che preferì possedere *virtù* «con povertà» piuttosto che «gran ricchezza» con *vizio* (*Purg.* XX, 25-27). Oltre ad alludere all'influenza dei collaboratori o degli alleati catalani del fratello Roberto, il monito di Carlo Martello a tenersi alla larga

³³ *Nostre reys qu'es d'onor ses par* (*BdT* 57.3), vv. 9-10; testo e traduzione di Linda Paterson su *Rialto*, in linea all'indirizzo <[http://www.rialto.unina.it/BnAuriac/57.3\(Paterson\).htm](http://www.rialto.unina.it/BnAuriac/57.3(Paterson).htm)>.

³⁴ La nota di Torraca si legge in Alighieri, *La Divina Commedia. Il Paradiso*, cit., p. 712. Per la tenzone con *Monge* (*BdT* 16.17 = 303.1) il testo di riferimento è Francesca Sanguineti, *Il trovatore Albertet*, Modena: Mucchi, 2012.

³⁵ Traggio la notizia dalla voce *Carlo II d'Angiò, re di Sicilia* di August Nitschke, in *DBI*, vol. 20, 1977, in linea all'indirizzo <

dall'«avara povertà di Catalogna» e a non aggravare ulteriormente la condizione del regno, paragonato a una *barca* appesantita da una pesante zavorra, mi pare sia allora da intendere come un'esortazione a non lasciare i *mores* cortesi e cavallereschi di tradizione francese; quelli che, con efficace semplificazione, *Monges* riconosce nel donare generosamente, ben mangiare, portare ampie vesti e splendide armature, essere arditi e pronti a colpire («cill cui donars e bels manjars agenssa, / q'amples vestirs porton e belz arnes, / e son ardit e feront demanes», vv. 10-12). Erede di un dominio soggetto a «mala signoria» e di un lignaggio segnato da sfrenata cupidigia, Roberto d'Angiò viene spronato, insomma, a tenersi alla larga almeno da uno stile di vita non consono, assimilabile a quello dei catalani *paubres* e *estreitz*.³⁶

Se le cose stanno così, la *milizia* della quale Roberto avrebbe bisogno per sé e per il proprio regno, già vessato da un'amministrazione e da una fiscalità opprimenti, è a tutti gli effetti una «cavalleria» ricca, cortese, splendida, ardita e generosa, che rifugge dall'accumulare e immobilizzare la ricchezza («mettere in arca», v. 84) e svolga la propria peculiare funzione militare, sociale e, direi, ideologica senza preoccuparsi di spendere e donare.³⁷ Per mutuare l'espressione impiegata nella valletta dei principi in lode di Corrado Malaspina e della sua famiglia (*Purg.* VIII, 129), Roberto è esortato a ricercare il «pregio della borsa e della spada»: a questo modello l'angioino dovrebbe conformarsi come sovrano e nella scelta dei propri collaboratori e alleati. Rispetto al Malaspina fanno però difetto a Roberto d'Angiò sia la consuetudine all'esercizio delle virtù cavalleresche sia, soprattutto, le doti naturali («uso e natura», riprendendo ancora *Purg.* VIII, 130). La sua natura è infatti *parca*, nel senso che Roberto è gretto e taccagno: manca dell'inclinazione a donare appartenuta invece ai suoi *generanti*.

Comprendo bene le perplessità della critica – che sono state anche le mie allorché si è trattato di preparare questa *lectura* bolognese – a ritenere plausibile che il poeta consideri *larga* la natura dei sovrani angioini: in *Purg.* XX tanto Carlo I, iniziatore della dinastia, quanto Carlo II sono annoverati, insieme a Carlo di Valois, tra i frutti ultimi e più amari di un lignaggio – il *sangue* capetingio – guastato dall'*avarizia*, e per di più il padre di Carlo Martello e di Roberto è esplicitamente attaccato da Ugo Capeto per la vergognosa avidità che lo porta a vendere addirittura la propria figlia, *carne* della propria carne. Tuttavia, in linea di principio chi è *avaro*, cioè affetto da cupidigia, non è necessariamente anche *parco*, ossia tirchio, né la brama di ricchezze e potere preclude la possibilità di essere *largo*, generoso nel donare. Come scrive Brunetto nel *Tresor*, in un passo sulla *largesce* su cui ha richiamato la mia attenzione Enrico Fenzi, vi sono uomini che sono insieme «larges en non garder ses choses» e «aver en l'autrui covoitier», ossia «larghi nel non custodire le proprie cose» e al

³⁶ Sull'economia e sulla generale parsimonia della corte di Roberto, poco in linea con gli usi regali, si veda Romolo Caggese, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, 2 voll., Firenze: Bemporad, 1922-1930 (rist. Bologna: il Mulino, 2001-2002), I, pp. 607-684 (cap. VI, *La finanza pubblica e la Corte*).

³⁷ Pur con una maggiore attenzione al tema della liberalità, per l'interpretazione del termine *milizia* mi pongo sulla linea che da Torraca passa per i commenti di Bosco-Reggio e Pasquini-Quaglio, fino alla recente nota di Italo Bertelli, *L'ideale «milizia» cui deve mirare Roberto d'Angiò* (*Par. VIII, 83*), in Id., *Il canto di Caronte. Saggi e appunti danteschi*, Pisa-Roma: Serra, 2019, pp. 81-84.

contempo “avidì nel bramare le cose altrui”; individui di tal fatta sono soprattutto i potenti, che per finanziare i propri generosi donativi non esitano a devastare, saccheggiare e depredare (II 27, 7). Il fatto che Carlo I e Carlo II fossero avidi, e appartenessero a una genia di cattivi sovrani bramosi di potere, conquiste e ricchezze, non esclude insomma che fossero liberali e promuovessero nel regno proprio quella *milizia* cui fa riferimento Carlo Martello nel suo discorso.

La cupidigia non coincide necessariamente con il «mettere in arca», alla maniera degli avidi catalani, nonché di Roberto, che preferiscono mostrarsi poveri pur di non spendere. Le fonti sembrano in effetti confermare come le sostanze drenate da Carlo I per mezzo di una fiscalità capillare e opprimente non fossero accumulate e immobilizzate, bensì generosamente profuse per finanziare una mobilitazione militare permanente, un'inesausta politica espansiva e il connesso, ingente sforzo bellico; non per nulla Monte Andrea, in una delle tenzoni politiche menzionate in precedenza, risalente con ogni probabilità alla metà degli anni Settanta del Duecento, afferma che per uguagliare la potenza militare di Carlo occorrerebbe far scorrere un fiume d'oro («auro più c'agua c'`a `m Po»). Il giudizio di Giovanni Villani su Carlo è, a questo proposito, illuminante; lo scrittore fiorentino giudica l'angioino avido (*covidoso*) di acquistare «terra e signoria» e di procacciarsi denaro in ogni modo allo scopo di finanziare le sue campagne militari, ma sottolinea allo stesso tempo quanto egli fosse liberale (*largo*) nei confronti dei *milites* suoi sodali, che costituivano il nerbo del suo esercito: «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» (*Nuova Cronica* VIII 1). Anche il figlio Carlo II è lodato per la liberalità: Villani lo definisce *grazioso* e, appunto, *largo* (ivi, 95). Tra *Purg.* VII e *Par.* VIII Dante ci consegna dunque l'immagine di una progressiva degenerazione del *seme* di Carlo I d'Angiò, già peraltro segnato dalla discendenza da «Ugo Ciappetta»: con Carlo II viene meno il valore, con Roberto anche la liberalità della dinastia angioina. Ben diverso dal fratello, fin dal concepimento, era invece Carlo Martello: né avido né taccagno, «buon frutto» rarissimo, se non unico, della «mala pianta» capetingia.

5. *Natura e seme*. L'ultima parte del canto è dedicata a illustrare come la provvidenza divina faccia sì che la natura dei figli («natura generata», v. 133) possa ben dipartirsi da quella dei padri (i *generanti*, v. 134), sviluppandosi in modo autonomo. La spiegazione di Carlo Martello origina da un dubbio di Dante il quale, memore forse del precetto evangelico «non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos» (*Mt* 7, 18), si domanda «com'esser può di dolce seme amaro» (v. 93). Circa il significato, controverso, di questo passo, sono portato a concordare con l'interpretazione di Arnaldi. Nella valletta dei principi Dante ha appreso da Sordello, proprio con l'esempio del *seme* di Carlo I e della «minor [...] pianta» di Carlo II, che «rade volte risurge per li rami / l'umana probitate» (*Purg.* VII, 121-122 e 127), a conferma del fatto che la nobiltà non si travasa automaticamente di padre in figlio in modo ereditario. Appare dunque poco logico che, nel colloquio con Carlo Martello,

egli ancora si chieda come sia possibile che una natura dolce sia seme di una natura amara e si stupisca, insomma, che dalla natura *largha*, liberale, dei pur avidi Carlo I e II sia disceso un figlio, Roberto, di natura *parca*, taccagna. Piuttosto, alla luce dell'affermazione di Ugo Capeto secondo cui la cattiva pianta della sua discendenza raramente produce buoni frutti (*Purg.* XX, 43-45), il poeta si domanderà come possa accadere che «una natura amara possa essere seme di una dolce» (v. 93, «com'esser può, di dolce, seme amaro»)³⁸ Il dubbio riguarda proprio la figura di Carlo Martello, la cui natura individuale si distingue nettamente da quella del suo lignaggio: diversamente dai membri della propria stirpe Carlo Martello non è avaro, ossia non è proclive alla, né tantomeno affetto da, cupidigia.³⁹ I principi esposti da Sordello nel Purgatorio e da Carlo in Paradiso concorrono a fissare una nozione che richiama quella espressa nel *Convivio* a commento della canzone della nobiltà *Le dolci rime*: il «divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade nelle singolari persone» (*Conv.* IV xx 5).

La riflessione di Carlo Martello sulle nature diverse di generanti e generati offre l'occasione per un ragionamento di più ampia portata circa la provvidenzialità delle influenze delle *stelle*, che travalica la questione della discendenza angioina e si ricollega idealmente al discorso di Marco Lombardo in *Purg.* XV sul rapporto tra movimenti dei cieli e libero arbitrio umano. Le influenze celesti, che rappresentano le metaforiche *radici* (v. 123) da cui originano come frutti le opere degli uomini, si esercitano sugli individui indipendentemente dalla stirpe (*ostello*, v. 129), di modo che la comunità politica, aristotelicamente intesa, possa comporsi di cittadini tra loro cooperanti e specificamente diversi, atti a svolgere differenti funzioni sulla base della loro differente indole.⁴⁰ La felice realizzazione dell'individuo all'interno della

³⁸ Arnaldi, *La maledizione del sangue*, cit., pp. 65-67; la parafrasi del verso è di Inglese, p. 121. Lanza, *Il canto del «seme dolce»*, p. 130, propone di leggere il v. 93 «com'esser può, di', dolce sem e amaro», interpretando il verso quindi come riferito «ad una discendenza [cioè i due fratelli Carlo Martello e Roberto] che è in un caso dolce e nell'altro amara».

³⁹ I due esempi di Esaù e Giacobbe, distinti l'uno dall'altro fin dal concepimento, e di Romolo, nato da un padre tanto vile che fu necessario considerare il fondatore di Roma come figlio di Marte, parrebbero corroborare questa interpretazione del passo: agli occhi di Dante Carlo Martello discende da un padre d'animo ignobile e possiede natura essenzialmente diversa da quella del fratello. Alla soluzione interpretativa proposta da Arnaldi si può tuttavia opporre la considerazione che «tutto il resto del canto è il tentativo di spiegare come non solo la vicenda degli Angioini, ma quella dell'umanità intera, è segnata dal dramma dell'invilimento di un buon seme originario» (Toscano, *Dal "folle amore" alla recta dilectio*, cit., p. 245). Il problema posto da Dante non sarebbe dunque quello «del tralignare rispetto alle nobili qualità di una stirpe»; egli si interrogherebbe piuttosto sulle ragioni per cui «la natura di re Roberto», come anche di ogni altro individuo che «fa mala prova» (v. 141), si sarebbe degradata «rispetto alla origine celeste del suo intelletto possibile bene influenzato dai cieli» (Carlo Muscetta, *Dante nel cielo di Venere*, in Id., *Per la poesia italiana. Studi, ritratti, saggi e discorsi*, I: *Da Dante a Leopardi*, Roma: Bonacci, 1988, pp. 9-36, alle pp. 31-32). Propende per questa interpretazione, che ho sostenuto anch'io nella versione orale di questa lettura (e che pure, come tutte le altre finora proposte, «non dissipa tutti i problemi»), anche Pirovano, *Nel cielo del «bel pianeta che d'amar conforta»*, cit., pp. 51-53 (citazione da p. 53).

⁴⁰ A chiosa del riferimento ad Aristotele («'l maestro») del v. 120 Inglese, p. 123, allega *Pol.* 1261a

comunità umana consiste nel retto dispiegamento dei propri talenti;⁴¹ condizioni accidentali sfavorevoli (*fortuna*), che con immagine evangelica Carlo Martello paragona al terreno inadatto alla *sementa* del seminatore (vv. 139-140), conducono però i singoli individui a fallire.⁴² Ciò avviene soprattutto allorché la loro naturale inclinazione non venga riconosciuta o accolta, con la conseguenza che viene indirizzato alla vita religiosa chi sarebbe destinato a cingere le armi ed è invece innalzato al trono chi sarebbe più adatto a fare il predicatore. Come sottolineato dai commentatori, tale *corollario* rappresenta un'ulteriore stoccata al fratello Roberto, bollato come «re [...] da sermone» (v. 147) per la sua straordinaria propensione – «vera mania», secondo Petrucci – a dedicarsi al genere della predica.⁴³

25: «uno stato non consiste solo di una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi». Per un discorso complessivo sulla derivazione aristotelica di questa idea, con particolare attenzione all'*Etica nicomachea* (e interessanti riscontri con la traduzione duecentesca di Taddeo Alderotti), rimando a Gentili, *L'arco di Cupido*, cit., p. 103 ss.

⁴¹ Si veda Johannes Bartuschat, «Sarebbe il peggio / per l'omo in terra, se non fosse cive?» *Una nota su Dante e sul pensiero politico del suo tempo*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*. Atti del Convegno di Madrid, 5-7 novembre 2012, a cura di Carlota Cattermole, Celia de Aldama, Chiara Giordano, Alpedrete (Madrid): Ediciones de La Discreta, 2014, pp. 15-33. Come scrive Gentili, *L'arco di Cupido*, cit., p. 103, «la saldatura tra libero arbitrio, inclinazione a Dio e alla vita associata che guida ogni vivente costituisce il fulcro logico e poetico di questi due canti».

⁴² Ricollegandosi proprio al discorso di Marco Lombardo, Salvatore Accardo sottolinea come Dante chiami qui in causa «la responsabilità personale e sociale degli uomini» (*Canto VIII del Paradiso*, in Id., *Capitoli danteschi*, Roma: Bonacci, 1976, pp. 107-129, a p. 121).

⁴³ Alla propensione a «sermoneggiare» di Roberto fa riferimento anche Pietro Faitinelli nel sonetto *Non sperì 'l pigro re di Carlo erede* («or sermoneggi e dica prima e tersa», v. 14), all'incirca coevo del *Paradiso* dantesco; si veda ad es. Vallone, *L'VIII del Paradiso*, cit., p. 135 e n. 42. La citazione a testo è tratta dalla voce *Roberto d'Angiò* di Enzo Petrucci, in *ED*, in linea all'indirizzo <https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-d-angio_%28Enciclopedia-Dantesca%29/>. Di Roberto ci restano circa trecento prediche, la maggior parte delle quali di interesse religioso; i suoi sermoni di contenuto politico furono un originale ed efficace strumento di propaganda: si veda Alessandro Barbero, *La propaganda di Roberto d'Angiò re di Napoli (1309-1343)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Relazioni tenute al Convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli Studi di Trieste (2-5 marzo 1993), Rome: École française de Rome, 1994, pp. 111-131, alle pp. 120-125. Assai meno pacifico è che l'accento di Dante a colui che, benché «nato a cignersi la spada», è stato torto «a la religione» (vv. 145-146) si riferisca – come propone tra gli altri Lanza, *Il canto del «seme dolce»*, pp. 134-135 – al fratello di Carlo Martello e Roberto: Ludovico, che alla morte del fratello maggiore aveva rinunciato alla corona per farsi francescano ed era stato poi ordinato vescovo di Tolosa (città di cui peraltro era stato vescovo anche Folchetto, portato in scena nel canto successivo), e che nell'aprile del 1317, anche in grazia della sua precoce fama di santo taumaturgo, era stato canonizzato da Giovanni XXII. In favore del riferimento a Ludovico trovo persuasive le argomentazioni addotte da Barberi Squarotti, *Fra teoria politica e politica militante*, cit., per il quale la stesura del dittico del cielo di Venere si collocherebbe «intorno alla metà del 1317 o poco prima»; criticando l'uno e l'altro fratello, presi a esempio di individui forzatamente indirizzati a svolgere una funzione contraria alla loro indole (e destinati, quindi, a fare *mala prova*), «con un sol colpo, e per di più attraverso un Angioino come Carlo Martello, Dante delegittima re Roberto e la politica guelfa e filoangioina del papa» (citazioni rispettivamente dalle pp. 257 e 256). Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, cit., p. 164, propone anche la possibilità di intendere l'allusione come rivolta al «battagliero Bonifazio VIII».

6. *Cupidigia e retto amore*. Le anime del cielo di Venere, che dopo l'immersione nel Lete non hanno più memoria del passato errore e in Paradiso godono nel contemplare la divina provvidenza che così le ha ordinate, hanno manifestato in vita una spiccata propensione al «folle amore», cioè un amore d'animo diretto con troppo vigore verso un oggetto inferiore al bene primo; lo chiarisce Folchetto nel canto IX, allorché paragona la propria inclinazione all'amore fisico – analoga alla «spassada follor» di Arnaut Daniel in *Purg.* XXVI, 143⁴⁴ – a quella di Didone, Fillide ed Ercole, definendola una *colpa* (v. 104). Gli spiriti amanti sono stati tuttavia capaci di trascendere la propria fondamentale inclinazione ai beni inferiori, volgendola, attraverso un retto esercizio della libera volontà, verso il «primo ben», e accordando quindi l'amore d'animo a quello naturale. Di più, i beati che si presentano a Dante nel terzo cielo – Folchetto, divenuto da trovatore monaco, abate e poi vescovo; la meretrice Raab, che favorì la vittoria di Giosuè; ma anche la più controversa figura di Cunizza da Romano⁴⁵ – sembrano avere esercitato la loro disposizione amorosa nel mondo in una forma, per così dire, politica, ossia a vantaggio dell'«umana civiltade [...] ordinata [...] a vita felice», per usare le parole di *Conv.* IV iv 1. Carlo Martello evidentemente non fa eccezione. Al contrario di alcuni commentatori non vedo quindi difficoltà a considerare il sovrano angioino – stante anche la connessione tra cielo di Venere, Principati e istruzione dei principi⁴⁶ – come modello di principe virtuoso mosso da «karitas seu recta dilectio», la quale significativamente nella *Monarchia* Dante contrappone, come autentico antonimo, proprio alla cupidigia (I xi 13).⁴⁷

Mi pare che il trattato latino offra elementi preziosi per l'interpretazione del canto e della figura di Carlo Martello, soprattutto se guardiamo al lessico relativo all'amo-

⁴⁴ La stretta relazione tra «folle amore» e «spassada follor» è sottolineata da Pasquini in Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, cit., p. 119. Si rammenti che il discorso di Arnaut nella cornice dei lussuriosi si apre con un chiaro omaggio alla poesia di Folchetto: «*Tant m'abellis l'amoros pessamens...*» (*BdT* 155.22).

⁴⁵ Sulla figura di Cunizza, nota anche per il ratto compiuto da parte del trovatore Sordello, si veda Valter Leonardo Puccetti, *Fuga in Paradiso. Storia intertestuale di Cunizza da Romano*, Ravenna: Longo, 2010.

⁴⁶ Inglese, p. 116, rimanda a Tommaso, *Contra gent.* III, 80, 14. Degno di rilievo è anche il legame, istituito da Dante in *Conv.* II xiii 13, tra cielo di Venere e retorica, anzi «rettorica, a norma dell'etimologia contemporanea che ne faceva la disciplina utile ai "rettori"» (*Poeti del Duecento*, a cura di Gianfranco Contini, Milano - Napoli: Ricciardi, 1960, II, p. 170); sulla sovrapposizione tra *rhetor* e *rector*, *rhetorizare* e *regere*, si veda Enrico Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, «Quaderni storici», 63, 1986, pp. 687-719, a p. 702.

⁴⁷ Per il testo del trattato faccio riferimento a Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero, Roma: Salerno, 2013. Sulla relazione tra questo canto e *Monarchia* si vedano Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, cit., p. 165; Bosco-Reggio, p. 117; Chiavacci Leonardi, pp. 210 e 212; Del Vento, *L'«avara povertà di Catalogna»*, cit., p. 357; Giorgio Cavallini, *Canto VIII*, in *Lectura Dantis Neapolitana. Paradiso*, direttore Pompeo Giannantonio, Napoli: Loffredo, 2000, pp. 163-185, alle pp. 182-183; Michelangelo Picone, *Canto VIII*, in *Lectura Dantis Turicensis*, a cura di Georges Güntert e Michelangelo Picone, III. *Paradiso*, Firenze: Cesati, 2002, pp. 119-132, a p. 126; Pirovano, *Nel cielo del «bel pianeta che d'amar conforta»*, cit., pp. 63-64; Toscano, *Dal «folle amore» alla recta dilectio*, cit., pp. 250-251; Barberi Squarotti, *Fra teoria politica e politica militante*, cit., p. 230; Deen Schildgen, *Civitas and Love*, cit., pp. 175-176.

re e alla fondamentale opposizione istituita tra *cupiditas* e *recta dilectio*. La prima è presentata in modo simile all'amore fisico della tradizione letteraria. Essa esiste in relazione al desiderio: corrompe l'anima intellettuale, quindi la capacità di discernere e la volontà, ed è la conseguenza di passioni ingenerate da false immagini di bene.⁴⁸ La cupidigia offusca e corrompe tanto il giudizio quanto la giustizia, la quale al contrario è perfezionata e illuminata proprio dalla carità o retto amore. Se la cupidigia è nemica della *res publica*, la *recta dilectio*, informandosi all'amore che governa il cielo, è invece presupposto del ben *regere*, ossia del governare ricercando il bene comune e la pace insieme alla libertà: condizioni che sono fondamentali affinché la comunità politica, i cui individui sono tra loro legati da «naturalis amor» («lo vinco d'amor che fa natura» di *Inf.* XI, 56), possa aspirare alla felicità.⁴⁹

Mi rendo conto che nel trattato Dante parla del *Monarcha* universale, ossia dell'imperatore che, tutto possedendo, nulla può desiderare, e non di un *princeps* particolare quale è Carlo Martello, il cui dominio e la cui autorità sono limitate. La possibilità di interpretare la figura del sovrano angioino come esempio di principe mosso da carità o retto amore mi pare però che trovi fondamento nella netta opposizione realizzata da Dante tra la natura di Carlo Martello, il cui *seme* sarebbe distinto da quello di Roberto fin dal concepimento, e quella dell'intero lignaggio capetingio, presentato nella *Commedia* come nemico dell'impero universale e della comunità politica a causa della sua essenziale cupidigia.⁵⁰ Agli occhi di Dante la figura di Carlo Martello rappresentava la speranza di una *renovatio*, nel segno della giustizia, della «mala signoria» angioina, tanto legata alla politica e alla finanza fiorentine. Come dice lo stesso principe, se non fosse morto prematuramente molto del male poi dispiegatosi nel mondo non si sarebbe verificato («e se più fosse stato, / molto sarà di mal, che non sarebbe», vv. 50-51). Le cose andarono però diversamente: designato come successore di Carlo II, il «parco» Roberto da un lato avrebbe aggravato con la propria taccagneria l'*incarco* della metaforica *barca* del regno, già abbastanza oneroso per via della cupidigia paterna, dall'altro si sarebbe opposto alla volontà di Enrico VII, insieme con Firenze e papa Clemente V (il *Guasco* traditore di *Par.* XVII, 82), e

⁴⁸ Si vedano *Mon.* I xi 11: «Et hoc metu cupiditatis fieri oportet, de facili mentes hominum detorquentis. Ubi ergo non est quod possit optari, impossibile est ibi cupiditatem esse: destructis enim obiectis, passiones esse non possunt»; e I xi 13: «Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat».

⁴⁹ Per il lessico utilizzato in questo passaggio si veda ad es. *Mon.* II v. 5, dove si parla del popolo romano; l'espressione «naturalis amor» si trova in *Mon.* II i 5. Dante ritrovava il legame tra amore, «governo» celeste e terreno e felicità nei versi del *metrum* della *Consolatio* boeziana inseriti in *Mon.* I ix 3: «O felix hominum genus, / si vestros animos amor, / quo caelum regitur, regat!» (*Phil. cons.* II m. viii 28-30).

⁵⁰ Per l'interpretazione della figura di Carlo Martello come «ottimo principe», in collegamento con *Monarchia* I xi 13, si vedano tra gli altri Michele Dell'Aquila, «Com'esser può di dolce seme amaro» (*Paradiso, VIII e IX*) (1995), in Id., *Sopra 'l verde smalto. Studi su Dante e Manzoni*, Fasano: Schena, 1999, pp. 67-82, alle pp. 74-75; e Del Vento, *L'«avara povertà di Catalogna»*, cit., pp. 355-356.

avrebbe energicamente rivendicato l'indipendenza propria e del regno dal potere imperiale.⁵¹

Per questo Dante, per bocca del proprio interlocutore, si duole per due volte che il figlio di Carlo Martello, Carlo Roberto o Caroberto, non abbia potuto esercitare il proprio diritto di successione alla corona di Sicilia, ereditato alla morte del padre ma negatogli dal nonno a vantaggio dello zio Roberto. Ciò avviene nel canto VIII, poco prima che sia introdotto il tema della «mala signoria», e al principio del canto IX, quando Dante, nell'apostrofe alla «bella Clemenza», dice di aver ascoltato da Carlo Martello il racconto degli «inganni / che ricever dovìa la sua semenza» (vv. 1-3), cioè appunto Caroberto; come rilevano i commentatori, la vicenda suscitò un vivace dibattito tra i giuristi del tempo, che coinvolse (in favore di Roberto) anche Cino da Pistoia. La discendenza defraudata di Carlo Martello è indicata come nata «di Carlo e di Ridolfo» (v. 72), ossia derivata per parte di padre dagli Angiò e di madre dagli Asburgo. È possibile che con questa formula Dante intenda presentare la progenie di Carlo Martello come «una stirpe che, riunendo in sé parte guelfa e parte ghibellina, avrebbe pacificato l'Europa»;⁵² Carlo I e Rodolfo, collocati entrambi nella valletta dei principi negligenti, ma comunque salvi, sarebbero qui inoltre «i garanti di un preminente e legittimo, ancorché conculcato, diritto alla sovranità».⁵³ Nel sottolineare questa doppia origine Dante ha forse in mente il modello dell'ultimo grande imperatore: Federico II, disceso per parte di madre da Ruggero di Hauteville e per parte di padre da Federico I di Hohenstaufen.⁵⁴

Se la recriminazione di tipo strettamente ereditario appare per un verso in contrasto con l'idea di sovranità (entro certi limiti) elettiva enunciata da Carlo Martello alla fine del canto VIII,⁵⁵ per l'altro verso ha la funzione di esprimere l'amarezza per la speranza, andata delusa, che un elemento di discontinuità si introducesse in un mondo sempre più guastato dalla cupidigia e, perciò, irriducibilmente ostile all'impero universale: morto Carlo Martello ed estromessa la sua *semenza* dalla linea ereditaria del regno, attraverso l'azione di Filippo il Bello, Carlo di Valois, Carlo II e Roberto d'Angiò la «mala pianta» dell'avida dinastia capetingia poteva continuare ad allungare la propria ombra sulla «terra cristiana» e la diabolica *pianta* fiorentina a produrre

⁵¹ Si veda Brezzi, *Dante e gli Angioini*, cit., p. 157 ss.

⁵² Ettore Paratore, *Il canto VIII del "Paradiso"*, in *Casa di Dante in Roma. Paradiso. Letture degli anni 1979-81*, [a cura di Silvio Zennaro], Roma: Bonacci, 1989, pp. 241-267, a p. 255. Cfr. anche Picone, *Canto VIII*, cit., p. 124.

⁵³ Barberi Squarotti, *Fra teoria politica e politica militante*, cit., p. 257.

⁵⁴ Scrive Francesco Tateo, *L'amicizia: dalla cortesia al buon governo* (1985), in Id., «Per dire d'amore». *Reimpiego della retorica antica da Dante agli Arcadi*, Napoli-Roma-Benevento-Milano: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, pp. 33-55, a p. 46: «Carlo Martello, [...] discendendo da Carlo re di Sicilia e sposato ad una figlia dell'imperatore Rodolfo d'Asburgo, avrebbe potuto ripetere i fasti dell'impero federiciano sorto dall'unione dell'Impero con il regno normanno di Sicilia». Si veda anche Del Vento, *L'avara povertà di Catalogna*, cit., pp. 355-356.

⁵⁵ Di «monarchia elettiva, se non costituzionale», e di messa in gioco della «dinastica legittimità» del potere parla Nino Borsellino, *Carlo Martello, o il seme del buon principato*, in *Purgatorio. Paradiso* [...], a cura di Giancarlo Rati, Roma: Bulzoni, 2013, pp. 165-171, alle pp. 169 e 171.

e spandere nel mondo il proprio «maladetto fiore», il fiorino che aveva sviato il popolo cristiano avendone corrotto la guida, cioè il papa.⁵⁶ L'amara constatazione circa il perverso rapporto instauratosi tra il denaro dei fiorentini e il pontefice – *lupi* gli uni, a norma di *Purg.* XIV, 50, *lupo* ora anche l'altro, da *pastore* che era – è ancora di Folchetto, al termine del dittico del cielo di Venere: «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 c'ha fatto lupo del pastore» (*Par.* IX, 127-132). Speranza delusa non significa, però, disperazione: rispetto al quadro pessimistico delle vicende umane delineatosi nel colloquio con il beato, le ultime parole del principe angioino, «Taci e lascia muover li anni», e l'immediatamente successivo commento di Dante, «sì ch'io non posso dir se non che pianto / giusto verrà di retro ai vostri danni» (vv. 4-6), esprimono il conforto e l'attesa «di un futuro migliore, che anche nella storia del mondo ristabilirà la giustizia violata» e nel quale si assisterà alla «rivalsa sul male che la scomparsa del principe buono non aveva potuto evitare».⁵⁷

7. *Carlo Martello, Dante, "Voi che 'ntendendo"*. Per il poeta che, esule da Firenze, aveva scelto di abbracciare l'ideologia imperiale e sostenere Enrico VII, mostrando nelle tre cantiche del poema sacro un posizionamento politico sempre più chiaramente sovramunicipale e "ghibellino", portare in scena Carlo Martello, dopo l'imperatore Giustiniano, come modello di principe virtuoso significava in qualche modo anche rivendicare con convinzione il proprio schieramento politico guelfo e filoangioino all'altezza dell'entrata in politica: le doti naturali del primogenito di Carlo II prospettavano la possibilità di un rinnovamento profondo del regno meridionale e, di conseguenza, della politica guelfa in Italia, che avrebbe naturalmente coinvolto sia il papato sia Firenze, tradizionale finanziatrice degli Angiò. Dante poteva così presentare il proprio operato politico e il definitivo riposizionamento ideologico seguito all'esilio non come l'esito utilitaristico della propria personale disgrazia, ma come il risultato coerente e necessario della constatazione, corroborata dalla rivelazione oltremondana, di stare assistendo a un rovinoso e universale processo di corruzione delle istituzioni, determinato essenzialmente dalla cupidigia.

Dopo aver esibito in *Purg.* VIII la sua personale amicizia con Nino Visconti e prima di gloriarsi della propria «nobiltà di sangue» in *Par.* XVI, nei canti del cielo di Venere Dante si mostra ai lettori come intrinseco addirittura del sovrano angioino:⁵⁸ questi da un lato manifesta per il fiorentino, come si è detto, una benevolenza e una sollecitudine straordinarie, paragonabili a quelle di Brunetto; dall'altro si presenta

⁵⁶ Per i motivi della *civitas diaboli* e del ruolo di Firenze come istigatrice del pontefice, quest'ultimo presente anche nelle lettere dantesche della stagione arrighiana (in particolare l'*Ep.* VII), si veda Elisa Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma: Carocci - Sapienza Università di Roma, 2012, pp. 187-190.

⁵⁷ Accardo, *Canto VIII del Paradiso*, cit., p. 123.

⁵⁸ Cfr. Brezzi, *Dante e gli Angioini*, cit., p. 149. Rimanda al *De amicitia* ciceroniano Toscano, *Dal "folle amore" alla recta dilectio*, cit., p. 235.

come squisito conoscitore della poesia dantesca, capace di apprezzarne la sottigliezza (*Voi che 'ntendendo* è canzone che, per ammissione dello stesso autore, parla «faticosa e forte») e forse anche potenzialmente incline a promuoverla nella propria *aula* come modello di volgare illustre, rinnovando i fasti della *magna curia* dei sovrani svevi celebrati nel *De vulgari eloquentia*.⁵⁹ Attraverso le parole che Carlo Martello rivolge al pellegrino («che s'io fossi giù stato, io ti mostrava / di mio amor più oltre che le fronde», vv. 56-57) Dante sembra voler suggerire al lettore l'idea che, se alla metà degli anni Novanta del Duecento la storia avesse preso un'altra direzione, egli avrebbe probabilmente, e naturalmente, collaborato con la corte angioina, invece di divenire, tra epistole latine, *Monarchia* e *Commedia*, sostenitore dell'impero e fustigatore della propria città, della curia romana e dei re francesi. Entrambe le soluzioni – tanto quella ipotetica, ormai irrealizzabile, quanto quella reale, e presente – sono prospettate come lo sbocco naturale di un animo incline a operare secondo giustizia e amore, inconciliabile con la cupidigia di cui sono fatti schiavi i fiorentini, il pontefice, il re di Francia e il tirchio Roberto.

Con la menzione di *Voi che 'ntendendo* Dante riprende il motivo metaletterario che percorre tutta la seconda cantica, dai canti di Casella e Oderisi fino alla rampogna di Beatrice nell'Eden: citando la canzone in *Paradiso*, poco prima dell'incontro del pellegrino con l'unico rimatore presente nella terza cantica, Folchetto, Carlo Martello certifica in qualche modo l'eccellenza di Dante rispetto ai due modelli di letteratura in volgare, Guido Guinizelli e Arnaut Daniel, che scontano nel «foco che [...] affina» della cornice settima l'aver perseguito con troppo vigore l'*appetito* (*Purg.* XXVI, 148 e 84). Come già la menzione di *Amor che nella mente mi ragiona* al principio del *Purgatorio*, così anche quella di *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* svolge qui, a mio avviso, non una funzione palinodica, ma per così dire emblematica. Sulla questione, complessa e controversa, mi limiterò a pochi brevi cenni, riservandomi di tornare sull'argomento in altra sede. Intonata all'inizio della cantica purgatoriale, *Amor che nella mente* è l'espressione lirica di un amore d'animo che, quale che sia l'identità o meglio la natura della donna celebrata nel testo, appare depurato da un'eccessiva e peccaminosa tensione verso i beni secondi.⁶⁰ Similmente con il riferimento a *Voi che 'ntendendo* si celebra, alla presenza di Beatrice, il superamento dell'amore

⁵⁹ Cfr. Pézard, *Il canto VIII del Paradiso*, cit., p. 151; l'introduzione di Bosco in Bosco-Reggio, p. 114; Arnaldi, *La maledizione del sangue*, cit., p. 52 ss.; Picone, *Canto VIII*, cit., p. 127; Lanza, *Il canto del «seme dolce»*, cit., pp. 116-117. Per le canzoni il testo di riferimento è Dante Alighieri, *Rime*, edizione commentata a cura di Domenico De Robertis, Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2005.

⁶⁰ Circa la menzione di *Amor che nella mente* in *Purg.* Il mi sono già espresso contro la tesi di un'intenzione palinodica in Paolo Borsa, «*Amor che nella mente mi ragiona*» tra *stilnovo*, Convivio e *Purgatorio*, in *Il Convivio di Dante*, a cura di Johannes Bartuschat e Andrea Aldo Robiglio, Ravenna: Longo, 2015, pp. 53-82. Oltre che sul testo delle canzoni, i fautori dell'interpretazione "palinodica" si concentrano anche, e soprattutto, sull'autocommento del *Convivio*, per cui la citazione della canzone sarebbe «un'altra *recantatio* del trattato enciclopedico che l'autore ha interrotto per metter mano al poema sacro» (Picone, *Canto VIII*, cit., p. 122). Su questa linea, per *Par.* VIII si veda in particolare Rachel Jacoff, *The Post-Palinodic Smile: Paradiso VIII and IX*, «Dante Studies», 98, 1980, pp. 111-122.

per Beatrice stessa per come esso è presentato nel finale della *Vita nova*, cioè ancora in connessione con il tradizionale motivo dell'immagine della donna conservata nella mente e fatta oggetto, pur nella consapevolezza della gloria ultraterrena dell'amata, di una canonica *immoderata cogitatio*.⁶¹ Nella produzione lirica di Dante i primi versi di *Voi che 'ntendendo* segnano nettamente «il momento del salto: il momento nel quale l'esperienza poetica si apre per la prima volta a contenuti di tipo speculativo».⁶²

Nel disegno della *Commedia* le due canzoni – tra loro affini per il loro verosimile significato allegorico e accomunate a *Donne ch'avete intelletto d'amore*, citata da Bonagiunta in *Purg.* XXIV, 51, dalla maniera stilnovistica⁶³ – sono tutto ciò che Dante salva della propria produzione letteraria fra le «nove rime» del prosimetro giovanile e il poema sacro della maturità: i due unici episodi in cui, morta Beatrice, egli avrebbe provato a innalzarsi insieme a lei, ormai salita «di carne a spirito» (*Purg.* XXX, 127), al di sopra delle «cose fallaci», tra le quali la donna include anche le proprie stesse «belle membra» (*Purg.* XXXI, 56-57, 48 e 50). Tutto il resto, rubricato nel Paradiso terrestre come testimonianza di vani e colpevoli accendimenti per la «pargoletta / o altra novità con sì breve uso» (ivi, 59-60), testimonia in sostanza di un percorso moralmente erroneo, «per via non vera, / imagini di ben seguendo false» (*Purg.* XXX, 130-131), che corrisponde sul piano della cronologia agli anni dell'impegno politico e coincide di fatto con lo smarrimento nella «selva oscura», da cui inizia per Dante il percorso di redenzione.

Nell'inscenare il contrasto tra due diversi pensieri d'amore al cospetto delle intelligenze del terzo cielo, *Voi che 'ntendendo* mostra il processo con il quale a un amore-passione, per quanto raffinato, si sostituisce non un nuovo amore, per un oggetto distinto ma simile (un'altra immagine di donna, insomma),⁶⁴ ma un amore nuovo,

⁶¹ Su questo punto mi permetto di rimandare a Paolo Borsa, *Immagine e immaginazione: una lettura della Vita nova di Dante*, «Letteratura & Arte», 16, 2018, pp. 139-157.

⁶² Enrico Fenzi, 2. *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, in Dante Alighieri, *Le quindici canzoni. Lette da diversi*. I, 1-7, Lecce: Pensa, 2009, pp. 29-69, a p. 44. Pur non condividendo la tesi palinodica, che trova in John Freccero la propria "radice" (*Il canto di Casella: Purgatorio II, 112* [1973], in Id., *Dante. La poetica della conversione*, Bologna: il Mulino, 1989, pp. 251-260), concordo sia con Maria Luisa Ardizzone quando identifica «una zona neutra per le due canzoni, aperte alle due direzioni, *Vita nova* da una parte e *Convivio* dall'altra» (*Dante. Il paradigma intellettuale. Un'invenzione degli anni fiorentini*, Firenze: Olschki, 2011, p. 118) sia con Teodolinda Barolini quando, a proposito della citazione tra *Purgatorio* e *Paradiso* di *Amor che nella mente*, *Donne ch'avete* e *Voi che 'ntendendo* scrive: «Le tre canzoni appartengono al registro stilnovistico di Dante, e i loro incipit danno rilievo all'intelletto. Vale a dire che, partendo dallo stil novo, puntano a ciò che è oltre, all'eros radicalmente mutato della *Commedia*. *Amor che ne la mente mi ragiona*, *Donne ch'avete intelletto d'amore*, *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*: al principio del *Purgatorio* [...] la sottolineatura intellettuale di questi versi unisce queste canzoni come esempio di poesia redenta» (*Il miglior fabbro. Dante e i poeti della "Commedia"*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993, p. 76).

⁶³ «Le canzoni *Amor che ne la mente mi ragiona* e *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* sono [...] nella loro realtà ritmico-linguistica canzoni stilnovistiche» (Ignazio Baldelli, *Linguistica e interpretazione: l'amore di Catone, di Casella, di Carlo Martello e le canzoni del Convivio II e III*, in Id., *Studi danteschi*, cit., pp. 101-119, a p. 116).

⁶⁴ Per questo concetto si vedano le prime righe dell'*Ep.* III di Dante a Cino, che probabilmente ac-

che lo trascende per natura. La condizione dei beati del cielo di Venere è analoga: informati dell'influsso della «stella / che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio» (vv. 11-12), gli spiriti amanti hanno saputo trasformare la loro naturale predisposizione all'*amor carnis* in *amor Dei*, la *cupido* in «*karitas seu recta dilectio*».

compagnava il sonetto di risposta al pistoiese *Io sono stato con Amore insieme*: «de passione in passionem dico secundum eandem potentiam et obiecta diversa numero sed non specie» (tenzone ed epistola si leggono in Alighieri, *Rime*, cit., pp. 496-503).

Finito di stampare nel mese di giugno 2021
per i tipi di Bononia University Press